



EL PARADIGMA SEMIÓTICO DE LA FILOSOFÍA EN EL CONTEXTO DEL DEBATE CONTEMPORÁNEO SOBRE EL GIRO REALISTA E ICÓNICO

The semiotic paradigm of philosophy in the context of the contemporary debate
on the realistic and iconic turn

Adrián Bertorello

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas;
Universidad Nacional de San Martín; Universidad de Buenos Aires, Argentina

adrianbertorello@gmail.com

Recibido: 05-05-2020

Aceptado: 05-06-2020

Adrián Bertorello es Doctor en Filosofía y Magister en Análisis del Discurso por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor Titular Regular de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Profesor Adjunto Regular de Introducción a la Filosofía en la carrera de filosofía de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Investigador “Independiente” de la Carrera de Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli” de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Investigador categoría I en la UBA del Programa de incentivos del Ministerio de Educación. Autor de los libros *El abismo del espejo. La estructura narrativa de la filosofía de Martin Heidegger* (2013, Edulp) y *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación* (2008, Ed. Biblos). Editor de *Studia Heideggeriana Vol. VII. “Tiempo y Espacio”* (2018, Ed. Teseo), *Studia Heideggeriana Vol III. “Heidegger y el problema del método de la filosofía”* (2014, Ed. Teseo) y de numerosos artículos y monografías en las que desarrolla una lectura semiótica del pensamiento de Heidegger.

Resumen

El trabajo tiene como propósito situar la descripción de la semiótica trascendental como paradigma de la filosofía primera en el contexto filosófico contemporáneo. Más precisamente en el marco de la discusión actual en torno al giro realista y giro icónico de la filosofía. Esta localización de la semiótica trascendental persigue la finalidad de reflexionar específicamente sobre un presupuesto de este paradigma: la mediación de los signos lingüísticos en la experiencia humana. Es decir, poner a prueba la afirmación fundamental de la semiótica trascendental de que el signo lingüístico es el concepto primario a partir del cual se construye una teoría semiótica. El trabajo presenta, en primer lugar, el modo cómo K.-O. Apel concibe el paradigma semiótico de la filosofía. En segundo lugar, expone los desafíos teóricos que le imponen la semiótica contemporánea, el giro icónico y realista de la filosofía. Y por último, como conclusión, señala los conceptos que la ontología de la obra de arte de Heidegger pueden ser provechosos para una ampliación del modelo semiótico.

Palabras clave: *Semiótica trascendental; Giro realista; Giro icónico; Apel.*

Abstract

The purpose of the article is to situate the description of transcendental semiotics as a paradigm of first philosophy in the contemporary philosophical context, more precisely within the framework of the current discussion about the realistic and iconic turn of philosophy. This location of transcendental semiotics pursues the aim of reflecting specifically on a presupposition of this paradigm: the mediation of linguistic signs in human experience. That is, to test the fundamental affirmation of transcendental semiotics that the linguistic sign is the primary concept from which a semiotic theory is constructed. The work presents, in the first place, the way in which K.-O. Apel conceives the semiotic paradigm of philosophy. Secondly, it exposes the theoretical challenges imposed on it by contemporary semiotics, the iconic and realistic turn of philosophy. And finally, as a conclusion, it points out the concepts that the ontology of Heidegger's work of art can be useful for an expansion of the semiotic model.

Keywords: *Transcendental semiotics; Realistic turn; Iconic turn; Apel.*

1. El paradigma de la semiótica trascendental en Apel y su recepción en la semiótica pragmática de H. Parret

No voy a detenerme demasiado en este punto porque se trata de temas que ya han sido muy trabajados en la bibliografía especializada. Sólo voy resaltar algunos aspectos principales de la argumentación de Apel. En un segundo momento, voy a referirme a la recepción que hizo Parret de las tesis apelianas.

1.1 La semiótica trascendental de Apel

El modelo de una semiótica trascendental surge como una reflexión sobre los presupuestos trascendentales de la moderna filosofía del lenguaje. Es decir, del proyecto semiótico establecido por Peirce, desarrollado por Morris y Carnap. Se trata de un paradigma de filosofía primera que pretende superar a los dos anteriores: al paradigma ontológico y al epistemológico.

Apel toma como punto de partida de su argumentación la definición de signo de Peirce, a saber, “un signo o representación es algo que está para alguien por algo en algún respecto o capacidad” (Apel, 2013, p. 62). La razón de esta elección se funda en dos razones. En primer lugar, en que nuestro vínculo cognoscitivo con el mundo siempre está mediado por “la significación intersubjetivamente válida del signo lingüístico” (Apel, 2013, p. 62). Y en segundo lugar, en que todo argumento sobre la validez del conocimiento es el mismo un signo tal como lo define Peirce y Morris.

Así entonces, el conocimiento y los argumentos sobre la validez del conocimiento se estructuran semióticamente en virtud de que se llevan a cabo en el medio de la noción triádica de signo. Por ello, se puede afirmar que el punto de partida de la semiótica trascendental es el concepto de signo. A partir de esta primera afirmación, Apel infiere la condición trascendental de la semiosis: la referencia del signo no es ella misma un objeto real, sino la condición de posibilidad para que algo se presente como objeto. (Apel, 2013, p. 65-66) La semiosis también implica que, en la referencia a objetos, haya al mismo tiempo una autorreferencia en la que el pronombre de primera persona del plural ocupa la función de sujeto trascendental. (Apel, 2013, p. 67)

Creo que esta brevísima referencia al modelo de la semiótica trascendental basta para situarla en el contexto de la discusión filosófica contemporánea. Sólo querría hacer una última precisión. Si bien la definición de signo de Peirce no alude necesariamente al lenguaje, ya que sólo da cuenta de la función semiótica como representación de algo para alguien, en la lectura de Apel hay una fuerte tendencia a identificar la semiosis con el lenguaje. Tal es así que habla indistintamente de semiosis y función lingüística. (Apel, 2013, p. 66) Esta es la razón por la que Apel se sitúa plenamente dentro del giro lingüístico de la filosofía.

1.2 La recepción de la semiótica trascendental en H. Parret¹

H. Parret asimila la caracterización de la semiótica como un paradigma de la filosofía primera en su libro de 1983 *Semiotics and Pragmatics*. Acepta la afirmación fundamental de que el paradigma semiótico es realmente una superación del ontológico y del epistemológico. Sin embargo, rechaza la condición trascendental de la semiótica. Describe la relación entre los tres términos del signo lingüístico como una relación dialéctica entre mundo e intérprete fundada en la mediación del signo lingüístico. (Parret, 1993, p. 26-27)

El argumento de Parret descansa en que el giro pragmático de la semiótica, que presupone una teoría del significado que está ligada al contexto y, correlativamente, una racionalidad discursivamente ligada, lleva consigo una detranscendentalización de la teoría. Todos los conceptos metateóricos pierden su condición *a priori* y tienen que ser leídos como reconstrucciones hechas a partir de teorías constituidas históricamente. La semiótica construye sus conceptos a partir de la discusión de de dos tradiciones históricas concretas: la semiótica de Peirce y la de Hjelmslev.²

¹ Esta parte del trabajo es una síntesis del punto 1 del capítulo 2 de mi libro *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. (Bertorello, 2008, p. 56-60)

² Este argumento muestra la diferencia en la noción de paradigma en Apel y en Parret. Mientras que para Apel el concepto de paradigma de filosofía primera responde más bien la noción weberiana de tipo ideal, para Parret hay una referencia explícita al concepto de paradigma de Kuhn y Foucault.

Sin embargo, el rechazo del estatuto trascendental de la semiótica en Parret no es tan claro como parece a primera vista. Por un lado, se puede leer esta afirmación taxativa sobre Apel:

Me haré cargo de la sucesión de Filosofías Primeras sugeridas por él, aunque no estoy de acuerdo con que se requiera la orientación trascendentalista que Apel ve como un aspecto básico para una definición adecuada de semiótica. (Parret, 1993, p. 24)

Pero, por otro, se puede ver en textos anteriores afirmaciones contradictorias con la que acabo de citar. En un texto publicado tres años antes, titulado “Pragmática filosófica y epistemología de la pragmática. Conocimiento y contextualidad” afirma:

La pragmática incorpora un cierto punto de vista *trascendental* sobre el lenguaje. Esta propone la reconstrucción del *a priori* de todo lenguaje en su plenitud, de la vida del discurso, de la actividad creadora de la facultad lingüística” (Parret, 1980, p. 43-44).

En realidad la contradicción se resuelve cuando se comprueba que lo que rechaza Parret es una determinada concepción del *a priori*. Parret distingue dos tipos de *a priori*: el *a priori* sustancial y el formal. El *a priori* sustancial reconstruye las condiciones de posibilidad del lenguaje sobre la base de una estructura de la realidad. El ejemplo más claro de esta posición es Chomsky quien funda su análisis del lenguaje en la estructura psico-biológica de la mente. De allí que el sistema de reglas gramaticales son una suerte de reflejo de reglas naturales. El *a priori* formal es, por su parte, una reconstrucción de las condiciones de posibilidad de las regularidades del discurso. La fijación de esas regularidades es lo que Parret denomina “estrategias” en oposición a “reglas” y “leyes”.

La razón por la cual en la cita de más arriba Parret rechaza el trascendentalismo de Apel radica en que, para él, el *a priori* de la semiótica trascendental es de corte sustancial. La comunidad ideal de la comunicación presupuesta en el lenguaje tiene un contenido sustantivo. Parret no justifica su crítica mediante un análisis detallado de la argumentación de Apel. Se limita simplemente a realizar la afirmación. Por ello, su lectura resulta, como mínimo, polémica. Sin embargo, es posible reconstruir mínimamente una premisa que podría justificar semejante afirmación. Esta premisa se basa en la distinción de Parret entre pragmatismo y pragmática. El primer concepto da cuenta de un programa filosófico que intenta dar una base antropológica a la pragmática

del lenguaje. El segundo, sólo describe una actitud frente al lenguaje que renuncia a desarrollar una antropología del lenguaje. Ciertamente esta distinción es muy débil desde el punto de vista argumentativo porque la actitud pragmática siempre lleva consigo una referencia a una teoría de la subjetividad explícita o implícita.

En rigor el problema del a priori de la comunidad ideal de comunicación plantea una dificultad que sólo voy a mencionar, a saber: ¿en qué consiste el estatuto ontológico de la idealidad frente a la facticidad histórica de la comunidad real de comunicación? ¿En qué se funda la esfera de la validez? ¿Cuál es el dominio en el que se mueve y, fundamentalmente, en qué consiste ese dominio? ¿En qué plano ontológico se funda la distinción entre lo ideal y lo real?

Más allá de estas diferencias sobre el estatuto trascendental del paradigma semiótico de la filosofía, podemos afirmar que tanto para Apel como para Parret se trata de un modelo que toma punto de partida el signo lingüístico para mediar entre el mundo y el intérprete. Para ambos autores, el paradigma semiótico se mueve claramente en los presupuestos del giro lingüístico de la filosofía.

2. El paradigma semiótico en el contexto de la discusión filosófica actual

En esta segunda parte de la exposición voy a confrontar el paradigma semiótico con dos problemáticas que aparecen en la situación filosófica actual. La finalidad que persigo es presentar dos desafíos que hoy se le presentan al modelo de la semiótica trascendental. El primero de ellos se puede localizar en el interior mismo del giro lingüístico de la filosofía. El problema que afronta el modelo semiótico tiene que ver con el punto de partida de su reflexión, es decir, con el concepto de signo. Pareciera que este punto de partida hoy resulta muy estrecho. Más bien lo que sucede es que se desplazó la noción de signo por el concepto holístico de espacio semiótico. El segundo desafío afecta más bien al marco general dentro del que se inscribe el modelo semiótico, a saber: el giro lingüístico. Desde finales de los ochenta con el surgimiento del giro icónico y desde el año 2006 con la irrupción del giro realista de la filosofía hay un intento

deliberado de poner en tela de juicio el carácter mediador del lenguaje como vía de acceso privilegiada para relacionarnos con la realidad.

La reconstrucción de estos dos desafíos no pretende declarar que, de acuerdo con la nueva situación filosófica, el paradigma semiótico resulta superado o invalidado. Más bien lo que intento mostrar es que es necesaria una revisión y ampliación del punto de partida de su reflexión.

2.1 Del signo al espacio semiótico

El desplazamiento del concepto de signo para el desarrollo teórico de una semiótica se puede documentar tanto en la semiótica cultural de Lotman como en el modelo greimasiano reelaborado por J. Fontanille. Se podría decir que ambos planteos dejan de lado el concepto de signo y lo sustituyen por la noción de espacio semiótico.

La razón de este desplazamiento radica en que se intenta hacer una descripción de la función semiótica desde una perspectiva holística. El signo lingüístico o el acto de habla en una situación dialógica concreta requieren de una ampliación para explicar su funcionamiento semiótico, necesita ser situado en un espacio semiótico más extenso y complejo. El lugar de nacimiento de función semiótica no está ni en el signo lingüístico, ni en la situación dialógica cara a cara sino, más bien, en un espacio de sentido que los incluye. Sacar al signo o al acto de habla de ese espacio puede ser considerado como una falacia abstractiva.

En el caso de Lotman el espacio semiótico originario es la semiosfera a la que caracteriza como “el gran sistema... fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis” (Lotman, 1996, p. 23). La introducción de este concepto tiene como finalidad superar el atomismo lingüístico. Lo primero no es ni el acto individual de comunicación, ni el signo considerado aisladamente. Lo primero es la semiosfera entendida como la mónada que posibilita todo proceso de comunicación y de producción de sentido. El punto de vista de la totalidad no lleva consigo una mirada uniforme; la semiosfera no es una totalidad indiferenciada. La irregularidad es su rasgo distintivo. La imagen que Lotman propone para expresar esta idea es la siguiente:

“Imaginémonos la sala de un museo en la que en las diferentes vitrinas estén expuestos objetos de diferentes siglos, inscripciones en lenguas conocidas y desconocidas, instrucciones para el desciframiento, un texto aclaratorio para la exposición redactado por metodólogos, esquemas de las rutas de las excursiones y reglas de conducta de los visitantes. Si colocamos allí, además, a los propios visitantes con su mundo semiótico, obtendremos algo que recordará un cuadro de la semiosfera” (Lotman, 1996, p. 30).

De esta imagen se sigue que la semiosfera describe un espacio irregular en el que la semiosis se produce cuando textos de muy diversa naturaleza se ponen en contacto. Se trata, por lo tanto, de un espacio híbrido en donde la función semiótica surge por la relación de lejanía y cercanía que tienen los textos.

En el caso de Fontanille el concepto que cumple la función de espacio semiótico es el de función semiótica. Se llama función semiótica al operador que vincula el significante con el significado. Cuando la semiótica se interroga por esta función, aparece necesariamente el problema del cuerpo. La corporalidad es la sede, vector u operador de la semiosis. Esto significa que el cuerpo es la instancia que legitima, funda y garantiza la reunión del plano del contenido con el plano de la expresión. De allí que se pueda decir que el cuerpo es un conjunto significante.

De la introducción del cuerpo en la semiótica como función semiótica se sigue un abandono de la noción de signo como unidad mínima de análisis. Junto con ello se abandona también la tarea de una clasificación de signos. En lugar del signo emerge el discurso. El discurso expresa un punto de vista de análisis que no se ciñe al producto lingüístico, sino que se instala en la perspectiva de la producción o, lo que es lo mismo, la enunciación. El cuerpo es la instancia de la enunciación que reúne el plano de la expresión y el plano del contenido. Cada uno de estos planos da lugar a una semiótica diferente. El plano de la expresión da cuenta del mundo exterior. El plano del contenido alude al mundo interior. El cuerpo reúne el universo sensible exterior e interior. Es un operador pone en primer plano el problema epistemológico del límite, de la frontera entre ambos universos.

“Desde que la perspectiva del signo es abandonada, es la de los lenguajes, tales como aparecen en los discursos, la que toma su lugar. Un lenguaje es la puesta en relación de, al menos, dos dimensiones llamadas plano de la expresión y plano del contenido, y que

corresponden respectivamente a eso que hemos designado hasta el presente por «mundo exterior» y «mundo interior» (...) La frontera entre el «interior» y el «exterior» no está dada de antemano, no es la frontera de la «conciencia» sino simplemente la que un sujeto pone en juego cada vez que otorga una significación a un acontecimiento o a un objeto (...) Esta frontera no es toda cosa que la posición que el sujeto de la percepción se atribuye en el mundo cuando se esfuerza por desprender su sentido (...) La posición de la frontera, por definición, depende de la posición de un cuerpo que se desplaza” (Fontanille, 2006, p. 33-34).

2.2 Lenguaje, imagen y realidad

El segundo desafío que la situación filosófica actual le plantea al paradigma semiótico de la filosofía tiene que ver con la dimensión referencial del signo lingüístico o el acto de habla considerado de manera aislada. El giro lingüístico de la filosofía, tanto en la tradición que se remonta a Heidegger como a la que se remite a Wittgenstein, sostiene una teoría indirecta de la referencia. La identificación de una entidad extralingüística solo es posible en el medio del lenguaje. Hay un espacio de sentido que tiene un estatuto trascendental y que funge como vía de acceso a la realidad. Tanto el giro icónico como el giro realista de la filosofía plantean la necesidad de ampliar el papel mediador del lenguaje como vía de acceso a la realidad.

Comienzo por el giro realista ya que su posición filosófica es mucho más fácil de poner en duda. Cuando hablo de un giro realista de la filosofía me estoy refiriendo a la corriente que surge en el año 2006 con la publicación del libro de Quentin Meillassoux *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Esta nueva orientación recibió el nombre de realismo especulativo. Junto con Meillassoux están también G. Harman y Marcus Gabriel.

Voy a ejemplificar este nuevo realismo centrándome en las posiciones de Meillassoux y de Harman. A pesar de sus diferencias en la argumentación, el vocabulario y en las tradiciones de pensamiento a las que se remiten, ambos autores comparten una misma sensación de hartazgo ante el giro lingüístico de la filosofía. El lenguaje ya no puede ser considerado el medio universal de nuestro vínculo con la realidad. El lenguaje ya no es visto como una posibilidad que permite resolver el problema de nuestro vínculo con el

mundo. El lenguaje aparece, más bien, como un límite o un impedimento para acceder a la realidad. Se vuelve como una cárcel que desfigura la realidad misma.

En el caso de Meillassoux esta crítica al giro lingüístico se lleva a cabo como una crítica al correlacionismo:

“Por «correlación» entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a algunos de estos términos tomados aisladamente. En lo sucesivo denominaremos correlacionismo a toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida. De allí en más se hace posible decir que toda filosofía que no se pretenda un realismo ingenuo se ha convertido en una variante del correlacionismo (...) Después de Kant, y desde Kant, desempatar a dos filósofos rivales ya no resulta de preguntarse cuál piensa la verdadera sustancialidad sino preguntarse cuál piensa la correlación más originaria. ¿Es el pensador de la correlación sujeto-objeto, del correlato noético-noemático, de la correlación lenguaje-referencia? La pregunta ya no es ¿cuál es el sustrato justo? Sino ¿cuál es el justo correlato?” (Meillassoux, 2006, p. 29-30).

En el caso de Harman su posición ante el giro lingüístico se centra en la crítica al concepto fenomenológico de acceso:

“La prueba de la sofisticación filosófica es mostrar desprecio frente a todo lo que se encuentre más allá de los límites del acceso humano. A la larga, sólo los materialistas reaccionarios defienden la noción de la existencia de cosas en sí discretas. La tarea de un pensador que se precie es mantenerse dentro de los confines de la esfera humana y ver toda la realidad como algo entrelazado de manera holística. Este es el caso de Heidegger y todo el posmodernismo, es el caso también de Bergson y de la mayor parte de los filósofos analíticos cocinados en el molde de Quine (...) No es verdad que yo tenga un acceso más íntimo al lenguaje o a la conciencia o las condiciones de los actos de habla que el acceso que tengo a un montón de piedras (...) El hecho empírico de que pueda conocer mis pensamientos más secretos mejor que el centro de un melón sin cortar no le da un privilegio ontológico al pensamiento o al lenguaje. Tenemos que dejar la pose de rasgarnos las vestiduras con la cuestión de la inaccesibilidad del referente” (Harman, 2015, p. 61-62).

Tal como se puede apreciar en estas dos citas, el realismo especulativo añora una realidad en sí, absoluta, que se muestra por fuera de cualquier versión de la correlación. El referente no requiere de la mediación del lenguaje para mostrarse. De esta manera, el realismo especulativo es el intento de restauración del paradigma ontológico de la filosofía a partir de un rechazo explícito de todo punto de vista trascendental.

Ante semejante postura resulta muy ilustrativa la estrategia argumentativa de Alessandro Ferrara cuando se refiere a los que rechazan el giro lingüístico de la filosofía.

El que niega la mediación del lenguaje tiene la carga de la prueba. Debe mostrar con argumentos convincentes en qué consiste un conocimiento del mundo que esté más allá del lenguaje, por fuera de la correlación o de la vía de acceso. (Ferrara, 2008, p. 25ss.)

El giro icónico de la filosofía (fundamentalmente en el pensamiento de G. Boehm y de H. Bredekamp) tiene también una posición crítica ante el giro lingüístico. Sin embargo, no pretende renunciar al concepto de mediación. Más bien, se trata de una ampliación del espacio de sentido tanto en su dimensión referencial como en la performativa.

El libro de G. Boehm, *Wie Bilder Sinn erzeugen* (2007), da cuenta claramente de que los íconos se mueven dentro del espacio de sentido. Las imágenes describen una esfera de la experiencia cuya lógica no puede reducirse a la del lenguaje. Los íconos no tienen una estructura proposicional, razón por la cual, no pueden ser abordados suficientemente desde un punto de vista lingüístico. La afirmación de esta lógica de las imágenes no quiere decir que entre íconos y lenguaje haya una heterogeneidad total. Tan sólo pretende mostrar que hay una región del espacio del sentido que está más allá del lenguaje.

“Su sentido [el de las imágenes] no es predicativo y no le precede ningún logos lingüístico, y sobre dicho sentido se incorporan todos los discursos lingüísticos, las iconologías o las interpretaciones necesarias. Las imágenes no conforman un ámbito cerrado, pero su cultura se nutre del hecho de que, frente al murmullo incesante de los discursos y frente al ruido generado por los debates, afirman la extrañeza que las habita, su denso silencio y su plenitud plástica. Más allá del lenguaje existen poderosos espacios de sentido, insospechados espacios de visualidad, de tonalidad, de gestos, de mímica y de movimiento, que no necesitan ser mejorados o justificados a posteriori por la palabra” (Boehm, 2007, p. 52-53).

Ahora bien, el espacio de sentido icónico no sólo plantea el desafío de una referencia no lingüística, sino también el de una performatividad. Quien desarrolló este aspecto de las imágenes fue H. Bredekamp en su libro del 2010 *Der Bildakt*. Las imágenes son portadoras de una fuerza, que Bredekamp categoriza como *enérgeia*, cuya eficacia consiste en poner algo ante los ojos. Un ejemplo muy conocido de este poder performativo de las imágenes es el de la conferencia de prensa que Colin Powell dio en la sala de reuniones del consejo de seguridad en Naciones Unidas en febrero de 2003

cuando se desarrollaba la guerra de Irak. En la sala colgaba una copia del Guernica de Picasso. Por expreso pedido del gobierno americano se cubrió el cuadro con una tela porque “no resultaba el fondo adecuado para las declaraciones oficiales en los medios” (citado por García Varas, 2013, p. 12). Esta decisión del gobierno americano revela claramente que las imágenes son fuerzas activas que llevan a cabo acciones. Se trata de *imágenes agentes*. (Bredekamp, 2017, p. 30ss.) que tienen que ser controladas porque sus acciones no son inocuas e indiferentes.

3. Conclusión: el posible sentido de una ampliación del paradigma semiótico de la filosofía

La intención de este trabajo fue mostrar dos desafíos que la discusión filosófica actual le plantea al paradigma semiótico de la filosofía. Ambos tienen como meta principal la ampliación del modelo semiótico. Por un lado, mediante la incorporación de la noción de espacio semiótico entendido como un punto de vista holístico que reemplaza la noción de signo lingüístico. Y por otro lado, mediante la incorporación de la problemática de la referencia y performatividad icónica al interior del espacio de sentido.

El trabajo sólo se limitó a mostrar el problema y no a desarrollarlo de manera conceptual y sistemática. Una manera posible de llevar a cabo esta tarea es tomar a la ontología de la obra de arte expuesta en el tratado *Der Ursprung des Kunstwerkes* de Heidegger como modelo de espacio semiótico que pone en circulación tres lógicas distintas: la lógica de la realidad, la de las imágenes y la del discurso.

Querría finalizar este trabajo indicando someramente las ideas directrices que habilitan una interpretación del *Kunst-Abhandlung* como una ampliación del paradigma semiótico. Sólo voy indicar cómo aparece en *Der Ursprung des Kunstwerkes* el problema de la espacialidad, del referente, y el de la imagen. Dejo de lado el problema del lenguaje ya que este tema es el más conocido por la discusión especializada y, además, porque aparece explícitamente en el texto cuando Heidegger afirma que la obra de arte como espacio de juego es el decir proyectante de la poetizar. (Heidegger, 1994, p. 61)

La primera idea que querría destacar radica en la concepción de la obra de arte como un espacio en el que hombre se encuentra a sí mismo y se vincula con las cosas. Hay un pasaje en donde Heidegger afirma lo siguiente:

“El ente sólo puede ser si está adentro y fuera de lo despejado³ de este claro⁴. Sólo este claro dona y garantiza a nosotros, hombres, un tránsito⁵ hacia el ente que no somos nosotros mismos y un acceso⁶ al ente que somos nosotros mismos. Gracias a este claro el ente está desoculto en una cierta y cambiante medida. Sin embargo, el ente mismo puede estar *oculto* sólo en el espacio de juego⁷ de lo despejado” (Heidegger, 1994, p. 40; destacado en el original).

Este texto no tiene ninguna referencia explícita a la obra de arte. Sin embargo, la presupone. En efecto, el marco argumentativo al que pertenece este pasaje es la concepción de la esencia de la obra de arte como puesta en obra de la verdad. En la obra de arte se pone en acto un espacio de manifestación al que todo ente hace referencia para poder hacerse visible. Este espacio es la verdad entendida como el claro o la luz⁸ que, al mismo tiempo, ilumina y oculta el ente.

Lo interesante del texto es que la obra de arte se presenta como el espacio que instituye el claro. Este espacio tiene una frontera que distingue el interior del exterior, el adentro del afuera. De hecho, la primera oración del texto afirma que el ser del ente, es decir, su sentido, se da en la medida en que el ente está situado en su interior y al mismo tiempo remitido a su exterior. Es decir, el perímetro que constituye la frontera de la obra es un espacio de mediación que divide lo externo y lo interno. Esta diferencia espacial es la que instituye la inteligibilidad de algo o, dicho de modo más literal, es la que constituye el ser de un ente.

No sólo el ente adquiere sentido al situarse en ese espacio, sino que el claro que se pone en acto en la obra de arte se presenta como una instancia que le permite al hombre

³ Das Gelichtete.

⁴ Lichtung.

⁵ Durchgang.

⁶ Zugang.

⁷ Spielraum. Otras referencias a este concepto aparecen en los siguientes pasajes: Heidegger (1994, p. 49 y p. 61).

⁸ Lichtung.

hacer la transición hacia todo aquello que no es él mismo y, al mismo tiempo, acceder a sí mismo. La obra de arte puede ser descrita como un territorio que posibilita el encuentro del hombre con las cosas y consigo mismo.

Tal como pretende el realismo especulativo, la idea de acceso y de tránsito, es decir, de un campo de manifestación, no se atribuye a una figura antropológica⁹, sino que se le imputa a un objeto destacado: la obra de arte. Claramente hay un desplazamiento de la fenomenalidad. Es la peculiar estructura ontológica de un ente la que permite tanto el acceso a sí mismo como la referencialidad (tránsito hacia las cosas).

La segunda idea que querría enfatizar es la referencia de la estructura ontológica de la obra a lo que podría llamarse un acto icónico. Este es el aspecto menos evidente de *Der Ursprung des Kunstwerkes*¹⁰. Heidegger da cuenta de este aspecto en la nota a de la edición de *Reclam* de 1960. Aquí afirma:

“Arte: el traer-delante-desde¹¹ del claro del autoocultarse, empleado en el Ereignis, -ocultar en la configuración”¹² (*Sprache und Heimat* [en] *Aus der Erfahrung des Denkens*. (Heidegger, 2002, nota a)

El concepto de „traer-delante-desde”¹³ da cuenta de que la obra de arte tiene que ser concebida como una producción originaria. La obra de arte hace algo, produce algo. El correlato de la producción no es otra cosa que el claro. Lo más interesante de esta brevísima descripción es que Heidegger designa con otro nombre el proceso de producción y el producto. A la producción originaria descrita literalmente como un “traer-delante-desde” la denomina como un formar¹⁴. Y al resultado de este proceso de formación lo llama la configuración¹⁵ o figura¹⁶. Así entonces, el arte se constituye como un acto configurador cuyo correlato es una configuración. La mutua pertenencia entre

⁹ Como puede ser el Dasein.

¹⁰ Para un desarrollo más extenso de estas problemáticas remito a los excelentes trabajos de R. Rubio (2010, 2013).

¹¹ Her-vor-bringen.

¹² Ge-Bild.

¹³ Her-vor-bringen.

¹⁴ Bilden.

¹⁵ Gebilde.

¹⁶ Bild.

producción y producto describe el claro o espacio de fenomenalidad. A esto, lo llama Heidegger el ícono originario:

“ ‘formar’¹⁷ proviene del verbo «pilon» en antiguo alto alemán, que significa impeler¹⁸, empujar¹⁹, empujar hacia adelante²⁰. Formar es traer-delante-desde²¹, a saber: delante en lo desoculto y manifiesto, desde lo oculto y autoocultante. Lo traído-delante en este sentido, es decir, lo formado es la configuración²². En tanto aparece y con ello luce, ofrece éste un aspecto y es, como configuración, la figura²³ originaria. Toda copia e imitación es figura en un sentido derivado. Esto se encuentra ya en el sustantivo latino imago, del cual procede imitari -imitar, formar posteriormente-. La palabra ícono, que proviene del griego, tiene en cambio un sentido más profundo. Procede del verbo eiko, que significa: retroceder ante algo y así dejarlo advenir y con ello dejarlo aparecer. La figura²⁴ pertenece originariamente al traer-delante, y no al revés” (Heidegger, 2002, p. 171ss.)²⁵.

Estas reflexiones finales sólo pretenden indicar someramente algunos conceptos de la ontología de la obra de arte que pueden servir como punto de partida para una ampliación del paradigma semiótico de la filosofía.

Referencias

- Apel, K-O. (2013). *Paradigmas de filosofía primera*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bertorello, A. (2008). *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Buenos Aires: Biblos.
- Boehm, G. (2017). Jenseits der Sprache? Anmerkungen zur Logik der Bilder. En G. Boehm. *Wie Bilder Sinn erzeugen* (págs. 34-53). Berlin: Berlin University Press.
- Bredenkamp, H. (2010). *Der Bildakt*. Berlin: Klaus Wagenbach.
- Harman, G. (2015). Bruno Latour: el señor de las redes. En G. Harman. *Hacia el realismo especulativo* (págs. 39-69). Buenos Aires. Caja Negra Editora.
- Heidegger, M. (1994). Der Ursprung des Kunstwerkes. En M. Heidegger. *Holzwege* (págs. 1-74). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

¹⁷ Bilden.

¹⁸ Stoßen.

¹⁹ Treiben.

²⁰ Hervortreiben.

²¹ Her-vor-bringen.

²² Ge-Bild.

²³ Bild.

²⁴ Bild.

²⁵ Cito la traducción de Roberto Rubio (2013, p. 21-22).

- Heidegger, M. (2002). Heimat und Sprache. En M. Heidegger. *Aus der Erfahrung des Denkens* (págs. 155-180). Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- Ferrara, A. (2008). *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*. Barcelona: Gedisa.
- García Varas, A. (2013). Imágenes con poder: representaciones de la guerra. Referencia, sentido y actos de imagen. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 50, 11-29.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Parret, H. (1993). *Semiótica y Pragmática*. Buenos Aires: Edicial.
- Parret, H. (1980). Pragmatique philosophique et epistemologie de la pragmatique. Connaissance et Contextualite. En H. Parret (Comp.). *Le Langage en Contexte. Etudes philosophiques et linguistiques de pragmatique* (págs. 7-190). Amsterdam: John Benjamins.
- Rubio, R. (2013). La rehabilitación ontológica de la imagen: Heidegger lector de Kant. *Ektasis: revista de fenomenología y hermenéutica*, 2(2), 12-27.
- Rubio, R. (2010). Figura (Bild) y formar configurador (bilden) como conceptos conductores de la transición de Heidegger después de Ser y Tiempo. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, 12(1), 81-98.