

FUERZA Y SIGNIFICADO

Estudios sobre la agencia del artefacto,
la obra de arte y la naturaleza a partir
del pensamiento de Heidegger



ADRIÁN BERTORELLO
(EDITOR)

t
teseo

FUERZA Y SIGNIFICADO

Estudios sobre la agencia
del artefacto, la obra de arte
y la naturaleza a partir
del pensamiento de Heidegger

Adrián Bertorello
(editor)



Fuerza y significado: estudios sobre la agencia del artefacto, la obra de arte y la naturaleza a partir del pensamiento de Heidegger / Adrián Bertorello... [et al.]; Editado por Adrián Bertorello. – 1a ed – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2024.

Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-723-396-4

1. Filosofía Contemporánea. 2. Arte. 3. Naturaleza. I. Bertorello, Adrián, ed.

CDD 199.82

© Editorial Teseo, 2024

Buenos Aires, Argentina

Editorial Teseo

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Para sugerencias o comentarios acerca del contenido de esta obra, escribanos a: **info@editorialteseo.com**

www.editorialteseo.com

DOI: 10.55778/ts877233964

Imagen de tapa: Lina Boselli

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.



EBOOK



TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 161122. Sólo para uso personal

teseopress.com

Índice

Introducción	9
<i>Adrián Bertorello</i>	
Primera parte. Fuerza y significado en Kant, Husserl y Bergson	23
El rol de la analogía con la técnica en la ontología de los organismos de Kant	25
<i>Felipe Montero</i>	
Naturaleza y cultura en la fenomenología de Edmund Husserl: dos estratos en la constitución del mundo histórico	45
<i>Sebastián Mendl</i>	
La obra de arte como fuerza en el pensamiento de Henri Bergson.....	63
<i>Jorge Martín</i>	
Segunda parte. Fuerza y significado en la filosofía de Heidegger	79
Las tres reducciones fenomenológicas a la negatividad en el pensamiento de Martin Heidegger a partir de 1927	81
<i>Mario Martín Gómez Pedrido</i>	
El abismo como fundamento negativo de la significación. Un cruce entre Heidegger y Peirce	105
<i>Santiago Bellocq</i>	
Causalidad, agencia y performatividad. Una comparación entre Bruno Latour y Martin Heidegger ...	125
<i>Adrián Bertorello</i>	

Tercera parte. Fuerza y significado en Arendt, Bredekamp y Dipert.....	143
La fuerza de la obra de arte en <i>La condición humana</i> , de Hannah Arendt.....	145
<i>Gabriela Doll Ghele</i>	
La voz media como modelo de la agencia de la imagen..	159
<i>Mateo Belgrano</i>	
Objetos comunicativos y agencia artefactual: aportes para una estratificación de los niveles de comunicatividad de los objetos	179
<i>Luciano Mascaró</i>	

El abismo como fundamento negativo de la significación

Un cruce entre Heidegger y Peirce

SANTIAGO BELLOCQ

I

Si bien no es ninguna novedad el hecho de que la total empresa heideggeriana se identifica con una pregunta por el sentido del ser y su verdad, muchas veces se pierde de vista el carácter semiótico que este preguntar posee; o, al menos, se dejan de lado los profundos y fértiles aportes para este campo disciplinar. En tanto gran corriente fundamental del pensamiento contemporáneo, la fenomenología ha tendido (y sigue tendiendo) hacia una línea de fuga que podemos llamar “semiológica” en un sentido amplio como el que plantea Barthes (como “aventura”, “lo que adviene”, “análisis concreto de los procesos de sentido”, etc.; cf. Barthes, 1974)¹. El pasaje de una reflexión sobre las condiciones de producción y funcionamiento de la conciencia trascendental en su constitución de sentido fenoménico hacia una reflexión des-subjetivante de esta misma productividad dada en un sistema de signos autónomo, heterogéneo y externo resultaba casi inevitable. François Dosse, en su *Historia del estructuralismo* (1997), muestra con claridad cómo los grandes teóricos que han explícita o implícitamente desarrollado una forma de semiología híbrida (Barthes, Derrida, Deleuze,

¹ Sobre el cruce entre estas líneas y su confluencia en una “fenomenología semiótica”, ver Martínez (2006) y Sonesson (2015).

etc.) han sido formados en el espíritu fenomenológico inherente a la universidad francesa particularmente después de la guerra. Al mismo tiempo, es patente en Heidegger el problema de la significación y la pregunta por el *sentido* del ser, que en última instancia termina siendo una pregunta por el sentido del sentido en general tal como *acontece* históricamente en la estructura de una verdad desplegada en un tiempo-espacio determinado. A pesar de los múltiples rechazos del pensador alemán a ser recuperado, incorporado o descuartizado por la ciencia “metafísica” y su lenguaje “opresor” y disimulador del *Seyn* en su verdad, hay una problemática de fondo que confluye naturalmente con las reflexiones que aquella semiología que le era contemporánea buscaba establecer: podríamos incluso decir que Heidegger es *el gran semiólogo* del siglo XX², no solo por su desarrollo más o menos implícito y explícito de una problematización de la significación ya desde tu tesis de habilitación (cf. GA 1), sino además por su masiva influencia en el pensamiento postestructuralista –sobre todo francés–, influencia que se vuelve aún más patente en tanto se lo critica abiertamente.

Es por esto que, sostenemos, es viable realizar una lectura a contrapelo del filósofo más importante del último siglo de la que puedan brotar sentidos e interpretaciones novedosos. En línea con esto intentaré, a lo largo de las páginas que siguen, repensar el fenómeno de la significación –íntimamente ligado con el problema del fundamento tal como aparece sobre todo en los escritos posteriores a la *Kehre* (particularmente en sus *Beiträge zur Philosophie* y

2 “Entre los filósofos modernos, el que más ha enfrentado los escollos del idealismo en la dirección de una semiótica ha sido Martin Heidegger. Su fracaso en liberarse del logocentrismo moderno es, con certeza, un testimonio de su persistencia en la cultura moderna y de la escala del labor semiótico que debe enfrentársele con todas las posibilidades disponibles [...]. Él [...] ha mostrado que ‘el idealismo tiene en principio una ventaja sobre el realismo’, ventaja que consiste en el simple hecho de que, cuando observamos cualquier cosa, esa observación ya presupone y permanece dentro de una semiosis en la que el objeto observado viene a la existencia en tanto objeto” (Deely, 1990, p. 5). Esto, dirá Deely, no es tenido en cuenta por nadie más que el semiólogo (y también por Heidegger).

en *Der Satz vom Grund*)– a la luz de ciertos aportes semiológicos de C. S. Peirce y U. Eco. Para llevar a cabo esto, tendremos que, primeramente, comprender por qué Heidegger necesita enunciar este problema en la modalidad de un “pensamiento poetizante”, y por qué la figura del abismo (*Ab-grund*) se muestra como fundamental a la hora de pensar el fundamento de la significación y el sentido. Es por eso que intentaré limitarme a solamente una de las múltiples aristas que pueden desprenderse de este cruce híbrido, ateniéndome a una consideración general sobre el movimiento de la sustracción que, de algún modo, sostiene el “sistema” semiótico heideggeriano. Veremos entonces que el sentido será un *efecto de presencia, efectuado* precisamente por una ausencia originaria y estructural. La semiosis que se insinúa en el texto heideggeriano podrá ser pensada desde esta negatividad esencial, que es la que de algún modo dinamiza la semiosis en general volviéndola “infinita”.

II

¿Por qué motivo pasa Heidegger de un léxico y una estrategia textual propia de la fenomenología clásica a una escritura laberíntica, oscura y plagada de metáforas? No podemos contestar esta pregunta aquí, sino meramente usarla como trampolín para saltar hacia la cuerda que une los términos ser-fundamento-abismo-significación. Si el lenguaje y aparato conceptual desplegado en *Ser y tiempo* resultaba insuficiente es porque, de lo que justamente se trataba, era de “transformar” (o más bien “desactivar”) la metafísica onto-teo-lógica por medio de un nuevo léxico tomado en gran parte de sus lecturas de Hölderlin. Como afirma C. Serban, “el vocabulario geológico de la fisuración [*Zerklüftung*] representa una de las innovaciones terminológicas que aparecen en Heidegger en los años treinta, y testimonia por sí mismo la potencia y la particularidad de la lengua en

los *Beiträge [zur Philosophie]*” (Serban, 2017, pp. 253-254). El mismo Heidegger sostendrá la necesidad de afirmar la meditación sobre el ser en un “pensar poetizante” (cf. GA 13, GA 39, GA 40, etc.) que pueda decir el ser *otramente* respecto del lenguaje de la metafísica occidental. La gran cantidad de expresiones derivadas del ámbito geológico para establecer las coordenadas de la fundación de la verdad del ser (*Grund*, *Erde*, *Bergen*, *Ort*, *Land*, pero también otras figuras locativas como *Haus* o *Heimat* por ejemplo, entre muchas otras) dan cuenta de la complejidad de esta empresa³. La figura icónica que finalmente mejor denotará el movimiento de la sustracción inherente a esta fundación es el *Abgrund*; pero, previamente, tenemos que comprender por qué será esa la imagen privilegiada del ser pensado como *Ereignis*.

En *Ser y tiempo*, la pregunta por el sentido del ser se formula como una pregunta por el fundamento de su manifestación fenoménica acontecida en la estructura existencial del *Dasein* (cf. GA 2, p. 18). Yendo más allá de su definición vulgar, el ser es en un momento definido como “aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello ‘sobre lo cual’ [*woraufhin*] los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya *comprendidos*” (GA 2, p. 8). Este adverbio es fundamental, pues ya hace aparecer al ser como un espacio o fondo, un “dónde” *sobre* y *desde* el que los entes aparecen fenoménicamente a un *Dasein* que los interpreta –es decir, un “lugar” hermenéutico donde se vuelven inteligibles–. El ser funciona entonces como un horizonte de inteligibilidad que compartirá con el *Dasein* su estructura extático-temporal.

Esta experiencia del ser como ámbito irá cobrando nuevos matices a lo largo de su obra filosófica. En *Der Satz vom Grund*, Heidegger establece, a partir de un análisis de la proposición clásica “*Nihil est sine ratione*”, una correlación definitoria entre ser y fundamento: “Ser significa fundamento y fundamento significa ser” (Heidegger, 2003 [1956], p. 168). Opera aquí la

³ Sobre un análisis de la metáfora geológica en la pregunta heideggeriana por el fundamento, cf. Belloq (2023).

diferencia ontológica ya que el ser es fundamento para los entes, pero no posee a su vez un fundamento para sí mismo. Extrapolando el famoso verso de Angelus Silesius que trabaja en la quinta lección, dirá nuestro autor:

... el porque [Weil] es sin porqué [Warum]; carece de fundamento; es, él mismo, el fundamento. La palabra “fundamento” apunta a algo que yace más hondamente [...] aquello sobre lo cual todo se aquieta, aquello que ya de antemano yace para todo ente, como soporte (Heidegger, 2003, p. 169).

Vemos aquí una estructura que aparece como un *a priori* (“ya de antemano yace”), que da consistencia semántica a los entes, que los sostiene y vuelve disponibles para una relación comprensora. Ahora bien, este “sin” (*ohne*) fundamento del fundamento ubica al ser en un ámbito de negatividad que ha sido en otras oportunidades expresado como “nada” (*Nichts*). Es necesario dar relevancia a esta dinámica negativa/privativa/sustractiva, pues a pesar de lo que podamos pensar, es justamente esta la condición de posibilidad de donación y de emergencia de la multiplicidad óptica novedosa y diferencial. Solo preguntando de manera originaria por el no-ser es que tendremos una comprensión cabal del acontecimiento y la estructura de la significación, emparentada con la estructura de la verdad pensada como *a-létheia*, des-ocultación⁴. Si el ocultamiento del ser es su rasgo distintivo, la sustracción como rehúso será la modalidad del movimiento fundacional privilegiado –una forma del hundimiento en la grieta abisal del mundo–. Pensar en el saber del “olvido originario” conllevará pensar *al mismo tiempo* “el origen de lo noedor” (cf. GA 66, pp. 219-220).

El pensar según la “historia del ser” “es un preguntar abisoso, en el que ‘pregunta y pregunta’ se reconocen en la infranqueable quebrada en la que penden; quebrada que es el claro del mismo abismo [...]” (GA 66, p. 361). El riesgo

⁴ “Cuanto más alto es el saber acerca del velamiento, y cuanto más genuino el decir de él como tal, tanto más intacto permanece su poder ocultante. El decir poético del misterio es la negación” (Heidegger, 2010[1980], p. 111).

de lo inefable es constante⁵. Pero Heidegger propone una posible vía de acceso que implica un *salto* (cf. GA 65) del pensamiento, que nos arroja de lleno al carácter acontecencial y sustractivo del ser: “la meditación sobre la esencia del ser tiene que develar y mostrar [...] cómo a partir de la esencia del ser se descubre el origen de la nada y que en la a-bisimosidad del ser está suspendido el fundamento de los fundamentos” (GA 66, p. 267). Si “la nada es una velada noticia del ser”, la lógica del fundamento se verá horadada y destruida desde esta in-presencia del ser como (des)fundamento. Heidegger indica que la finitud del ser mienta “la abisimosidad del entretanto [*Inzwischen*]” en la que lo “noe-dor” no se da como carencia o límite, sino como distinción (cf. GA 66, p. 88). Así, “‘finitud’ del ser es ya una expresión repleta, que debiera conducir la meditación [...a mentar] la singularidad de la abisimosidad del ser como evento” (*ibid*)⁶.

Heidegger sostendrá que la manera que tiene el ser de “desocultarse” es mediante una mera “seña”, un apuntar señalante a lo abismal. La dificultad de pensar el ser sin referencia óptica se vuelve así patente, y es de algún modo la causa del “naufragio” heideggeriano a la hora de intentar decir al ser; al final, solo lo puede nombrar de pasada, apenas vislumbrándolo de reojo, expresándolo metafóricamente:

5 “Ningún ente es capaz de prestar al ser un fundamento porque el ser es el a-bismo, tan solo en el que la indigencia de todo infundado tiene su profundidad y la necesidad de toda fundación su cima. La filosofía pertenece al claro del abismo y solo a él, en tanto asume decir lo más simple y calmo: la palabra de la verdad del ser [...]” (Heidegger, 2006 [1997], p. 58).

6 “La estabilización del presenciarse es el concepto metafísico del ser; el salto a la ‘finitud’ significa un concebir la verdad del ser, en la que se aclara la esencia del ser desde su abismoso fundamento [...]. Antes bien, la mismidad del ser con la nada es el testimonio de que el ser *antes* de todo ente nunca puede ser algo ‘vano’, porque es el abismo del esenciarse de aquello en que se funda todo ente como tal. Pero el abismo no es ningún ‘absoluto’ –ente por sí separado y estable–, sino el evento-apropiador del venir, que por cierto no puede ser nombrado con el nombre de ‘finitud’ demasiado metafísicamente gravado, a no ser que el pensar y el re-flexionar se libere antes de las vías habituales de representación” (pp. 330-331). Tendremos que retener este rechazo de Heidegger de pensar el abismo como una estructura independiente de la apertura de la verdad, pues ahí estará la clave para una eventual respuesta a la crítica que Umberto Eco hace en *La estructura ausente* al supuesto estructuralismo ontológico.

... el ser es el a-bismo, la hendidura del aclarado entretanto [*Inzwischen*], cuyas “paredes” y caídas y elevaciones se mantienen ocultas [...] –el ser es el “fundamento”, como tal *ya rechazado*, porque como acaecimiento-apropiador es la auto-rehusante asignación a lo in-sostenido e in-defenso, porque ser solo esto significa (GA 66, p. 99).

La metáfora geológica alcanza aquí un límite último, que es también el límite de nuestro propio pensamiento representativo.

Heidegger dirá que “subsiste una referencia esencial originaria entre fundamento y *verdad*, pero *verdad* concebida como *aclarante ocultación*” (GA 65, p. 308). Así es que “el a-bismo [*Ab-grund*] es el esenciarse originario del fundamento”, porque “fundamento es la esencia de la verdad” (p. 379). Como ya sabemos, el pensador da una idea de la verdad muy distinta al concepto vulgar en que se la toma como algo “sujetado”, como una descendiente de las “valideces en sí”, o como “el grosero fluir y permanecer disponible de todas las opiniones” (p. 331); mucho menos es la verdad lo “evidente”. La verdad es el “centro abismal”, un espacio *chaosmótico*⁷ de sentido con referencias precisas (espacio-tiempo), “fundamento resistente para la fundación del ser-ahí [*Da-sein*] creativo” (*ibid.*). En una definición fragmentaria, anota el filósofo: “La verdad: fundamento como abismo. Fundamento: no de dónde, sino en donde como lo perteneciente⁸. Abismo: como espacio-tiempo de la contienda; la contienda como contienda de tierra y mundo” (p. 346). El centro de la lucha (centro por cierto perpetuamente desplazado) será aquella instancia que se llama *Dasein*; pero no ya *Dasein* como mera existencia *humana*, sino como una

⁷ Cf. Deleuze (1969).

⁸ Los entes poseen un fundamento, es decir, un “de dónde”, y en ese sentido es que puede establecerse un retroceso genético que dé cuenta de su “origen”; pero el ser, el fundamento, no posee fundamento previo, no posee un “de dónde”, pues en sí mismo es un punto “último” que es, en última instancia, espacio puro (“en-donde”).

estructura impersonal donde acontece enunciativamente la verdad del ser, donde esta *hace señas*.

El ser, la verdad, el acontecimiento remiten todos a un lugar –el “*ahí*” (Da)–, que es un espacio-tiempo, un “centro” deíctico definitorio que debe ser asumido como “entre”. El *Dasein* es ahora ese “entre” que se caracteriza por el rehúso previamente mencionado. El *Da* aparece como el claro originario, un claro abisal: “Abismo es el vacilante rehúso del fundamento. En el rehúso se abre el vacío originario, acaece el claro originario, pero al mismo tiempo el claro, para que se muestre en él la vacilación. El abismo es el primer esencial *aclarante-ocultamiento*, el esenciarse de la verdad” (p. 303). Es el acontecimiento (*Ereignis*) abisal el que instaura, a fin de cuentas, el régimen de inteligibilidad última para entes determinados en una época determinada⁹; pero su estructura lógica debe, forzosamente, mantenerse oculta –justamente para ser “efectiva”–. El acontecimiento no deja huella: él, en tanto ser/abismo, “*es*” la huella (*Spur*) que distinguimos con dificultad en el ente¹⁰.

El ser es entonces como llama Heidegger al “fundamento” semiótico sobre el que se construye todo sistema

⁹ “La esencia del evento-apropiador tiene que ser indicada para el primer saber de su nombramiento; ello puede suceder solo hasta el ‘lugar’ del pensar, a partir del cual el proyecto que se arroja deviene *posible* en tanto arrojado; *que* él acaezca, es obsequio del evento. La indicación de la esencia del evento trae el saber acerca de la esencia extasiante-aclaradora del ‘tiempo’ en el sentido del espacio-de-juego-temporal para la determinación de la entidad como tal, es decir, como presenciarse y estabilidad. El claro extasiante señala hacia algo, que nunca es representable como proceso de un ente y no obstante en su esenciarse excede a todo ente [...]. El extasiante claro indica solo el carácter a-bisoso del ser y el esenciarse del abismo” (GA 66, p. 309). Este “lugar” desde y en el que se piensa será el espacio del abismo como espacio de la producción de sentido.

¹⁰ “El evento hace salir al ente como tal, en tanto sin rastro [*Spurlos*] se rehúsa y así precisamente es, pero a la vez abandona al ente como reivindicación la denominación con el ser (que él ‘es’ y sea). Lo sin reivindicación, rastro, poder, difícilmente quiere ingresar en la representación, que solo conoce al ente; y cuando ella lo concede, tiene enseguida que valorarlo como lo débil y vano, de lo que se desprende aquello que distingue al ente como lo real (eficiente). El evento [...] aparece tan fácilmente como fugaz suplemento al ente, que este ni siquiera acepta, sino solo soporta como una sombra [...]” (GA 66, p. 203).

significativo; pero ese fondo está *a priori* (“ya”) rechazado, es el rechazo en la forma del *rehúso* –rehúso a ser representado ónticamente, rehúso a la identidad, rehúso a la presencia–. Este “auto-rehúso”, que se da inmanentemente *en sí mismo*, *asigna*; es decir, *produce signo* y con ello “sostén” y “defensa” para la permanencia de los entes como comprensibles. ¿Qué significa, a fin de cuentas, esta relación entre nada, abismo, ser y fundación? Esencialmente, que el ser no funda, sino que *se des-funda*; y en ese desfondamiento es que emerge el claro de la verdad, pues la condición de posibilidad de aparición (es decir, de inteligibilidad) del ente es el ocultamiento de la propia estructura significativa “fundante”. El abismo establece las condiciones necesarias para la fundación de sentido: en otras palabras, establece las fronteras de la “verdad del ser”. Veremos ahora cómo esto puede complementarse con una traducción de la dinámica del carácter trascendente de la verdad con el modelo semiótico de Peirce.

III

Recapitulemos. Heidegger, en un pensar paradójico, nos indica que “como a-bismo el ser ‘es’ la nada y sobre todo el fundamento. La nada es lo abismosamente *diferente* del ser, el anonadamiento de todo fundamento” (GA 66, p. 99). La nada no es mera negación del ente ni de la entidad; tampoco es “privación” del ser (al modo en que la piensa la escolástica), sino que es un obsequio, una donación, algo que el ser mismo *da* en tanto *se da*. ¿De qué manera está entonces efectivamente la nada en el origen de la semiosis como para ser “fundamento” del sentido histórico de los entes?

En su trabajo sobre los posibles vasos conductores entre Heidegger y Peirce, Brian Kemple establece una correlación entre el concepto heideggeriano de *Nichts* y la *Firstness* (‘primeridad’) peirciana. De manera muy similar a

la hermenéutica de la facticidad del filósofo alemán y su preocupación por el ámbito de la praxis existencial, la filosofía de Peirce se encuentra también totalmente volcada sobre lo práctico (cf. Colapietro [1995]). Esta preocupación común es lo que lo lleva a desarrollar una serie de categorías para pensar la acción común de los signos en su “vida” concreta; así, “la función principal de las categorías peircianas es heurística: guiar y urgir a los investigadores para que describan los fenómenos de la manera más inclusiva y acentuada posible para luego producir explicaciones del más poderoso y penetrante carácter” (Colapietro, 1995, p. 29). Incluso más: como señalará Martínez (2006), el objetivo de Peirce es “llevar más allá los mismos límites de la capacidad [de la inteligencia científica] por medio del desarrollo de un esquema conceptual formal que evite imponer límites que puedan concretarse como ‘realidad’ o que permanezcan como intocables” (Martínez, 2006, p. 299). Pero, así como Heidegger recurre a una armazón discursivo-poética para desplegar una ontología, Peirce expondrá su concepto triádico de la experiencia, internamente ligado a su esquema de la significación. Las categorías básicas de Peirce que sirven como marco explicatorio para comprender la realidad (y la semiosis) son la primeridad (*Firstness*), segundidad (*Secondness*) y terceridad (*Thirdness*); o, como Colapietro traduce, como “cualidad inmediata, oposición bruta y mediación ineliminable”, respectivamente (cf. Colapietro, 1995, p. 30). Estas categorías no son compartimentos cerrados sino niveles o estratos que pueden verse en la estructura triádica de la significación.

¿Cómo puede vincularse la nada con la primeridad (*Firstness*)? Vimos que fenomenológicamente la nada aparece como posibilidad virtual de sentido óntico, en tanto es “lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el *Dasein* humano” (cf. GA 9, p. 115). En otras palabras, la nada es la “pura” trascendencia por la que se desvela el sentido del ente en una verdad abierta. Pero es justamente por el hecho de que la nada “está patente en el fondo del

Dasein” que el ente puede llamarnos la atención, en tanto aparece como una extrañeza (¿una *Secondness*?). Ser y nada son “lo mismo”, en tanto (des)fundamento (*[ab]Ground*) de toda segundidad y terceridad. La experiencia de la primeridad (*Firstness*) “es la experiencia de la pura presencia perteneciente a la experiencia de un objeto como algo no contenido en los datos de los sentidos sino co-presente con este. De manera más general, la pura presencia de la categoría de *Firstness* es el modo de ser de la posibilidad”¹¹ (Kemple, 2019, p. 140). Esta modalidad “posible” del ser (que mejor cabría llamar “virtual”) permanece como trasfondo de toda relación concreta, actualizándose o “donándose” en su sustracción empírica. En la relectura que hace Kemple, el ser “se refiere más propiamente a la dinámica y por ende relacional actualización de la experiencia humana constituida a través de la estructura reveladora de no solo los entes humanos, sino de las cosas reveladas mismas, de manera que el sentido que existe en las cosas es experimentado como conocido por la mente” (p. 225). Pero no solo toda experiencia está mediada por signos, sino que además “la experiencia específicamente humana está mediada además por la *conciencia de los signos*” (*ibid.*). La cognición humana produce un *despliegue* o trascendencia; las ideas como experiencias de la primeridad no permanecen inertes, sino que estas “florece simultáneamente con conciencias de segundos y terceros, mientras que nuevas primeridades resplandecen en otros procesos de percepción consciente” (p. 248). Esta conciencia de signos supone pues una conciencia de primeridad, la cual es nombrada por Peirce “fundamento” (“Ground”, cf. EP 1.4), del cual las subsecuentes conciencias de segundos

¹¹ “Posibilidad, el modo de ser de la *Firstness*, es el embrión del ser. No es nada. No es existencia. No solo tenemos una inmediata adquisición de la *Firstness* en las cualidades de sentimientos y sensaciones, sino que también se la atribuimos a cosas. Consideramos que un trozo de hierro tiene una cualidad que no posee un trozo de bronce, que consiste en la siempre continua posibilidad de su ser atraído por un imán. Parece innegable que realmente hay posibilidades de este tipo y que, aunque no son existencias, no son nada. Son posibilidades, y nada más” (CP, pp. 2268-2269).

y terceros no pueden prescindir, por serles de algún modo *a priori*. Ahora bien, “mientras que Peirce restringe el uso de ‘fundamento’ al referente abstraído de una cualidad (un *First*), Heidegger extiende su sentido al rango completo que habilita la trascendencia cognitiva específicamente humana –es decir, la intencionalidad de la conciencia” (p. 241)–. En términos heideggerianos, podríamos decir que la primeridad produce una “aclarante ocultación” de la terceridad, la cual a su vez la vuelve *possible* como concepto puro de ser.

Este despliegue empírico se visualiza puntualmente en la estructura de la semiosis, cuya lógica triádica (y en última instancia trascendental) depende de alguna manera de la triple categorización de la experiencia: “las relaciones triádicas constituyen la acción de todo signo, y las categorías de la experiencia se encuentran debajo cada relación triádica –relación compuesta por terceridades [*Thirdness*] que median entre primeros [*Firsts*]”¹² (p. 225). En ese sentido, como acabamos de decir, no hay comunicación ni experiencia alguna sin la acción de los signos. Pero si bien parecería que el movimiento de la semiosis se inicia con la *Secondness* en tanto “conciencia” de un *First* que se me presenta delante como facticidad bruta, la *Firstness* se mantiene como condición de posibilidad estructural de que efectivamente algo se me manifieste o “venga a la presencia” como signo. Si bien la noción de primeridad en sí misma no desencadena directamente la semiosis, su cualidad inmediata y subjetiva puede ser considerada como un punto de partida para la generación de nuevas interpretaciones y significados en un proceso de semiosis que se extiende indefinidamente.

Ahora bien, ¿qué es, en este planteo, un signo? La definición de Peirce resume en gran parte la idea escolástica en la que se lo toma como “algo que está en lugar de algo para alguien”; en ese sentido, se dirige a alguien en tanto “crea en la mente de esa persona un signo equivalente, o incluso

¹² Es por esto por lo que Deely concebía a la semiosis como una “relación ontológica” (cf. 1990).

un signo más desarrollado” (cf. CP, p. 2228). Ese signo derivado del representamen es llamado interpretante, el cual puede (y suele) volverse a su vez representamen para otro interpretante derivado, y así sucesivamente. Dicho de otro modo, un signo no es una “cosa” en el sentido de un objeto o ente intramundano, sino más bien una función relacional entre un objeto, un representamen y un interpretante que resulta como una significación adherida como por añadidura. La semiosis es esta acción, este movimiento, este desplazamiento originario de la significación que, en últimos términos, se reduce a la producción de signos por otros signos, sobre el fondo de una serie de ideas que sirven como *Ground*: una infinita producción de elementos que toman el lugar de otros, que se apropian/expropian/transpropian una posición y un valor semántico determinados. El signo es un *lieu-tenant*¹³.

Y es en este punto donde, a mi entender, mejor confluyen las posiciones heideggerianas y peircianas, pues la semiosis funciona diferencialmente como una forma de rehusó, por una negación que produce una cierta forma de *positum*, como una instancia de sustracción y donación a la vez. El signo *no es* el objeto representado pero nos *arroja* a él, al mismo tiempo que nos *dona* una significación interpretante derivada: es una negatividad diferencial que crea nuevas posiciones diferenciales. Como sostiene Heidegger, la nada es pues un obsequio, una donación, algo que el ser mismo (en tanto estructura *sígnica*) *da* en tanto *se da* en su ocultación. Dijimos que la negación surge del rehusó como acaecer del ocultamiento; en ese sentido, el signo funciona de manera inicialmente negativa, pues la expropiación que produce es definida por el autor alemán como el fundamento esencial de la negación (cf. p. 269). Lo que esta figura expresa es el momento en que –para plantearlo en términos de Eco (cf. 2000 [1976], pp. 117-120) o Peirce–

¹³ Por ese motivo es que el hombre puede ser considerado el signo de la nada (cf. Heidegger [1929]).

un signo “interpreta” a otro signo, en una regresión (y no una progresión¹⁴) al infinito donde las posiciones/lugares en la estructura se “tienen” (*lugar-teniente...*), “prestan” y finalmente “a/expropian”. El movimiento de la expropiación quita y desplaza una posición X de la estructura hacia otro *lugar*, en un corrimiento que afecta tanto lo axiológico como lo ontológico; es, si se quiere, una modalidad de la *repetición* cuya ausencia o espacio vacío (la repetición como aquello que ocurre *entre* la diferencia –y viceversa–, cf. Deleuze [1968]) abre el lugar que otro “cuerpo” ocupa. Este “espacio” es isomorfo a la semiosis desplegada; y la semiosis es, virtualmente, infinita. Así lo expresa Peirce al referirse a la cadena de interpretantes:

El objeto de una representación no puede ser más que una representación de la cual la primera representación es el interpretante. Pero una infinita serie de representaciones, cada una representando aquella detrás suya, puede concebirse para tener en su límite un objeto absoluto. El sentido de una representación no puede ser otra cosa más que una representación. De hecho, no es más que la representación misma concebida como desvestida de sus ropas irrelevantes. Pero esta vestimenta nunca puede ser completamente arrancada del todo; solo se la cambia por algo más diáfano. Por lo que tenemos aquí una regresión infinita. En últimos términos, el interpretante no es nada más que otra representación a la cual se le ha pasado la antorcha de la verdad; y en tanto representación, tiene nuevamente su interpretante. He aquí otra serie infinita (CP, p. 1339).

A pesar de la enorme distancia, encontramos en este pasaje una gran cantidad de términos y expresiones que bien podrían pertenecer al lexicón heideggeriano,

¹⁴ Además de que así es expresado por los autores, si priorizamos el camino hacia “atrás” en vez de hacia “adelante” es porque este desandar se adecúa mejor al movimiento de la genealogía y la deconstrucción. Esto está expresado poéticamente en el enunciado heideggeriano sobre el “abrigo de la verdad” como un “retrocrecer [*Zurückwachsen*] en la reserva de la tierra” (GA 65, p. 391).

particularmente a la hora de pensar la verdad como desocultación. Pero lo más interesante de este fragmento es la imagen de, básicamente, un *strip-tease* semiótico: pero no un burdo desnudarse (*strip*), donde no queda resguardo o “reserva” para futuras mostraciones, sino justamente una provocación/juego/broma (*tease*) que nos arroja de lleno en el juego del mundo, nos in/ex-cita en lo más profundo de nuestra comprensión del ser dinamizando nuestra existencia interpretativa¹⁵. Transparencia opaca, que siempre podría mostrar más, pero que nunca termina de hacerlo¹⁶. El claro abierto por aquella luz que se pasa de interpretante a interpretante es siempre provisorio, siempre desplazado y corrido hacia un no-centro: una maratón eterna, donde el pasarse la antorcha no es más que un justificativo para correr y no detenerse jamás. Pero acceder a esta experiencia virtual es ciertamente dificultoso, y no puede hacerse más que desde la huella del movimiento semiótico vuelto actual. La dificultad de exponer teóricamente la producción del sentido exige el ingreso en un círculo hermenéutico (cf. *SuZ*), en cuyo retroceso ingresamos plenamente en la comprensión de la función semiótica. Así lo expresa Eco:

... el proceso de la semiosis ilimitada nos muestra cómo la significación, por medio de continuas modificaciones que remiten un signo hacia otro signo o cadenas de signos previos, circunscribe unidades culturales de un modo asintomático, sin siquiera dejar que podamos tocarlas directamente, aunque haciéndolas accesibles a través de otras unidades [...]. La semiosis se explica a sí misma por sí misma: esta continuidad circular es la condición normal de la significación e incluso

¹⁵ ¿Cómo pensar una eroticidad del *Sein*? Heidegger, ciertamente, no lo vislumbra. Quizá podamos encontrar una punta en esa dirección en *Geschlecht* de Derrida (cf. 1983).

¹⁶ Esa pura disposicionalidad del ser del ente es lo que de alguna manera acontece con la *Machenschaft*, donde todo está desnudo y dispuesto como *stock* para el uso y consumo arbitrario del hombre como Sujeto.

permite a los procesos comunicacionales utilizar signos para mencionar cosas y estados del mundo¹⁷ (Eco, 1979, p. 198).

Si pensamos esas unidades culturales como el sentido del ente¹⁸, vemos que es la estructura que constituye el “todo” de cadenas de signos (el mundo como totalidad significativa) la que efectivamente los “circunscribe” (bien podríamos decir produce o emplaza) sin dejar un rastro tangible de sí (“asintomáticamente”). Decir que la semiosis se explica a sí misma *desde* sí misma es lo mismo que afirmar que el ser, en su verdad, establece un campo de inmanencia¹⁹ sin punto externo y último de justificación; en otras palabras, el ser se dice y se piensa a sí mismo (es a lo que apunta la expresión “el habla habla”, cf. GA 12), y en su decir es que el *Dasein* se inserta para “representarse” estados del mundo. Pero, siempre según Eco, si para Peirce todo se mantiene en un nivel de signos que generan otros signos, para el pensador italiano a lo que esta remisionalidad perpetua apunta es a una forma de “campo semántico” total que “conecta a los signos entre sí”, lo que lo lleva a preguntarse por la existencia efectiva de un “campo semántico global” o si, más bien, “la estructura de la semiosis ilimitada debe concebirse de otro modo” (cf. Eco, 1976, pp. 115-116). Esa concepción será, para nosotros, la imagen de la verdad del ser como abismo,

17 “Siempre podemos dar cuenta de lo que estamos haciendo utilizando un signo, pero una vez más estaremos usando signos. Como resultado, ningún proceso signífico puede reducirse a sus signos involucrados; cada signo opera solo bajo un hábito que no puede hacerse explícito sin recurrir a una infinita serie de interpretantes” (Boler, 1964, p. 389).

18 Eco define la unidad cultural de la siguiente manera: “Diremos que el significado de un término (y, por lo tanto, el objeto que el término ‘denota’) es una UNIDAD CULTURAL. En todas las culturas una unidad cultural es simplemente algo que esa cultura ha definido como unidad distinta de otras” (Eco, 1976, pp.111-112). La semejanza con el valor del signo en el modelo saussureano es patente. Aquí simplemente agregaríamos que no es tanto la “cultura” la que define este valor posicional de los entes intramundanos, sino más bien la verdad del ser como *Ereignis*.

19 Inmanencia que responde al *Synechism* que plantea la “ontología” peirciana (cf. CP, pp. 1172, 4584; 6169, etc.).

como acontecimiento abisal, como horizonte desfondado de inteligibilidad, como espacio semiótico diferencial.

De este modo, como sostiene Derrida, la significación es un movimiento sin fin, un abismo abierto por la palabra (cf. Derrida, 1967, p. 333) en la que esta se arriesga constantemente a perderse a sí misma. La “estabilización del presenciarse” se ve imposibilitada o, más bien, siempre-puesta-en-amenaza por la infinita circularidad de la semiosis: no hay punto de llegada o partida fijos, sino siempre un estallar-hacia trascendente, en una diseminación rizomática de sentidos siempre provisorios. No hay suelo último, no hay fundamento, sino siempre des-fundamentación –*Ab-Gründung*–. De este modo, la estratificación que produce la paulatina sedimentación de sentidos generados por la semiosis se encuentra siempre dinamitada por un principio interno de deconstrucción: una fisuración (*Zerklüftung*), un agrietarse del ser que deja ver que, debajo de él, no hay fundamento alguno sino un infinito mantenerse-girando-sobre-el-abismo de la semiosis. Así como sucede con la verdad del ser que piensa Heidegger, también el modelo semiótico de Peirce se sostiene por este doble movimiento de donación/sustracción y mostración/ocultación. Lo que ambos autores nos muestran, aun en sus estilos y proyectos tan diferentes, es que en la praxis el sentido es siempre provisorio y que la verdad siempre puede ser otra. El ser, justamente por su sustracción/ocultamiento, siempre puede donarse en sentidos novedosos. La semiosis, en su “infinitud”, da cuenta de esta multiplicidad intensiva. La significación es, ella también y en última instancia, sin por qué: solo es posible en su rehúso de todo fundamento último, en su espaciarse como abismo.

Bibliografía

- Belloq, S. (2023). “La metáfora geológica en la pregunta heideggeriana por el fundamento”. *Studia Heideggeriana*, 12, 203-220.
- Bertorello, A. (2022). *Espacio de juego, explosión del sentido e iconicidad: un comentario híbrido al curso de Heidegger Preguntas fundamentales de la filosofía (1937-1938)*. Buenos Aires: Teseo.
- Boler, J. F. (1964). “Habits of Thought”. En Edward C. Moore y Richard S. Robin (eds.), *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Colapietro, V. M. (1995). “Immediacy, opposition and mediation: Peirce on irreducible aspects of the communicative process”. En Langsdorf, L. y Smith, A. (eds.), *Recovering pragmatism’s voice: the classical tradition, Rorty and the philosophy of communication*. Nueva York: State UNY Press.
- Deely, J. (1990). *Basics of Semiotics*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Deleuze, G. (2017 [1968]). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J. (1967a). *De la grammatologie*. París : Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1967b). *L’écriture et la différence*. París : Éditions du Seuil.
- Dosse, F. (2012 [1997]). *Histoire du structuralisme (t. 1 et 2)*. París : La Découverte.
- Eco, U. (1986 [1968]). *La estructura ausente* (trad. F. Serra Cantarell). Barcelona: Lumen.
- Eco, U. (1995). *The Role of the Reader. Explorations in the Semiotics of Texts*. Bloomington: Indiana University Press.
- Eco, U. (2000 [1976]). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.

- Heidegger, M. (2003 [1955-1956]). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal (GA 10).
- Heidegger, M. (2006 [1997]). *Meditación*. Buenos Aires: Biblos (GA 66).
- Heidegger, M. (2007). *Hitos*. Madrid: Alianza (GA 9).
- Heidegger, M. (2010 [1980]). *Los himnos de Hölderlin 'Germania' y 'El Rin'*. Buenos Aires: Biblos (GA 39).
- Heidegger, M. (2010b [1984]). *Caminos de Bosque [Holzwege (1935-1946)]*. Madrid: Alianza Editorial (GA 5).
- Heidegger, M. (2011 [1989]). *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos (GA 65).
- Heidegger, M. (2014 [1927]). *El ser y el tiempo* (trad. de Gaos, J.). Buenos Aires: FCE (GA 2).
- Kemple, B. (2019). *The Intersection of Semiotics and Phenomenology. Peirce and Heidegger in Dialogue*. Boston: W. de Gruyter – Mouton.
- Martínez, J. M. (2006). "Semiotic Phenomenology and Intercultural Communication Scholarship: Meeting the Challenge of Racial, Ethnic, and Cultural Difference". En *Western Journal of Communication*, 70(4), 292-310.
- Peirce, C. S. (1931-1966). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce (CP)*, ed. Charles Hartshorne, Paul Weiss y Arthur W. Burks, 8 vol. Cambridge (Massachusetts): Belknap.
- Serban, C. (2017). "La pensée de la fissuration de l'être (*Zerklüftung des Seyns*)". En Schnell *et al.*, *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*. S.d., Hermann.
- Sonesson, G. (2015). "Phenomenology meets Semiotics: Two Not So Very Strange Bedfellows at the End of their Cinderella Sleep". *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 3(1). ISSN 2281-9177.