

## LA ANALÍTICA EXISTENCIAL COMO POSIBLE GUÍA DE UNA HERMENÉUTICA LITERARIA

THE EXISTENTIAL ANALYTIC AS A POSSIBLE GUIDE  
FOR A LITERARY HERMENEUTICS

**Germán Darío Vélez López\***

### Resumen

El propósito del presente trabajo es el de plantear la idea de una hermenéutica literaria fundada en la hermenéutica existencial o analítica existencial. La tarea de la hermenéutica específicamente literaria consiste en establecer un sentido de la obra literaria. Dicho sentido está frecuentemente referido a la exposición de un modo de vida particular. En el caso de algunas novelas, tal narración constituye el asunto o argumento central. Pero la exposición de un modo de vida supone una cierta comprensión, por general y provisional que ella sea, de la vida misma y de su modo de ser. Así pues, una interpretación literaria que sitúe en su núcleo la exposición (descripción, crítica, elogio, etc.) de un tipo de vida como elemento que configura el sentido de la obra, puede suponer, e incluso necesitar una hermenéutica de la vida. Este título puede ser una paráfrasis de “analítica existencial”, de “hermenéutica fenomenológica de la existencia humana”, en fin, de “Ser y tiempo”.

*Palabras clave:* literatura, filosofía, hermenéutica, apropiación, existencia

### Abstract

The purpose of this paper is to raise the idea of a possible literary hermeneutics based on an existential analytics. The task of specifically literary hermeneutics is to establish a sense of the literary work. This sense is often referred to the exposure of a particular lifestyle. In the case of some novels, such narrative is the central issue or argument. But the exposure of a way of life implies an understanding, no matter how general and provisional it may be, of life itself and its way of being. Thus, a literary interpretation that places at its core an exposure (description, critic, praise, etc.) of a way of life as an element that sets the direction of the work, can suppose and even need an hermeneutics of life. This title may be a paraphrase of “existential analytics”, or “hermeneutics of human existence”, in short, of “Being and Time.”

*Keywords:* literature, philosophy, hermeneutics, appropriation, existence

\* Doctor en Filosofía, profesor del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT, Colombia. E-Mail: gdvelez@eafit.edu.co

## 1. Introducción

En la introducción a *Ser y tiempo* Heidegger deja planteada una relación entre la analítica de la existencia humana, o la ontología fundamental, y otro tipo de interpretaciones, que califica como existenciales, y entre las cuales se cuentan la psicología filosófica, la antropología, la ética, la poesía, la biografía y la historiografía. Estas formas de interpretación son modos particulares mediante los cuales la existencia se comprende a sí misma. Claramente, aunque la vida humana puede y necesita siempre proporcionarse a sí misma una interpretación o una comprensión de sí misma con el fin de orientarse en el mundo, no necesariamente dicha interpretación tiene que ser filosófica. Ciertamente, y afortunadamente, no todos tenemos que desarrollar una analítica existencial con el fin de apropiarnos de nuestra existencia. Pero que busquemos siempre y en cada caso, por los medios que nos sean dados, tomar nuestra vida en nuestras manos, realmente o también quizás sólo aparentemente, es algo que hace parte de la constitución esencial de nuestro modo de ser, del modo humano de ser, al que Heidegger designa como *Dasein*. Así pues, disponemos nosotros, necesariamente, y como posibilidad también de nuestra existencia, de diversos modos de interpretación. Hay quienes se orientan en la vida apelando a la historiografía, a la historia monumental como la llamaba Nietzsche, buscando ejemplos o modelos en ella; pero hay también quienes acuden al psicoanálisis buscando comprender su existencia en términos de su realidad psíquica, o de esa “realidad” pre-ontológica, como la designa Lacan, que es la del inconsciente, para reconocer su estructura, y asumir una posición ética resuelta frente a ella; y así, en general, podemos afirmar que cada uno de nosotros se comprende a sí mismo a partir de una o unas interpretaciones determinadas, disponibles, libremente o co-activamente asumidas, con las cuales nos confrontamos activamente en un diálogo, o que aceptamos pasivamente como orientaciones certeras y eficaces, que conducirán nuestra vida hacia la realización de nuestros anhelos o de nuestras metas.

Pero la lista de los modos de interpretación de los que disponemos cada uno de nosotros propuesta por Heidegger es muy singular, sino arbitraria. Volvamos al fragmento puntual de *Ser y tiempo*:

Ahora bien, como al *Dasein* no sólo le pertenece una comprensión de su ser, sino que ésta se desarrolla o decae según el modo de ser que tiene cada vez el *Dasein* mismo, puede éste disponer de una amplia gama de formas de interpretación. La psicología filosófica, la antropología, la ética, la “política”, la poesía, la biografía y la historiografía, han indagado, por diferentes caminos y en proporciones

variables, los comportamientos, las facultades, las fuerzas, las posibilidades y los destinos del *Dasein*. Queda abierta empero la pregunta si estas interpretaciones fueron realizadas con una originalidad existencial comparable a la originalidad que tal vez ellas tuvieron en el plano existencial. Ambas cosas no van necesariamente juntas, pero tampoco se excluyen. La interpretación existencial puede exigir una analítica existencial, al menos si se comprende el conocimiento filosófico en su posibilidad y necesidad. (Heidegger 1998, p. 40)

Se trata, como puede apreciarse, de un texto que vincula al ser del hombre con dos tipos de aproximación gnoseológica: analítica existencial e interpretaciones existenciales. O también, ontología fundamental o del *Dasein* de un lado y de otro interpretaciones que podríamos designar como regionales, o relativas a determinados aspectos de lo humano. Pero al mismo tiempo, este breve fragmento sugiere un programa de investigación que enlaza ambos enfoques: si se comprende la filosofía de un modo determinado, a saber, en su posibilidad y necesidad, la interpretación no estrictamente filosófica puede exigir una analítica existencial, es decir, una ontología fundamental. Pero ¿qué significa entonces comprender el conocimiento filosófico en su posibilidad y necesidad?

Esta doble consideración del conocimiento filosófico está filosóficamente motivada en el pensamiento de Heidegger. El conocimiento filosófico es posible toda vez que el hombre es aquel ente destacado que no se limita a presentarse entre los entes. Nuestra particularidad óptica consiste en que comprendemos el ser siempre de una cierta manera. Esa comprensión no se desarrolla necesariamente como conocimiento filosófico, temático, explícito, pero es una comprensión “operativa” siempre, en el sentido de que mediante ella cada uno se orienta en su vida, en su existencia. Así pues, comprender el conocimiento filosófico en su posibilidad es concebirlo a partir de este rasgo particularísimo del ser humano. El ser humano comprende el ser y su ser siempre de alguna manera. Esa comprensión puede además ser explícitamente desarrollada en una obra de arte, por ejemplo, en un poema o en una novela. La misma condición que hace posible el conocimiento filosófico hace posible el conocimiento no filosófico contenido en la obra literaria. Ahora bien, aquello que hace posible al conocimiento filosófico, también lo hace en gran medida necesario. El *Dasein* tiene, conforme a su constitución esencial, la tendencia a interpretar el ser y su ser a partir del ser del ente con el cual de manera regular e inmediata esté en relación, es decir, el ente intramundano que no es como él mismo, *Dasein*. Heidegger designa esta

tendencia como “interpretación de rebote” (Heidegger 1998, p. 40). Ella es responsable de que de modo igualmente regular e inmediato el *Dasein* se malentienda, se malinterprete a sí mismo tomándose como un ente que se presenta como las cosas del mundo, que se conciba a sí mismo como algo que simplemente está ahí disponible, o según el término técnico con el que designa este modo de ser propio del ente intramundano, como una presencia subsistente (*Vorhandensein*). La filosofía como fenomenología hermenéutica es necesaria, según esto, porque el *Dasein* es un ente que al interpretarse a sí mismo tiene la tendencia a soslayar el fenómeno mismo de su propia constitución, es decir, tiende a ocultarse a sí mismo su ser más propio, a huir ante él o a olvidarse de él. Como fenomenología hermenéutica, tiene entonces la filosofía la tarea de hacer aparecer, en una interpretación que lo ponga al descubierto, el ser huidizo del *Dasein*.

Según esto podemos retomar la idea que estábamos planteando en los siguientes términos: una interpretación existencial, por ejemplo literaria, que no haya sido realizada con la originariedad existencial que pudo haber alcanzado en el plano de la motivación y la ejecución óptica puede ser una interpretación en la que el *Dasein*, con respecto a sus *comportamientos, facultades, fuerzas, posibilidades y destinos*, permanezca oculto.

## **2. Analítica existencial y auto-interpretación literaria de la vida**

La obra literaria está necesariamente enraizada ópticamente. Su originariedad a nivel óptico parece indiscutible. Ella es la expresión de una comprensión particular de la vida que se nutre de las circunstancias en las que ella se gesta, esto es, de su facticidad. Es autointerpretación de la vida. Pero esta autointerpretación puede desplegarse de modos diversos. Puede desarrollarse (*ausbilden*) o puede decaer (*zerfällt*) y atrofiarse. Pasamos así al plano de la hermenéutica literaria, y de la responsabilidad que le es propia. La cuestión que nos planteamos en este punto es sencillamente esta: ¿qué impide ver una interpretación en la que una claridad existencial básica no hace parte del proceso hermenéutico? Esto no dice nada acerca de si la obra literaria en cuestión es buena o mala literatura. No se problematiza aquí directamente el canon literario sino la lectura de la obra. La interrogación recae más bien sobre la cuestión acerca de si en la lectura de la obra literaria se desarrolla la comprensión de la vida al desplegarse la autointerpretación o si por el contrario en ella la comprensión se arruina y decae. El problema es cómo determinar

si la dirección en la que se mueve una interpretación de la vida humana es apropiada o inapropiada. Es necesario definir un criterio que nos permita decidir en qué casos se trata de uno u otro tipo de interpretación existencial. Es justamente en este punto en el que la interpretación existencial puede sernos útil.

Antes de desarrollarse explícitamente como una analítica de la existencia humana, Heidegger designó su proyecto como ciencia originaria de la vida en sí y para sí (Heidegger 1993), un año después (Heidegger 1995), y bajo la influencia de Dilthey, comenzó a designar el objeto de esta ciencia como “la experiencia fáctica de la vida”, título que sería reemplazado en la obra de 1927 por el de *Dasein*. El hecho incontestable de esta ciencia originaria no era, como para la física, el mundo natural, sino el mundo humano, un mundo esencialmente diferente y peculiar que exigía una aproximación igualmente particular. El *factum* de la ciencia originaria de la vida en sí y para sí es aquella vida que para sí misma es vida, esto es que se reconoce a sí misma como vida, o que es experiencia fáctica *de la* vida. La vida humana no necesita salir de sí misma para reconocerse de este modo. Ella, permaneciendo en sí misma, se sabe a sí misma, se interroga y se responde a sí misma. Este carácter particular de la vida humana fue designado por Heidegger como su autosuficiencia (Heidegger 2006, p. 43). La vida no necesita salir de sí misma para comprenderse y tenerse a sí misma. Hace parte de la constitución de la vida humana este rasgo. Puede compararse al misterio del lenguaje en Gadamer: la universalidad del lenguaje. No nos salimos de él, no pensamos en él por fuera de él. Hay una autosuficiencia constitutiva del lenguaje y de la vida humana. Ahora bien, el modo regular e inmediato como la vida se interroga y responde a sí misma es tal que muestra una preferencia por el contenido, por el *qué* en detrimento del modo, del cómo. La vida humana es, en su autosuficiencia, generalmente indiferente al modo cómo ella es (Heidegger 2006, p. 43). Se trata de una condición fenomenológica básica más que de una deficiencia cognitiva a la que hubiera que aplicarle correctivos: la conciencia es intencional. Conciencia es siempre conciencia de algo, está dirigida a algo, apunta a algo. Este dato básico, estudiado por Brentano, desarrollado ampliamente por Husserl, constituye la base estructural de la indiferencia de la vida con respecto al modo de vivir. Inmediata y regularmente tenemos conciencia de las cosas, pero no del modo como somos conscientes de ellas. Prestar atención al *cómo* implica suspender el *qué*, ponerlo entre paréntesis, realizar ese acto filosófico fundamental que Husserl designó *epoché*. Este descubrimiento básico y radical

fue sometido por Heidegger a una transformación crítica y conducido al plano de la analítica existencial. Para Heidegger, más que de un rasgo característico de la conciencia, se trata de la estructura de la vida humana misma. En lugar de afirmar que la conciencia es siempre conciencia de algo, Heidegger afirma que la vida siempre es vida en un mundo. La relación intencional de la vida con el mundo es un dato a priori. No hay vida sin mundo. Pero el mundo de la vida se declina de múltiples maneras. Está, por ejemplo, el mundo circundante, en el que las múltiples ocupaciones y el trabajo definen su intencionalidad característica, pero también está el mundo que compartimos con los demás, el mundo en el que nos relacionamos con el otro, y finalmente también tenemos un mundo propio, el mundo delimitado por la relación de cada uno consigo mismo. La relación con el mundo en esta triple declinación está marcada por la atención permanente al contenido de la relación intencional (con el mundo, con el otro, con uno mismo) y simultáneamente por la indiferencia con respecto al modo como esa relación intencional se realiza.

La experiencia fáctica que esa relación intencional proporciona define el sentido de la vida fáctica. Ella es, según la forzada síntesis a la que Heidegger somete el fenómeno: “la preocupación actitudinal, caediza, referencialmente indiferente, y autosuficiente por la significatividad” (Heidegger 2006, p. 46). La vida es experiencia fáctica, esto es, histórica, de sí misma. Esta experiencia autosuficiente, indiferente con respecto al modo de ser, expresa una preocupación constante por la significatividad. La analítica de 1927 muestra que esta preocupación, rudimentariamente esbozada en el seminario de 1921, se satisface mediante la asimilación a-crítica de una comprensión del mundo, del otro y de sí mismo ya hecha, y públicamente disponible. Dicha interpretación descarga al *Dasein* de la tarea de preguntarse por el modo como efectivamente vive. Por esta razón el *Dasein* se manifiesta regularmente como lo contrario de sí. Pero lo contrario del *Dasein* no es la inexistencia, sino como recuerda Jean Grondin, el *Wegsein*. El estar lejos de sí, el estar en otra parte, el estar distraído, es decir, el no estar “ahí” (Courtine 1996, p. 188).

El modo corriente de ocultamiento del *Dasein* lo determina aquello que Heidegger designa como la *publicidad*:

Distancialidad, medianía y nivelación constituyen, como modos de ser del uno, lo que conocemos como “la publicidad” [“die Öffentlichkeit”]. Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del *Dasein*, y tiene en todo razón. Y esto no ocurre por una particular y primaria relación de ser con las “cosas”, ni porque

ella disponga de una transparencia del *Dasein* hecha explícitamente propia, sino precisamente porque no va “al fondo de las cosas”, porque es insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad. La publicidad oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera. (Heidegger 1998, p. 151)

El estado interpretado público proporciona una interpretación-cierre, una interpretación-cerrojo, que justamente impide el acceso del *Dasein* a su ser, es decir a su existencia, o si se quiere, a su modo de vivir. Cuando esa autointerpretación autosuficiente e indiferente se desarrolla explícitamente como obra literaria, la interpretación pública se replica, la actitud natural con respecto a la propia vida no se suspende, y el *Dasein* se olvida de sí y eventualmente arrastra a otros en su olvido.

Un elemento que se desprende del mismo punto de partida, es decir, de la capacidad ontológica peculiar del *Dasein* daría cuenta no sólo de lo que hace posible y necesario este olvido de sí, sino de lo que lo motiva existencial u ónticamente. ¿Por qué, llevado por qué fuerzas, persuadido por qué argumentos, seducido por qué espejismo cae el *Dasein* en la interpretación ruinosa de su existencia? Podemos aproximarnos por dos vías, que no son enteramente divergentes, a esta cuestión.

En primer lugar la interpretación existencialmente deficiente tapa la falta de fundamento o el vacío constitutivo de la vida humana. Sobre este vacío quizás no haya que hacer mucho escándalo, pero está ahí. No se trata de una queja de existencialistas, e incluso puede que tenga poco que ver con el pregonado absurdo de la existencia. La existencia humana es más bien lo contrario. En lugar de la carencia de sentido, hay en general una sobreabundancia de sentido. La autosuficiencia de la existencia es responsable de la producción de sentido. El modo como esa autosuficiencia resulta facilitada y potencializada actualmente, así como el modo como se distribuyen o se ponen en el mercado cultural, como en una especie de bolsa de valores del espíritu, justificaciones de la existencia de diversa envergadura, rango y vigencia le confiere a dicha autosuficiencia un cierto carácter abrumador y obnubilante. Con todo, aquello que determina esencialmente la falta de fundamento, el abismo de la vida humana es justamente el hecho de que el sentido es una cuestión específicamente humana. Es una versión de la constitución ontológica del *Dasein*. El sentido es algo por lo que cada uno de nosotros preguntamos y por lo que sólo cada uno de nosotros podemos responder. La responsabilidad básica, primaria, consiste en eso. El sentido del ser y el sentido de nuestra

existencia están a nuestro cargo. Esto quiere decir que la existencia comporta para nosotros un cierto peso. San Agustín nombraba este aspecto de la vida humana como *molestia*, *moles*, peso. La tentación de descargarse de eso, de soltar ese peso es constante.

Pero el peso de la existencia es en última instancia intransferible. El *Dasein* es en cada caso él mismo. Aquello que le confirma irrefutablemente ese hecho, ese *factum*, es su condición mortal. Nadie puede morir en su lugar. Con esto tocamos brevemente a la segunda motivación para el *Wegsein*. Es el horror ante la propia muerte, que es la que particulariza absolutamente al *Dasein*, en tanto es lo en sí mismo intransferible, la que empuja al *Dasein* a huir de sí mismo. El *Dasein* que huye de sí se entrega a la charla ensordecidora y a la interpretación pública. El *Gerede*, la habladuría, como afirma Grondin, “que reúne todo el universo de lugares comunes, al mismo tiempo tranquilizantes y divertidos, no es un fenómeno cualquiera en la arquitectura de *Sein und Zeit*. Es la antítesis misma del *Dasein*. El *Wegsein* describe la situación del *Dasein* que se abandona a los chismorreos que corren en lugar de acometer las cosas mismas, comenzando por las suyas” (Courtine 1996, p. 189).

Pero aquí está al mismo tiempo dada la posibilidad de la apropiación. Este es el aspecto dialéctico, si se quiere, de la estructura de la existencia. Allí mismo donde el *Dasein* huye ante sí y se olvida de sí, puede reconocer la posibilidad de salir de ese estado fáctico de pérdida. Uno de los resultados de las interpretaciones fenomenológicas de San Agustín consiste justamente en mostrar que el olvido tiene un sentido intencional de referencia. Indica, apunta, refiere a lo perdido, es un modo de tener, ciertamente impropio, pero vigente. Tener en cuanto perdido.

Las habladurías, el estado interpretativo público y cotidiano albergan una posibilidad semejante para el *Dasein*: “El *Dasein* no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda re-apropiación” (Heidegger 1998, p. 192). La re-apropiación es justamente una apropiación de aquello ante lo que huye el *Dasein*. La propiedad de su ser le es dada al *Dasein* por su finitud, por su ser mortal en tanto que posibilidad más propia, irrespectiva e intransferible. De esta posibilidad de re-apropiación dará testimonio el fenómeno de la voz de la conciencia, analizado por Heidegger en el segundo capítulo de la segunda sección de *Ser y tiempo*.



### 3. Bases existenciales de la re-apropiación y testimonio de la posibilidad

Pérdida y posibilidad de re-apropiación sostienen una relación que podemos designar como dialéctica. Con ello queremos decir que la apropiación no es necesariamente lo contradictoriamente opuesto a la pérdida. No se trata de un cambio radical de estado, sino de una modificación óptica de la existencia dentro de la misma vida cotidiana y fáctica. La apropiación no es una salida del mundo, ni es el resultado de un esfuerzo ascético o de particular continencia. Se produce más bien como una torsión peculiar del estado fáctico de pérdida, de olvido, de huida. Esto quiere decir: si el *Dasein* huye ante su propia finitud, la apropiación está ligada estructuralmente con el carácter finito de su existencia. Así como en las lecciones sobre el olvido en San Agustín, lo que descubre el análisis existencial es una relación intencional con la finitud de la que huye el *Dasein*. Esa relación intencional es un “estar vuelto hacia” la propia finitud. El modo como se realiza la relación intencional, su sentido de ejecución o cumplimiento es el del “precurar”, el adelantarse, el anticipar la muerte. Esta anticipación, que nada tiene que ver con una realización de la muerte, constituye una apropiación comprensora de la posibilidad más propia como posibilidad y en ese sentido es apropiación de sí.

La muerte es la posibilidad *mas propia* del *Dasein*. El estar vuelto hacia esta posibilidad le abre al *Dasein* su *más propio* poder-ser, en el que su ser está puesto radicalmente en juego. Allí puede manifestarse al *Dasein* que en esta eminente posibilidad de sí mismo queda arrebatado al uno, es decir, que, adelantándose, puede siempre escapar de él. Ahora bien, sólo la comprensión de este “poder” revela la pérdida en la cotidianidad del uno-mismo que tiene lugar fácticamente. (Heidegger 1998, p. 282)

La naturaleza dialéctica de la relación entre propiedad e impropiedad está claramente determinada por la circunstancia mencionada por Heidegger: la pérdida sólo se revela ante el *Dasein* que comprende este poder-ser propio abierto por la anticipación de la muerte. Así, la transformación que se produce en la cotidianidad revela al mismo tiempo el modo de ser desde el cual la transformación se produce. El movimiento existencial de volverse hacia la muerte como posibilidad más propia, hace manifiesto al mismo tiempo el estado fáctico de pérdida. Todo el juego existencial se revela de golpe en este movimiento. No hay pues, un reconocimiento previo o persistente de la impropiedad, que el *Dasein* arrastraría de mala gana en una existencia inauténtica o decadente.

La anticipación de la muerte tiene al mismo tiempo un efecto *liberador*. La comprensión de la posibilidad de la imposibilidad y su apropiación comporta un sentido eminentemente positivo para la existencia humana: permite una apropiada elección y motiva la transformación ulterior de la existencia que puede interrogar radicalmente su estado de ya comprendida e interpretada.

El adelantarse haciéndose libre *para* la propia muerte libera del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros, y nos hace comprender y elegir por primera vez en forma propia las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable. El adelantarse le abre a la existencia como posibilidad extrema, la de renunciar a sí misma quebrantando así toda obstinación respecto a la existencia ya alcanzada. Adelantándose, el *Dasein* se libra de quedar rezagado tras de sí mismo y del poder-ser ya comprendido, y de hacerse así “demasiado viejo para su victoria” (Nietzsche). (Heidegger 1998, p. 283)

Siguiendo estos elementos ya clásicos de la analítica existencial en función de nuestra preocupación por la interpretación existencial de carácter literario podemos arrojar una nueva luz sobre el sentido del proyecto ontológico. Comporta un elemento que habría que designar como esencialmente ético. La libertad para una apropiada decisión acerca de la propia existencia es la meta de la anticipación de la posibilidad extrema de la muerte. Sin embargo, todo el contenido positivo de la transformación existencial en dirección a la apropiación suscita una pregunta: ¿porqué la apropiación no constituye la facticidad misma de la existencia, teniendo que alcanzarse por el rodeo dialéctico descrito? Dicho brevemente: ¿cómo puede ser que un bien tan evidente permanezca regularmente oculto? Quizás habría que preguntar como Heráclito *¿cómo puede uno ocultarse ante algo que nunca zozobra?* Heidegger indica, en un extenso comentario a esta sentencia cómo el énfasis está puesto, para los griegos, en el ocultamiento mismo, entendido no como una conducta cualquiera o contingente del hombre entre muchas otras sino como “rasgo fundamental de toda conducta en relación con lo presente y lo ausente” (Heidegger 1994, p. 232). Siguiendo esta misma idea, y en el contexto cultural y filológico de la sentencia griega, el ocultamiento del hombre ante lo que nunca zozobra está emparentado con el olvidar y con el olvido. Puede alegarse que el ocultamiento y el olvido de los griegos es algo esencialmente diferente de la experiencia actual subjetiva e incluso psicológica del olvido. Cabría contestar a esto que el olvido referido al *Dasein* tiene que ver menos con una deficiencia cognitiva en sentido psico-físico y en cambio, quizás, mucho

más que ver con la estructura misma del ser y con la comprensión del ser desarrollada por la metafísica misma: una comprensión que esencialmente olvida al ser mismo del hombre.

Volviendo a la pregunta planteada, podríamos decir que la historia misma del ser, su interpretación predominantemente metafísica es responsable del ocultamiento-olvido, y que el bien al que hemos aludido debe ser cada vez redescubierto y reapropiado en contra del imperante poder de ocultamiento del ser ya interpretado, ya comprendido del hombre.

Pero entonces hay que preguntar: ¿de qué modo se dirige el *Dasein* hacia esta posibilidad de apropiación, no teniendo noticia del estado de pérdida? ¿Qué motiva el movimiento de anticipación, no sólo el volverse hacia su propia finitud, sino el adelantarse comprensoramente a ella? Es la función de la “llamada de la conciencia”.

Este elemento que introduce la analítica existencial es de una importancia radical para nuestra aproximación. La indagación que se abre ante el proyecto ontológico en cierta medida lo pone a tambalear, lo descompleta, le retira toda posibilidad de construcción dialéctica, si la tuvo, y reenvía la interpretación hacia el plano de los fenómenos. La radicalidad de este paso se deja sentir en las preguntas con las cuales Heidegger abre su investigación hacia la problemática óptica de la conciencia:

Pero este estar vuelto hacia la muerte existencialmente “posible”, sigue siendo, pese a ello, desde el punto de vista existencial, una exigencia fantástica. [...] Se proyecta alguna vez el *Dasein* fácticamente en semejante estar vuelto hacia la muerte? ¿Exige siquiera, desde el fondo de su ser más propio, un modo propio de poder-ser que esté determinado por el adelantarse? (Heidegger 1998, p. 286).

El proyecto ontológico es puesto en cuestión desde el punto de vista existencial. A este nivel toda la interpretación existencial podría ser solamente una construcción en el aire, una fantasmagoría. Por esta razón Heidegger se pregunta si y de qué manera el *Dasein* “atestigua, desde su más propio poder-ser, la posibilidad de un modo propio de existencia, de tal suerte que no sólo la manifieste como *existentivamente* posible, sino que la exija desde sí mismo” (Heidegger 1998, p. 286). Lo que la interpretación ontológica exige en este punto es una prueba del poder-ser propio del *Dasein*. Esa prueba, que en la existencia concreta corresponde al fenómeno anunciado de la voz de la conciencia, creemos poder derivarla también de la obra literaria y es por lo tanto susceptible de ser situada en una hermenéutica literaria

existencialmente advertida. En realidad la posibilidad de realizar este procedimiento no es enteramente ajena a la analítica misma, y ha sido practicada ya por Heidegger a propósito del concepto central de cuidado (*Sorge*). Buscando una confirmación óptica de la interpretación preliminar del ser del *Dasein*, Heidegger sitúa en una fábula la exposición literaria de la prueba. En una nota a pie de página Heidegger indica que la prueba documental de la interpretación ontológica fue encontrada en un artículo de K. Burdach, en el que éste muestra que Goethe tomó de Herder y reelaboró para la segunda parte de *Fausto* la fábula de *cura*, transmitida como fábula 220 de Hyginio (Heidegger 1998, p. 219).

La fábula es, pues, retomada por Heidegger en el párrafo 42 de *Ser y tiempo*, cuyo título es “Confirmación de la interpretación existencial del *Dasein* como cuidado por medio de la autointerpretación pre-ontológica del *Dasein*”. El título indica el modo cómo la autointerpretación pre-ontológica o existencial es tomada en consideración: se trata de una confirmación de la interpretación existencial. Heidegger habla también de testimonio pre-ontológico. Aunque “su fuerza demostrativa sea ‘solamente histórica’” tiene, con todo, un “peso particular, aunque no puramente ontológico” (Heidegger 1998, p. 218). La relación entre el testimonio óptico (pre-ontológico) y la interpretación existencial no es el de una generalización óptico-teórica sino ontológico-apriorística (Heidegger 1998, p. 220). No es óptica porque aquello que hace manifiesta la analítica no son propiedades de un ente, atributos constantes, sino estructuras de ser, modos posibles de ser. Los modos posibles de ser son condición de posibilidad de la designación óptica, aclara Heidegger, y con ello, podemos añadir, de la interpretación existencial, por ejemplo literaria. La literatura constituiría, según esto, una comprobación a posteriori de la estructura existencial.

De modo análogo a la exposición de la prueba óptica al final del análisis preliminar del ser del *Dasein*, en la segunda sección de *Ser y tiempo* Heidegger busca tras la exposición de la interpretación existencial de la muerte y de la anticipación de la muerte como posibilidad de apropiación, una confirmación óptica, un testimonio óptico de esa posibilidad, que aporte una prueba histórica, es decir, situada de modo fáctico en el tiempo. Llegamos así al fenómeno de la voz de la conciencia. Mediante la referencia a este fenómeno marcamos de un solo trazo el arco que describe la interpretación ontológica en aquello que resulta relevante para los propósitos de la hermenéutica

literaria. La cuestión, de cara a la obra literaria, consiste en determinar el contenido filosófico de esta posibilidad existencial así como el modo de reconocerlo en el tejido de la obra literaria.

Nuevamente nos guiamos por la distinción que propone Heidegger entre el dominio óntico, fáctico, concreto y el dominio ontológico, el nivel del sentido del ser de la existencia humana que determina la manifestación óntica y que recoge su sentido.

En la obra literaria reconocemos estructuras ónticas. Ellas son lo primeramente manifiesto. Con respecto a la posibilidad de apropiación, la existencia humana manifiesta ónticamente una preocupación corriente en el fenómeno de la responsabilidad, la culpa e incluso el remordimiento de conciencia. La interpretación ontológica se orienta con respecto a este fenómeno de un modo divergente al de la conocida genealogía nietzscheana. La cuestión existencial es menos la de la procedencia histórica que la del *a priori* ontológico en el que se funda la experiencia moral.

Visto desde la perspectiva existencial, la falta moral, en la que se manifiesta un estado óntico de pérdida del individuo remite, antes que al “tener deudas” nietzscheano, a una falta ontológica constitutiva de lo humano. En lugar del contrato social y de las originarias relaciones de intercambio, se trata de la originaria primacía de la existencia sobre la esencia cuyo efecto óntico es la falta de fundamento de la existencia humana.

Pero veamos en primer lugar de qué modo la introducción metodológica de la voz de la conciencia está vinculada con el resto del proyecto existencial:

Con la pérdida en el uno ya se ha decidido siempre el inmediato poder-ser fáctico del *Dasein*: sus tareas, sus reglas, sus patrones de medida, la urgencia y el alcance de su ocupado y solícito estar-en-el-mundo. El uno ya ha sustraído siempre al *Dasein* la toma entre manos de estas posibilidades de ser. [...] El traerse de vuelta desde el uno, es decir, la modificación existencial del uno-mismo que lo convierte en un ser-sí-mismo propio, deberá llevarse a cabo como una *reparación de la falta de elección*. [...] Pero, como está *perdido* en el uno, primero debe *encontrarse*. Y para poder de algún modo encontrarse, debe ser “mostrado” a sí mismo en su posible propiedad. El *Dasein* necesita de un testimonio de un poder-ser-sí-mismo, que él ya es siempre como *posibilidad*. [...] tomaremos como un testimonio que responde a estas exigencias lo que la autointerpretación cotidiana del *Dasein* conoce como la *voz de la conciencia*. (Heidegger 1998, p. 287-288)

En estas indicaciones iniciales con las cuales Heidegger introduce la problemática de la voz de la conciencia se indica claramente cuál es su función dentro de la economía existencial. La voz de la conciencia tiene la función de mostrar al *Dasein* la posibilidad de la apropiación. El modo como esa posibilidad se realiza efectivamente depende de cómo se despliega en la existencia y de qué manera involucra en su despliegue capas profundas de la estructura de la existencia humana.

Haciendo una apretada síntesis, en función del propósito hermenéutico-literario, de las experiencias decisivas que aporta el fenómeno de la voz de la conciencia podemos plantear lo siguiente:

1. El estado pérdida en el uno y la posibilidad de arrancarse de este estado son comprendidos en términos de la escucha del otro, de la escucha de sí mismo y de la posibilidad de romper la primera por medio de la segunda “Uno solo puede encontrarse a sí mismo si uno se escucha a sí mismo”, es una especie de consigna existencial que podría desprenderse de una primera aproximación al problema. El primer movimiento consiste en situarnos frente a la necesidad de romper la primacía de la voz del otro en las elecciones de la vida cotidiana.
2. ¿Cómo se produce la llamada que rompe con la primacía de la voz del otro? ¿Cómo puede describírsele ónticamente? “En esa tendencia a abrir que tiene la llamada hay un momento de choque, de repentina sacudida” (Heidegger 1998, p. 291). Hay una especie de coherencia en el nivel óntico de esta experiencia que da cuenta de sus posibilidades, de su capacidad de volver a traer al *Dasein* desde su estado de pérdida. Con el fin de romper con la escucha del uno, por la cual éste mantiene su poder, es decir, con el fin de romper la fuerza de las habladurías, del “ruido” o del “bullicio” que le son propios, el choque y la sacudida son necesarios.
3. La llamada de la conciencia, en tanto que modo del discurso, emplaza una estructura comunicativa muy precisa. Lo que pertenece a esta estructura, y aquello a causa de lo cual ella conserva un poder manifiesto sobre el *Dasein* y sobre la posibilidad de arrancarlo del dominio del uno, es que ella se dirige al “mismo” del “uno-mismo” y “deja de lado” en cierta medida al uno como tal. “Que la llamada *no tome en consideración* al uno ni al estado interpretativo público del *Dasein* no significa que ella no lo alcance. Precisamente *al no tomarlo en*

*consideración*, reduce al uno, ávido de consideración pública, a cosa sin importancia” (Heidegger 1998, p. 293).

4. Esta llamada que viene del *Dasein* en tanto que estar-arrojado, a cargo de sí mismo, esta llamada de la conciencia es el modo como la experiencia de la extrañeza (no familiaridad) es puesta frente al *Dasein*, y es también la experiencia por la cual la familiaridad del mundo construido por el uno es quebrada. Constituye pues, al mismo tiempo, la experiencia en la que “la desazón acosa al *Dasein* y amenaza la olvidada pérdida de sí mismo” (Heidegger 1998, p. 297).
5. La amenaza de la olvidada pérdida de sí no implica necesaria e inmediatamente una apropiación de sí, pero la hace posible. El sentido de la voz de la conciencia consiste justamente en esto, en hacer posible la apropiación, despertando la desazón, la no familiaridad con el mundo erigido por la interpretación pública del uno y conduciendo al *Dasein* hasta el umbral de una elección. La travesía de ese umbral será designada por Heidegger como *resolución*.

Con estas indicaciones sumarias concluimos la exposición de los elementos analítico-existenciales básicos en los cuales se apoyaría la interpretación literaria. Ellos constituyen una guía para la interpretación. La lectura de la analítica heideggeriana es necesariamente sesgada, casi quirúrgica. El propósito consiste menos en reconstruir el camino existencial que en revelar en él los elementos que serían homogéneos con respecto a una interpretación existencial de carácter literario. Por esta razón hemos privilegiado en la lectura de la ontología justamente los momentos ónticos, es decir, aquellos que pueden ser reencontrados, bajo la forma que les confiera la transformación poética a la que sean sometidos, en la superficie de la obra literaria.

#### 4. Conclusión

Recapitulando el análisis podemos afirmar que la función de una analítica existencial en relación con una interpretación existencial de tipo literario consistiría en hacer manifiesta la tendencia del *Dasein* a huir de sí mismo, sea para tematizarla como destino regular del *Dasein*, sea como advertencia ante el peligro de replicar el olvido de sí y la huida ante sí. Quizás este reconocimiento básico de la estructura de ser del *Dasein* constituya una indicación ontológica relevante para la novela de formación. El *Bildungsroman* advertido existencialmente, sería aquel en el que la interpretación se desarrollara

(*sich ausbildet*). Evidentemente, la analítica existencial no puede proponer un modelo concreto de desarrollo. Su posibilidad se restringe a indicar formalmente la estructura de ser y la motivación ontológica del olvido de sí. La obra literaria puede constituir, con respecto a esta indicación, su *desformalización* poética. Dicho de otro modo: una hermenéutica literaria que gozara, por decirlo así, de una originariedad existencial comparable a su originariedad óptica sería aquella en la que la interpretación hiciera manifiestos los medios específicamente literarios para una suspensión de la autosuficiencia de la existencia y una confrontación con la finitud. Esta suspensión y confrontación sería acaso la peripecia fundamental del personaje. Lo que motivaría originariamente su salida de la indiferencia y su retorno a sí. Dicha interpretación haría manifiesto el sentido de la transformación óptica del personaje en dirección a la apropiación de sí o al tenerse a sí mismo. Evidentemente esto no significa que la interpretación o incluso que la obra literaria ontológicamente advertida, tenga que ser edificante en el sentido de conducir a una apropiación de sí. El conocimiento filosófico puede hacer parte de una obra que tematiza justamente el *Wegsein*. Pero en este caso, la originariedad ontológica de la poetización del *Wegsein* es desplazada a un personaje que cumple en la obra literaria una función auto-consciente, auto-referencial o si se quiere, metaficcional.

Con este término designamos algo preciso en la estructura de una obra literaria. Siguiendo la clásica definición que propone Patricia Waugh, “la metaficción es el término aplicado a aquellas obras de ficción que, de forma auto-consciente y sistemática, llaman la atención sobre su condición de artificio creado con el fin de interrogar las relaciones entre ficción y realidad” (Waugh 1984, p. 2).

Dejar al desnudo el procedimiento, recuerda Genette (Genette 2004, p. 26-27) era la expresión empleada por los formalistas rusos para hacer manifiesto “el carácter imaginario y modificable *ad libitum* de la historia contada”. Es un elemento característico de la novela metaficcional contemporánea que puede ser asimilada a una función hermenéutico-filosófica: la de constituir una suspensión de la autosuficiencia de la experiencia de la vida. Esta suspensión, en términos de Genette es la ruptura misma del contrato ficcional, por la cual a nivel textual leemos, en lugar de la suspensión de la autosuficiencia, la “suspensión voluntaria de la incredulidad” (Genette 2004, p. 26) En términos de la base hermenéutico filosófica, podemos decir que la forma metaficcional llama la atención sobre el hecho, el *factum* de que



la comprensión de la vida es el resultado de una autointerpretación. Este hecho que se torna manifiesto está, por lo general, destinado al ocultamiento. La narración supone siempre un *auto-olvido* que la meta-narración interrumpe.

Desde otro punto de vista, Barthes aproxima este procedimiento al resquebrajamiento de la buena conciencia burguesa (Barthes 2003, p. 193). Pero esa buena conciencia también podría interpretarse desde un punto de vista ontológico, así como la correlativa “mala conciencia”: llamada de la conciencia, como algo propio de la vida, el hecho de que ella se llame a sí misma, se hable, y en ese hablarse intente romper con el primado de la voz del otro, y su apacible buena conciencia. Ese resquebrajamiento, que puede leerse como un acontecimiento histórico, la analítica del *Dasein* lo interpreta como un acontecimiento existencial. Es posibilidad de reapropiación. Se trataría, entonces, de lo que podríamos designar como una micro fenomenología del espíritu literario.

## Referencias bibliográficas

- Barthes, R. (2003). *Ensayos críticos*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Courtine, J.F. (ed.) (1996). *Heidegger, 1919-1929: de l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: J. Vrin.
- Genette, G. (2004). *Metalepsis, de la figura a la acción*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Heidegger, M. (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie, 1919-20*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Odós.
- (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: Ediciones Siruela.
- Waugh, P. (1984). *Metafiction. Theory and practice of the self-conscious fiction*. London and New York: Routledge.

**NOTA:** Texto resultado de la investigación: La apropiación de sí como transformación existencial en la escritura autobiográfica. Investigación financiada por la Universidad EAFIT.