



SENTIDO, SIGNIFICACIÓN, CUERPO Y PASIONES.

*Una lectura semiótica de la fenomenología hermenéutica
de Martin Heidegger*

Adrián Bertorello

e-mail: adrianbertorello@gmail.com

Resumen

En el siguiente trabajo me propongo dos objetivos. En primer lugar, intentaré poner en relación el lugar que ocupa el cuerpo en la teoría semiótica de la escuela greimasiana y en la fenomenología hermenéutica de M. Heidegger. La idea que voy a desarrollar radica en que el cuerpo en ambas teorías se concibe como el lugar de producción de la significación, es decir, como un mecanismo de frontera. En segundo lugar, intentaré explicitar el componente pasional del sentido a partir de una lectura semiótica de la tesis de *Sein und Zeit* sobre la relación entre comprender y estados de ánimo. La tesis que intentaré justificar se puede resumir de la siguiente manera: la diferencia semántica entre la disposición afectiva y la comprensión radica en que el sentido inherente a la afectividad es del orden de lo continuo. En cambio el sentido de la comprensión es del orden de lo discreto.

Palabras clave: Heidegger, sentido, cuerpo, pasiones.

Abstract

In the following work I propose two objectives. First, I will try to relate the place that the body has in the semiotic theory of the Greimasian school and in the

hermeneutic phenomenology of M. Heidegger. The idea I am going to develop is that the body in both theories is conceived as the place of production of meaning, that is, as a border mechanism. Secondly, I will try to explain the passionate component of meaning through a semiotic reading of *Sein und Zeit's* thesis on the relationship between understanding and moods. The thesis that I will try to justify can be summarized as follows: the semantic difference between the affective disposition and the understanding lies in the fact that the inherent sense of affectivity is of the order of the continuous. On the other hand, the sense of understanding is of the order of the discreet.

Keywords: Heidegger, meaning, body, passions.

Original recibido / submitted: 08/2017

aceptado/accepted: 09/2017

En el siguiente trabajo me propongo dos objetivos. En primer lugar, intentaré poner en relación el lugar que ocupa el cuerpo en la teoría semiótica de la escuela greimasiana y en la fenomenología hermenéutica de M. Heidegger. La idea que voy a desarrollar radica en que el cuerpo en ambas teorías se concibe como el lugar de producción de la significación, es decir, como un mecanismo de frontera. La corporalidad implica un límite móvil, variable. Este límite que separa y une espacios heterogéneos designa la primera articulación del sentido. En segundo lugar, intentaré explicitar el componente pasional del sentido a partir de una lectura semiótica de la tesis de *Sein und Zeit* sobre la relación entre comprender y estados de ánimo. La tesis que intentaré justificar se puede resumir de la siguiente manera: la diferencia semántica entre la disposición afectiva y la comprensión radica en que el sentido inherente a la afectividad es del orden de lo continuo. En cambio el sentido de la comprensión es del orden de lo discreto.

En este sucinto esbozo del problema hice una distinción implícita entre sentido y significación. Tanto la semiótica como la fenomenología hermenéutica diferencian explícitamente estos conceptos. En efecto, en Heidegger el sentido designa las condiciones de la comprensión, aquello que hace posible la significación (*Bedeutung*), es decir, da cuenta de la articulación explícita del sentido. En semiótica, por su parte, el concepto de sentido tiene dos significados. En primer lugar, da cuenta de la orientación global, del marco referencial, en el que se sitúa un determinado acontecimiento y desde el cual gana una orientación. En segundo lugar, el concepto de sentido alude a una “sustancia amorfa”, es decir, a una materialidad que tiene que ser articulada. Con respecto al concepto de significación, la semiótica designa con esta noción los distintos tipos de diferencias que se pueden trazar dentro de la sustancia del sentido (oposiciones, polarizaciones, jerarquías, grados, etc.).

Es posible trazar un paralelismo entre ambas concepciones del sentido y la significación. Tienen en común que el sentido expresa un punto de vista holístico, es una orientación, una dirección y, además, tiene el estatuto modal de la virtualidad. La significación, por su parte, actualiza esa virtualidad estableciendo

diferencias de unidades discretas mediante polarizaciones, oposiciones, grados, etc.

El trabajo tiene tres partes. En la primera hago una reconstrucción de las relaciones entre cuerpo y significación en la semiótica. En la segunda intentaré leer algunos pasajes donde Heidegger se refiere al problema del cuerpo a la luz del modo en que la semiótica entiende la relación entre cuerpo y significación. Por último, abordaré las relaciones entre el sentido de la comprensión y el de los estados de ánimo.

1. Cuerpo y significación en semiótica

La primera aclaración concierne al concepto de semiótica. Con este concepto me refiero a la teoría del sentido desarrollada por A. Greimas. Este modelo semiótico tiene su origen en la lingüística de Hjelmslev. Es una teoría del sentido, es decir, de las condiciones de producción del sentido que tuvo dos fases de elaboración. En la primera fase (entre los años 1960-1970) se lleva a cabo una concepción del sentido que toma como punto de partida la lógica de la acción humana. De allí se extrajo la consecuencia que el sentido es eminentemente narrativo. En la segunda fase (década del ochenta) Greimas junto con Fontanille reformularon la totalidad del edificio teórico del sentido al incorporar la dimensión afectiva, pasional de la vida humana. Aparece la semiótica de las pasiones, es decir, el cuerpo irrumpe como concepto fundamental de la producción del sentido.

El giro pasional de la semiótica, que pone en el centro de la discusión sobre el sentido la noción de cuerpo, surge cuando aparece en primer plano “la función semiótica” como un problema teórico fundamental. La teoría semiótica que parte de la noción de signo de Saussure no dispone de una perspectiva que le permita pensar la función semiótica. En efecto, la relación entre significante y significado en el signo es una relación lógica. La presuposición recíproca que se da entre significante y significado expresa el punto de vista lógico. Este modo lógico de entender el vínculo entre ambos componentes del signo surge porque se considera el lenguaje instituido. La definición saussuriana de signo pasa por alto el “operador” que pone en relación el plano de la expresión y el plano del contenido.

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 significante 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. En efecto, la idea de que es el cuerpo la instancia semiótica fundamental hace que la frontera no sea rígida, sino que esté desplazando y negociando continuamente ya que depende de la toma de posición del cuerpo. J. Fontanille ejemplifica esta idea de la siguiente manera: los distintos colores de una fruta (plano de la expresión) pueden ser puestos en correlación con los distintos grados de madurez (plano del contenido). Pero a su vez los distintos grados de madurez (plano de la expresión) pueden ser correlacionados con las distintas fases del tiempo (plano del contenido).

2. Cuerpo y significación en la fenomenología hermenéutica de M. Heidegger

Es sabido que Heidegger no se ocupa expresamente el problema del cuerpo. Sólo hay una serie de alusiones esporádicas a lo largo de su obra. El lugar donde hay una referencia un poco más extensa son los seminarios de Zollikon. En este punto intentaré mostrar que en estas referencias marginales se puede advertir una concepción del mismo que claramente se puede interpretar como un

operador que reúne en sí el plano de la expresión con el plano del contenido. Para ser más preciso el cuerpo en Heidegger se presenta como un mecanismo de frontera en el mismo sentido que este concepto tiene en la teoría semiótica.

Una primera referencia a esta función mediadora del cuerpo está en la lección de verano de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*. Aquí hay una breve alusión a la función mediadora de la corporalidad. El contexto donde aparece es la discusión sobre el origen del lenguaje. O bien el lenguaje nace como una expresión de los sonidos de la afectividad (dolor, angustia, temor). O bien, el lenguaje surge por imitación fonética, por copia de sonidos de una realidad previamente dada. Heidegger rechaza ambas teorías. El lenguaje proviene de la mediación de un Dasein “que está codeterminado por un cuerpo humano (*Leiblichkeit*)” (GA 20: 288). El sentido de esta tesis es que el lenguaje presupone una instancia de enunciación que, en el caso de la filosofía de Heidegger, no es otra cosa que el Dasein. Esta instancia es corporal aunque en el texto no quede explicitado que entiende Heidegger por “*Leib*”.

En *Sein und Zeit* es el Dasein el que ocupa la función de operador que reúne el plano de la expresión y el plano del contenido. El Dasein es un “entre” en el que se pueden distinguir los tres rasgos del modo en que la semiótica concibe al cuerpo como operador. Más arriba, señale que el cuerpo se presenta como un mecanismo de frontera que reúne el mundo exterior (plano de la expresión) y el mundo interno (plano del contenido). Esto se puede decir de otra manera: el cuerpo es una envoltura que reúne en sí dos macrosemióticas. La macrosemiótica del mundo natural (plano de la expresión) y la macrosemiótica de las lenguas naturales.

El cuerpo como envoltura que reúne estas dos macrosemióticas es el cuerpo propio. La significación es la función del cuerpo propio que instituye un vínculo de identidad y diferencia éntrelas dos macrosemióticas. Esta función aparece en *Sein und Zeit* en la descripción del ser del Dasein como existencia (*Existenz*). En efecto, el ser del Dasein es una relación consigo mismo. El plano del contenido, entendido como una macrosemiótica de las lenguas naturales, corresponde al concepto de mundo (*Bedeutungsganzheit*). Se lo puede llamar una semiótica de las lenguas naturales en la medida en que las lenguas se edifican sobre las significaciones: “A las significaciones les brotan las palabras” (SuZ: 161). El plano de la expresión como una semiótica del mundo natural (es

decir, como los conjuntos significantes sensibles que vehiculizan el contenido) no es un tema desarrollado en *Sein und Zeit*. La razón de esta ausencia se debe a la primacía del contenido, de la significación, por sobre la articulación fonética.

En la lección del semestre de verano de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* afirma: “Los sonidos no reciben significación, sino al revés, las significaciones se expresan en sonidos” (GA 20: 287). A pesar de la falta de desarrollo de una macrosemiótica del mundo natural se puede advertir algunos indicios en esa dirección en el análisis de la disposición afectiva. La sensibilidad como facultad receptiva se funda en la disposición afectiva que abre la orientación intencional al mundo.

En *Sein und Zeit* el operador de la significación es claramente el Dasein. El cuerpo no tiene un lugar destacado. Heidegger se refiere a él sólo en el marco de la espacialidad. Es en los Seminarios de Zollikon donde se puede encontrar un mayor desarrollo del tema del cuerpo. El marco general donde Heidegger sitúa el problema es la discusión metodológica de la distinción entre filosofía y ciencia. Por eso afirma: “El problema del método de la ciencias es idéntico con el problema del cuerpo humano (*Leib*). El problema del cuerpo humano es en primera línea un problema de método” (ZS: 122).

Esta afirmación que pone en primer lugar la cuestión epistemológica del cuerpo humano se puede documentar claramente en los fenómenos psicósomáticos. Heidegger cita un artículo de Hegglin del año 1964 que se titula ¿Qué espera el médico clínico de la psicósomática? A partir de este artículo se puede apreciar que el problema del cuerpo en general depende fundamentalmente de la vía de acceso metodológica desde la cual se aborda. O bien el cuerpo se lo analiza como un hecho natural o bien el cuerpo se lo experimenta desde una mirada fenomenológica atenta a la experiencia cotidiana. Desde estos dos puntos de vista diferentes surgen dos concepciones del cuerpo: a) el cuerpo orgánico (*Körper*) cuya característica fundamental es que puede ser medido, traducido en un número, y b) el cuerpo humano (*Leib*) cuya característica principal es que no puede cuantificarse porque da cuenta de nuestra experiencia significativa con el mundo.

Lo más interesante de esa distinción epistemológica es que Heidegger muestra la diferencia entre cuerpo orgánico y cuerpo humano mediante un concepto que puede ser interpretado claramente desde la semiótica. Este

concepto es el de frontera, límite (*Grenze*). De esta manera se puede afirmar que el cuerpo humano y cuerpo orgánico se distinguen por el mecanismo de frontera que cada uno instaura. En el caso del cuerpo orgánico su límite es fijo, estático. Termina en la piel. A lo sumo puede extenderse o disminuir desde el punto de vista cuantitativo. En el caso del cuerpo humano el mecanismo de frontera, su límite, es idéntico a lo que la semiótica describe como “operador de la significación”. Es decir, el cuerpo es una envoltura con una frontera móvil que reúne el plano de la expresión y el plano del contenido.

Heidegger hace un breve análisis de lo que llamamos plano de la expresión o macrosemiótica del mundo natural cuando muestra que el cuerpo humano tiene una dimensión pasional, una referencia a los estados de ánimo que muestran cómo el hombre es interpelado, cómo se transforma su relación con el mundo y consigo mismo (la tristeza, las lágrimas y el rubor no pueden ser cuantificados). Y además posee una dimensión sensible (ver, tocar). Los sentidos se inscriben dentro de la semiótica espacial. Acercan. El ojo da cuenta de un sentido de la lejanía. El tacto expresa un sentido de la cercanía.

Por último, Heidegger tematiza y conceptualiza explícitamente la función significativa del cuerpo humano mediante la introducción de un verbo, “el corporar” (*leiben*). Este verbo tiene como finalidad mostrar la referencia del cuerpo al modo de ser específico del Dasein: “El corporar del cuerpo se determina a partir del modo de mi ser. El corporar es así un modo del Da-sein” (ZS: 113). Si el cuerpo lleva consigo el modo de ser específico del Dasein, es decir, la apertura al ente, entonces, el límite, la frontera del cuerpo humano, del corporar, se determina por las fronteras del ser del Dasein. Esto significa que “el horizonte del corporar es el horizonte del ser en el cual permanezco” (ZS: 113).

Interpreto el concepto de “horizonte del ser” de acuerdo a la categoría semiótica de “toma de posición”. El cuerpo humano se presenta así para Heidegger como un “entre”, una mediación que reúne la referencia al exterior mediante los sentidos y la afectividad. Y la referencia a los distintos horizontes de ser (de sentido) o tomas de posición del Dasein. El cuerpo humano se vuelve de este modo un procedimiento semiótico.

3. Lo continuo y lo discreto: el concepto de sentido en los estados de ánimo y en la comprensión

La diferencia entre lo continuo y lo discreto se funda en la ausencia o presencia de articulación. Un régimen discontinuo carece de una articulación que permita distinguir momentos discretos. En cambio un régimen discreto se caracteriza justamente porque tiene unidades diferenciables y articuladas entre sí. Es evidente que en *Sein und Zeit* el mundo como una totalidad de significaciones articuladas en el “por mor del que”, el “para”, el “para qué” y el “con...en de la condición respectiva” pertenece al orden de lo discreto. La significatividad como expresión de esta armazón a priori del mundo significa porque articula una totalidad de unidades diferenciables que se organizan de acuerdo a la lógica de la acción humana. Lo mismo vale para el concepto de sentido. El tener previo de la totalidad de las condiciones respectivas, la perspectiva inherente al ver previo y el concebir previo como fundamento de la interpretación expresa una concepción claramente articulada de momentos discretos. Lo que no es del todo evidente es que lo que hemos llamado el sentido inherente a la disposición afectiva sea del orden de lo continuo.

Intentaré mostrar, a continuación, que la descripción fenomenológica de la *Befindlichkeit* en *Sein und Zeit* da cuenta de una instancia previa (desde el punto de vista lógico) a la significación (*Bedeutung*). Esta instancia presignificativa (aunque de ningún modo alosemiótica) se caracteriza por los rasgos de la continuidad, la tensión y la fuerza. Se trata de una intencionalidad originaria. El siguiente pasaje de *Sein und Zeit* da cuenta de ello: “*El estado de ánimo ha abierto en cada caso ya el ser en el mundo como un todo y hace posible en primer lugar un orientarse a...*” (SuZ: 137) (destacado en el original).

La afectividad se presenta en la cita como el a priori ontológico de la intencionalidad. La indicación de prioridad que establece el “hace posible en primer lugar” (*allererst*) remite a un concepto que Heidegger introdujo en la Vorlesung de 1919 *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung*, a saber, a lo premundano, es decir, a una instancia anterior a la articulación significativa. La disposición afectiva abre un horizonte tensivo, un espacio orientado de sentido cualificado por fuerzas e intensidades, que cooriginariamente se reticula en un plexo de significaciones. El horizonte tensivo de la afectividad se organiza

semánticamente en torno a una polarización que Heidegger describe como conversión (*Ankehr*) y aversión (*Abkehr*). Estos términos describen los polos opuestos de la facticidad de la condición de arrojado. La condición de arrojado (*Geworfenheit*) es un existencial del orden de la fuerza que puede ser concebido como un metaquerer en la medida en que es anterior a toda determinación volitiva (SuZ: 136). Que se trata justamente de una dimensión en la que se ponen en juego fuerzas aparece claramente cuando Heidegger afirma que el modo inmediato de la facticidad es el de la represión (*abgedrängt*) (SuZ: 135). Si bien la aversión y su polo contrario admiten una continuidad gradiente, no pareciera que el texto heideggeriano explore esta posibilidad.

De todos los estados de ánimo es la angustia (en *Sein und Zeit*) la que muestra de un modo más nítido esta relación entre un sentido concebido bajo el régimen de lo continuo y la fuerza y otro sentido que se rige por la articulación significativa de unidades discretas. La nada y el “ningún lugar” característicos de este temple anímico muestran al análisis fenomenológico que el mundo familiar se hunde en la insignificatividad (*Unbedeutsamkeit*) (SuZ: 343). La metáfora del hundimiento del mundo (*herabsinken*) ilustra claramente que lo que revela la angustia es la pérdida de la articulación significativa reticular a partir de la cual el Dasein comprende los entes. Por eso dice Heidegger que la insignificatividad del mundo “puede poner en libertad un ente en el carácter de la falta de condición respectiva (*Unbewandtnis*)” (SuZ: 343). Las condiciones de inteligibilidad del ente se desarticulan. La nada es la expresión de la continuidad semántica, es decir, de la ausencia de diferencias. Al no poder estar en condición respectiva respecto del ente, al no poder articularlo comprensivamente en una red de relaciones significativas, también el ente se hunde en una continuidad indiferenciada y se muestra como una vacía impasibilidad (*leere Erbarmungslosigkeit*) (SuZ: 343). La impasibilidad del ente está relacionada con el tercer rasgo de la disposición afectiva que omití más arriba. Los estados de ánimo abren un horizonte tensivo continuo polarizado de acuerdo a las dos fuerzas de la aversión y la conversión. Este espacio dinámico no perceptivo, sino afectivo, es la condición de posibilidad de la pasividad del *Dasein*. Los entes pueden afectarlo porque la disposición afectiva abre ese horizonte. La angustia como estado de ánimo destacado modifica el espacio tensivo de modo tal que el Dasein se torna impasible ante el ente.

Así, entonces, se puede concluir que la *Befindlichkeit* se presenta como una instancia semántica anterior a la articulación significativa del mundo. Con ello se puede ver que los templos de ánimo no son del orden de lo discreto sino que su sentido específico se desarrolla en el plano de una continuidad gradiente. De esta manera se puede apreciar con claridad que los afectos, están por fuera del sentido concebido como articulación, tienen una estructura semántica definida. El interrogante que surge de esta caracterización es cómo se vinculan dos regímenes heterogéneos como lo continuo y lo discreto.

Referencias

- Heidegger, M. (1986), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1994), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006), *Zollikoner Seminare: Herausgegeben von Medard Boss*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

