

Formas de la lentitud I.
Tópicos del Seminario, 26.
Julio-diciembre 2011, pp. 93-110.

La lentitud de las cosas. El lugar de lo alosemiótico en la lectura heideggeriana de Georg Trakl

Adrián Bertorello

CONICET- Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Interrogar el hoyuelo, para que diga, por decir así, y de una vez por todas, algo, interrogar la mesa, el plato, interrogar la silla, interrogar la salida y la puesta del sol, los ríos, el verano, interrogar las hojas blancas, las hojas verdes, la llanura, la arena, probar, en definitiva, otra vez, para ver si algo dice, como quien dice, algo, interrogar lo que está siempre, y desde siempre, en el mismo, indefinido, grande, sin bordes que se derramen ni nada más allá de los bordes donde los bordes se puedan derramar; inmóvil, neutro, titilante, lugar.

Juan José Saer

Introducción

Heidegger aborda el problema de la esencia del lenguaje en una conferencia del año 1950 titulada *Die Sprache*. El punto de partida de la reflexión es una interpretación del poema *Ein Winterabend* de Trakl. Tres años más tarde escribe un ensayo titulado *Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*. Vuelve nuevamente no sólo sobre el mismo concepto, sino también sobre el mismo poeta. Estos son los dos únicos textos donde dialoga con Trakl. De ese diálogo entre filosofía y poesía se va dividiendo poco a poco el lugar en que el lenguaje se articula por primera vez. Tanto la conferencia como el ensayo

sobre Trakl contienen dificultades enormes de interpretación. La razón más evidente radica en que permanentemente se mezclan el discurso poético y el filosófico, la imagen y el concepto. Heidegger tiende a presentar su pensamiento mediante imágenes que encierran un grado de ambigüedad tan alto que habilita diversas lecturas. De acuerdo a las isotopías que el lector tome en consideración se puede hacer diversos recorridos, cada uno de los cuales representa un investimiento temático específico. La interpretación heideggeriana de la poesía de Trakl puede leerse ya sea como una teoría estética, una concepción místico-religiosa, una teoría política o una teoría semiótica. El presente ensayo intenta justificar una interpretación de la lectura heideggeriana de Trakl como una teoría semiótica. Aquello que Heidegger intenta pensar no es otra cosa que el origen del sentido. Su interés se centra principalmente en localizar el lugar donde por primera vez se articula la significación. Es precisamente este lugar lo que él llama “esencia del lenguaje”.

La descripción de este acontecimiento lleva consigo una determinada manera de concebir la lentitud. La lentitud es una figura temporal que puede expresarse tanto en el eje del movimiento como en el del reposo. Es posible recorrer una distancia a mayor o menor velocidad, rápida o lentamente. Pero también cuando el móvil se detiene y ya no avanza la demora puede pasar lenta o rápidamente. Son dos maneras de transcurrir el tiempo. La acción por la cual algo se detiene y permanece en el lugar se puede expresar en alemán mediante los verbos *verweilen* (demorarse, detenerse) o *weilen lassen* (dejar demorar). Esta es la figura de la lentitud que aparece en la conferencia *Die Sprache*. Intentaremos, a continuación, precisar el sentido de ella. Por este motivo, nuestro análisis sólo se ciñe a este texto. El recorrido del análisis tiene tres momentos. En el primero nos centraremos en la función referencial del discurso poético. Aquí veremos la interpretación heideggeriana de la referencia como acto de habla. Luego profundizaremos esta tesis mostrando su estructura. Finalmente, nos dedicaremos a situar la figura de la

lentitud en el concepto que está implicado en la estructura ilocutiva de la referencia, a saber, el mundo como cuadratura.

1. Nombrar las cosas

La figura del demorarse aparece en la meditación sobre la primera estrofa del poema *Ein Winterabend*.^{*} De acuerdo a la propia interpretación de Heidegger el tema de la estrofa es la descripción del vínculo de las cosas con el mundo. Todas las imágenes intentan mostrar cómo las cosas vienen al mundo. El punto de vista se posiciona en la cosas. Y desde ellas se mira, por decirlo así, al mundo. La segunda estrofa, por el contrario, representa una inversión del punto de vista: describe cómo el mundo llega a las cosas (Heidegger, 1997: 24). Vamos a dejar de lado el análisis de la segunda estrofa y sólo nos atendremos a la primera y a los dos últimos versos de la tercera. La razón de esta decisión radica en que el tratamiento de la lentitud aparece sólo en esos pasajes.

Uno de los supuestos de la lectura de la conferencia es el concepto de mundo. Heidegger reformula y complejiza aquí la noción que había expuesto en su obra fundamental *Sein und Zeit*. En este libro del año 1927 el mundo tiene un sentido muy preciso. No se lo debe concebir como la sumatoria de todos los entes que no son el hombre ni tampoco como el continente universal en el que esos entes existen. El mundo, por el contrario, es un modo de ser del hombre (*Dasein*). Sólo él tiene mundo. Ni los animales ni las plantas —ni mucho menos los entes inanimados— tienen la posibilidad de formar mundos. Como un modo específico de lo humano, sólo el hombre puede instaurar un espacio de sentido a partir del cual las cosas adquieren significación. El mundo es ese espacio. O, lo que es lo mismo, una totalidad de significaciones, una red semántica cuya articulación

* Una tarde de invierno.



básica y fundamental es la acción humana. Todo lo que ingresa a ese espacio puede ser comprendido. Aquello que está por fuera de él puede ser designado con la expresión de Lotman como lo alosemiótico.

La reflexión sobre la primera estrofa de *Una tarde de invierno* pretende mostrar cómo aquello que está por fuera del espacio del sentido (las cosas) cruza el umbral y se imbrica en esa red semántica que estructura la acción humana (el mundo). El venir de las cosas al mundo (*Dinge zur Welt kommen*), sin embargo, conduce a una reformulación del espacio de sentido. La figura del demorarse describe un momento de esta tarea de transformación del mundo. La estrofa que está en el punto de partida de la reflexión dice así:

Cuando la nieve cae en la ventana,
largamente suena la campana del atardecer,
la mesa está dispuesta para muchos,
y la casa bien abastecida* (Trakl, 1992: 154).

La meditación sobre el vínculo entre las cosas y el mundo se desencadena a partir de lo que podría denominarse *la función referencial del discurso poético*. El título del poema y cada uno de los versos de la primera estrofa enumera una serie de cosas: una tarde de invierno, el caer de la nieve, el sonar de la campana, el estar (*sein*) preparada la mesa, el estar (*sein*) abastecida la casa. La pregunta que se impone es la siguiente: ¿Qué sucede cuando esas cosas son nombradas por la poesía de Trakl? ¿Cuál es el valor referencial de cada uno de los versos? Dicho de una manera mucho más general: ¿Qué significa hablar (*sprechen*) en el contexto del decir poético? El sentido de esta última pregunta apunta precisamente a poner en el primer plano la cuestión del referente de la poesía. El modo en que los versos desig-

* La versión alemana dice así: "Wenn der Schnee ans Fenster fällt, / Lang die Abendglocke läutet, / Vielen ist der Tisch bereitet, / Und das Haus ist wohlbestellt" (Trakl, 2001: 58).

nan el caer de la nieve, el sonar de la campana, etc., no puede interpretarse a partir de la *deixis ad oculos*. Al pronunciar los versos, las cosas no están ahí presentes ante nuestra percepción actual. Es a raíz de este modo específico de la referencia poética que Heidegger propone una interpretación del hablar que sitúa en segundo lugar su función representativa y destaca en el primer plano su fuerza ilocutiva.

Para comprender cabalmente el sentido de esta concepción del lenguaje poético es necesario tener en cuenta el punto de vista desde donde Heidegger se sitúa metodológicamente para validar sus enunciados filosóficos. Ese lugar puede ser caracterizado como el de la formación de los conceptos (*Begriffsbildung*). Con esto queremos decir que su preocupación consiste en desplazarse hacia el lugar (la experiencia) donde un concepto surge y adquiere su certificado de nacimiento, más que en la propuesta de un sistema de enunciados lógicamente válidos. Podría decirse que sus términos pretenden una validez *sui generis* que no se desprende de la estructura argumentativa del discurso sino de la competencia de la mirada, de la capacidad de ver y decir el lugar donde una experiencia se hace concepto. Esta perspectiva que se remonta al origen de un concepto es la misma que aparece cuando Heidegger, en la conferencia *Die Sprache* caracteriza el hablar como un nombrar (*nennen*) y cuando designa el nombrar como un llamar a la palabra (*ins Wort rufen*). Al nombrar la tarde de invierno, la caída de la nieve y el sonar de la campana, el discurso poético se mueve dentro de la función referencial, pero dicha función no tiene el sentido de la representación de algo, sino el de un acto de habla que instaura el ingreso de las cosas en el lenguaje. El decir poético llama a las cosas. Esta invocación se sitúa en el lugar donde las cosas se hacen palabras. La fuerza ilocutiva del nombrar puede equipararse a la del bautismo.¹

¹ Esta idea no es ajena al pensamiento de Heidegger. Podría decirse que está implícita en la perspectiva genética de su metodología. En la *Vorlesung*

2. La estructura ilocutiva del nombrar

El llamado de las cosas tiene una estructura compleja. Se articula de acuerdo a los dos polos de la intencionalidad: el objetivo y el mundano.² En el polo mundial el acto de habla del nombrar tiene un sentido espacial. Tomando como eje de coordenadas al llamado mismo, se puede decir que de allí parten dos direcciones. Una que expresa el punto de vista de algo que viene hacia el eje mismo. Heidegger lo denomina “llamar hacia aquí” (*her-rufen*). Su sentido es el acercar (*näherbringen*). La otra dirección parte desde el punto de vista contrario, es decir, de algo que se dirige en sentido inverso desde el eje de coordenadas. Heidegger lo denomina “llamar hacia allá” (*zu-rufen*). Su sentido es el alejar (*in die Ferne*). Si ahora se deja de lado el polo mundial y se presta atención al polo objetivo, entonces aquello que

del semestre de invierno de 1925/1926 *Logik. Die Frage der Warheit* dice, refiriéndose a su propia metodología: “reconducir algo a su lugar de nacimiento (*Geburtsort*) [...] sacar a la luz la génesis del sentido propio de un fenómeno” (Heidegger, 1995: 198). En la *Vorlesung* del semestre de verano de 1927 *Grundprobleme der Phänomenologie* nuevamente usa una expresión genética (certificado de nacimiento) que alude al momento en que un concepto nace. Heidegger toma esta expresión de Kant: “Debemos intentar descubrir el origen de estos conceptos de *essentia* y *existentia*. Preguntamos: ¿cuál es su certificado de nacimiento (*Geburtsbrief*), si es auténtico o si la genealogía de estos conceptos ontológicos fundamentales transcurre de otra manera, de modo tal que su distinción y conexión tienen otro fundamento?” (Heidegger, 1989: 141).

² Me refiero a la noción fenomenológica de intencionalidad, es decir, como un “dirigirse a algo” y no como propósito deliberado. Asimismo, es necesario aclarar que mientras que para Husserl los polos de la relación intencional son el correlato objetivo (el mundo) y el subjetivo (la conciencia), en la conferencia *Die Sprache* se debe hacer una modificación en el correlato subjetivo. En efecto, el concepto de la esencia del lenguaje es el intento de establecer una instancia no subjetiva del sentido. En la medida en que esta instancia no puede comprenderse sólo mediante ninguna figura antropológica, es decir, en la medida en que la categoría de persona es incompleta para comprenderla, la denomino polo mundial. En la reformulación del concepto de mundo que lleva a cabo *Die Sprache* se integran dos ejes opuestos: uno personal y otro impersonal. El eje personal incorpora a la noción de mundo la figura antropológica de la intencionalidad.

acerca el llamado es la presencia (*das Anwesen*) y aquello que lo aleja es la ausencia (*das Abwesen*).

Así entonces, la estructura del acto de habla constitutivo del llamar se articula como un acercar la presencia y un alejar la ausencia. El sentido de esta estructura tiene que interpretarse en el contexto de la problemática de la referencia poética. Las siguientes palabras de Heidegger van en esa dirección:

El llamar (*Rufen*) llama en sí mismo y, por ello, siempre llama hacia aquí (*her*) y hacia allá (*hin*); hacia aquí, a la presencia, hacia allá, a la ausencia. La caída de la nieve, el sonido de la campana son dichos (*sind gesprochen*) aquí y ahora para nosotros en el poetizar³ (*im Gedicht*). Se presentan (*anwesen*) en el llamado. Sin embargo, estos de ningún modo caen bajo la misma clase de cosas que están presentes aquí y ahora en esta aula. ¿Qué presencia es más alta, la de lo que existe aquí adelante (*das Vorligedende*) o la de lo que es llamado (*das Gerufene*)? (Heidegger, 1997: 21).

La cita contrapone dos campos referenciales distintos. Cada uno de ellos depende de una situación de enunciación diversa. La primera situación lleva las marcas claras de la enunciación: aquí (en la sala de la conferencia) y ahora se lee una poesía, *Ein Winterabend* de Trakl, que nombra una serie de cosas (la caída de la nieve y el sonido de la campana). Estos hechos no pueden ser identificados en esa situación de enunciación del mismo modo que todas las cosas que en ella aparecen. Sin embargo, es posible concebir otra situación de enunciación con sus respectivos

³ Traducimos *Gedicht* por el verbo “poetizar” para diferenciarlo de *Dichtung* “poesía”. Esta distinción aparece en el ensayo sobre Trakl. El poetizar expresa el punto de vista de la enunciación, mientras que la poesía da cuenta de los enunciados poéticos. Ellos deben interpretarse a partir de la enunciación que, como tal, se oculta en los enunciados. Esta distinción aparece claramente formulada en el siguiente pasaje: “El poetizar (*Gedicht*) de un poeta permanece no dicho (*ungesprochen*). Ninguno de los enunciados poéticos (*Keine der einzelnen Dichtungen*), tampoco en su totalidad, dice todo. Sin embargo, cada uno de los enunciados poéticos habla a partir del todo de un poetizar y cada vez dice eso” (Heidegger, 1997: 37-38).

deícticos que inauguran un campo referencial cuyo estatuto ontológico todavía está por decidirse. Esta nueva situación emerge cuando el decir (*sprechen*), al que la cita misma hace referencia, es concebido como un llamar y no como un mero representar algo. De este modo aparece una nueva dimensión deíctica espacial constituida por un aquí y un allá. Sobre la base de este espacio se constituye una nueva referencia cuyo sentido es el doble juego de la presencia y la ausencia: el decir poético trae a la presencia las cosas aquí, pero al mismo tiempo las mantiene ausente allá en un espacio que no se reduce al de la *deixis ad oculos*.

El campo referencial específico del decir poético permanece indeterminado en cuanto a su estatuto ontológico. Solamente se puede afirmar que no es algo existente aquí y ahora. Para decirlo con Kant, no tiene el carácter de la posición absoluta. La determinación de su modo de ser aparece veladamente dicha en la pregunta final de la cita, cuando Heidegger contrapone lo existente para una situación de enunciación que se rige por la percepción y lo llamado desde otra situación enunciativa diferente. La pregunta se interroga sobre la dignidad ontológica del campo referencial inherente a ambas enunciaciones. La respuesta no hay que buscarla en la conferencia *Die Sprache*. Está en *Sein und Zeit*. Más específicamente en el modo en que Heidegger reformula la teoría de las modalidades: “Más alto que la realidad (*Wirklichkeit*) está la posibilidad (*Möglichkeit*)”⁴ (Heidegger, 1986: 38).

La posibilidad tiene una dignidad ontológica superior a lo real existente (*Wirklichkeit*). Por posibilidad no hay que entender

⁴ La cita que explicita el sentido de esta afirmación es la siguiente: “Como categoría modal de lo que está ahí (*Vorhandenheit*) significa la posibilidad de lo que *aún no* es real y lo que *nunca* es necesario. Caracteriza *sólo* lo posible. Es ontológicamente inferior a la realidad y a la necesidad. La posibilidad como existenciario, por el contrario, es la última determinación ontológica positiva y más originaria del *Dasein*” (Heidegger, 1986: 143-144) . Para un estudio del sistema de las modalidades en *Sein und Zeit*, véase Bertorello (2008b).

aquello que carece de contradicción (la posibilidad lógica) sino el poder ser inherente a la vida humana (*Dasein*) que se despliega en distintas posibilidades que le están recortadas por su propia situación histórica (facticidad). Para Heidegger este poder fáctico tiene una dignidad ontológica superior aun a la necesidad.⁵ La conferencia *Die Sprache* retoma esta idea y la transforma. El campo de lo posible ya no depende, por decirlo así, de la vida humana, sino que es el lenguaje el que lo funda. El discurso poético es el lugar privilegiado para localizar fenomenológicamente la primacía ontológica de la posibilidad. Al caracterizar el hablar (*sprechen*) como un acto de habla aparece una performatividad que se mueve en el dominio ontológico del poder ser.

3. El mundo del lenguaje: la cuadratura (*das Geviert*)

Los dos modos por medio de los cuales se presenta algo se rigen, entonces, de acuerdo a la oposición modal: realidad *vs.* posibilidad. La realidad se mueve en el plano de una enunciación práctica orientada por la percepción. Desde ella se establece el eje de coordenadas a partir del cual se puede identificar un referente. La posibilidad mueve una enunciación distinta cuyo eje de coordenadas parte del lenguaje mismo. Ella inaugura un espacio semántico en el que lo llamado (*das Gerufene*) existe como posible. La función referencial del discurso no se rige por la percepción sino por el sistema semántico articulado en el lenguaje.

Estas afirmaciones resultan todavía un tanto imprecisas. Es necesario dar otro paso para aclarar en qué consiste ese espacio de sentido posible que abre la enunciación del discurso poético. Lo primero que hay que decir es que las cosas que nombran los versos de Trakl se presentan en el lenguaje. A primera vista pa-

⁵ Esta es la razón de que el sistema modal de *Sein und Zeit* pueda ser abordado desde una lógica narrativa y no desde la perspectiva de la lógica modal.

reciera que la reflexión recae sobre la identificación de entidades posibles. Pero en una mirada más atenta se advierte que el tema no es la referencia misma sino la condición de posibilidad de ésta, es decir, el mundo.

3.1. De la cópula como acto de habla al mundo como cuadratura

La reformulación del concepto de mundo comienza con un lento ejercicio de paráfrasis del sentido de la cópula. Los dos últimos versos de la primera estrofa tienen la estructura de una proposición categórica (*Aussagesätze*). Mediante la cópula declaran, comprueban objetos existentes. Sin embargo, Heidegger deja de lado esta interpretación usual y corriente. La cópula debe concebirse como un acto de habla. El verbo *ser* tiene el sentido del llamado (*Ruf*); invoca a las cosas nombradas en los versos (la mesa y la casa) a un dominio ontológico donde están presentes y ausentes (Heidegger, 1997: 21). La reformulación adquiere más precisión a partir de las diversas sustituciones que expanden el verbo *ser*: *sein* (ser) es equivalente de *rufen* (llamar), *kommen* (venir), *heissen* (pedir), *einladen* (invitar), *sammeln* (reunir), *verweilenlassen* (dejar demorar), *dingen* (cosear), *austragen* (llevar afuera, parir), *gebärden* (nacer).

Esta red semántica no expresa un sistema de equivalencias indiferenciado. Si bien todos los verbos son una paráfrasis del *ser*, es necesario hacer una serie de distinciones. Ante todo, el *ser* tiene el sentido de una invocación (*rufen*). A esta invocación responden, por decirlo así, las cosas. El pedido (*heissen*) y la invitación (*einladen*) modalizan la directiva implicada en el llamado. El verbo *venir* (*kommen*) describe la acción de las cosas ante el pedido y la invitación. El llamado del *ser* y el *venir* de las cosas anticipan lo que en la reflexión de la segunda estrofa se llamará *la diferencia*.

El invitar cobra un especial interés debido a que introduce el concepto de mundo. Se invita a las cosas a que tengan una relación con los hombres, es decir, se les pide que se impliquen en



las diversas actividades humanas (Heidegger, 1997: 22). El mundo aparece de este modo como un espacio semántico que se orienta de acuerdo a dos ejes: uno personal y otro impersonal. El eje personal se organiza a su vez según dos dimensiones opuestas que Heidegger llama los mortales y los divinos. El eje impersonal (en el sentido de que el punto de vista de las cosas) se articula en dos direcciones contrarias: la tierra y el cielo. De allí que el mundo aparezca como un red que integra cuatro términos. A este sistema de relaciones Heidegger lo denomina la cuadratura (*das Geviert*).

El eje personal recoge la noción de mundo que Heidegger había elaborado en *Sein und Zeit*. Sólo el hombre (*Dasein*) puede tener y dar sentido. El espacio semántico puede ser descripto como una red de significaciones elaborada a partir de la acción humana. Que las cosas vengan al mundo significa lo siguiente: las cosas se imbrican en una semántica de la acción cuya estructura significativa elemental es un programa narrativo. Las imágenes poéticas de los mortales y los divinos remiten a dos conceptos enunciativos. Mientan la opacidad y transparencia enunciativas (Récanati, 1981). El espacio del mundo entendido como una trayectoria narrativa se imputa a un sujeto de hacer que tiene los rasgos de la opacidad: por un lado, hereda determinados programas narrativos, no los elige, les vienen impuestos por su facticidad y, por otro, su acción se ve amenazada siempre por la posibilidad de no ser (muerte). Al mismo tiempo, este sujeto de hacer da cuenta de una enunciación transparente: funda una trayectoria narrativa que es el espacio de inteligibilidad dentro de la cual todo tiene sentido.

El eje impersonal es, por así decirlo, la novedad de la nueva interpretación del mundo. Las imágenes poéticas de la tierra y el cielo adquieren una significación plena cuando se las pone bajo el tema de la opacidad y transparencia referencial (Récanati, 1981). El análisis de la primera estrofa del poema de Trakl, como señalamos más arriba, expresa el punto de vista de las cosas respecto del mundo. Esto significa que las cosas son portadoras de



sentido.⁶ No se limitan simplemente a integrarse en un programa narrativo. Ellas mismas colaboran en la narración. Llegados a este punto es necesario hacer una aclaración.

La introducción de una instancia productora de sentido que está por fuera del hombre puede sonar a una suerte de realismo ingenuo. O, en todo caso, a una semiótica teológica que supone que las cosas hablan porque un agente sobrenatural las creó. Pero la cosa no alude a lo real existente que ciertamente es mudo, sino al campo referencial posible que abre el discurso poético. Mejor dicho: designa la capacidad del discurso poético de instaurar un espacio posible al que las cosas vienen. Esta capacidad se la podría denominar el carácter de cosa de la poesía. La pregunta que emerge, entonces, es ¿en qué consiste ese carácter? La poesía es una obra discursiva. En tanto obra es el resultado de una producción humana. Pero a diferencia de los productos que se llaman artefactos, la obra poética, como toda obra de arte, no tiene su principio de inteligibilidad en el productor, sino en ella misma. La obra de arte es independiente del contexto de producción. Lleva en sí misma los criterios de su propia interpretación. Por esta razón se la puede considerar un espacio semántico autónomo que funda de un modo autosuficiente su propio campo referencial. En este sentido, la obra de arte tiene un rasgo que Aristóteles en la *Ética nicomaquea* le atribuía a los entes naturales (*phýsei ónta*), a saber, llevan en sí mismo su propio principio de producción. La autosuficiencia semántica de la obra de arte poética posee un doble anclaje ontológico. Por un

⁶ Tesis que Heidegger había negado en *Sein und Zeit*. Así lo dice explícitamente: “Si se mantiene esta fundamental interpretación ontológico-existencialia [*ontologisch-existenzial*] del concepto de ‘sentido’, entonces todo ente que tiene un modo de ser distinto del modo de ser del *Dasein* debe ser comprendido como sin sentido [*unsinniges*], absoluta y esencialmente carente de sentido [...] Y sólo el sinsentido puede ser un contrasentido [*widersinnig*]. Lo que está ahí puede, en tanto comparece en el *Dasein*, embestir de alguna manera contra su ser como, por ejemplo, acontecimientos de la naturaleza [*Naturereignisse*] que irrumpen y destruyen (Heidegger, 1986: 151-152) [Destacado en el original].

lado, es un producto humano y por tal motivo su inteligibilidad depende de la referencia a su plan de construcción, pero por otro, *es como* un ente natural cuyo principio de movimiento significativo está en él mismo. El eje impersonal del mundo expresa este último aspecto de la obra poética; muestra que el decir poético es un dispositivo semántico autónomo, independiente del eje antropológico-personal. Aquí adquiere sentido pleno la capacidad referencial de la poesía. No identifica entes que se pueden localizar mediante un acto perceptivo, sino que señala el espacio virtual a partir del cual se interpreta las figuras referenciales de un poema dado. El carácter de cosa de la poesía puede equipararse a lo que Lotman denomina “traductor filtro”. La obra de arte es un mecanismo semántico de frontera: se sitúa en el límite que separa la semiosfera de lo alosemiótico. Desde dentro del espacio del sentido habla el lenguaje de las cosas.⁷

El eje impersonal del mundo se orienta de acuerdo a dos direcciones opuestas: la tierra y el cielo. La tierra da cuenta de la opacidad referencial de la cosa. Del mismo modo que los entes naturales, la obra poética se cierra y en su corazón oculta y reserva la virtualidad del sentido. El cielo designa la transparencia referencial. La obra exhibe una inteligibilidad autónoma que no necesita recurrir a algo distinto de ella misma para tener sentido. Así entonces, el venir de las cosas al mundo, expresado en la cónyunción, puede ser interpretado como la constitución de un espacio semántico articulado en cuatro direcciones (los mortales y los divinos, la tierra y el cielo). Las cosas se presentan en este espacio. El carácter peculiar de esta presencia se lo otorga la condición de cosa de toda obra de arte. El discurso poético, como dispositivo semántico autónomo, oficia de frontera (traductor bilingüe) entre la mera cosa (lo alosemiótico por excelencia) y un sentido entendido sólo desde una perspectiva antropológico-personal.

⁷ Para la relación entre Heidegger y Lotman, véase Bertorello (2005) y Bertorello (2010).



Una vez caracterizado el mundo como cuadratura, se vuelve patente el significado del otro grupo de verbos que parafrasean el ser. Las cosas reúnen (*sammeln*) junto a ellas al cielo y la tierra, los mortales y los divinos. El sentido de la reunión es el de la demora (*verweilenlassen*). Las cosas demoran la cuadratura. En ellas permanecen las cuatro direcciones. El verbo *cosear* (*dingen*) funde en su significación el dejar demorar y el reunir. Lo interesante de este verbo es que le imputa a la cosas una acción. Son ellas las que autorizan, permiten o dejan que la cuadratura del mundo demore junto a ellas. De esta manera, se indica que el carácter de cosa de la obra poética radica en que lleva consigo sus propias condiciones de producción de sentido. La autosuficiencia semántica de la cosa poética es la que explica el siguiente pleonasmico: “este dejar demorar que reúne es el cosear de las cosas (*Dingen der Dinge*)” (Heidegger, 1997: 22).

Que de lo que se trata es de la autonomía de la obra poética y no de una suerte de reintroducción de la cosa en sí queda claro cuando Heidegger señala que “en el nombrar, las cosas nombradas son llamadas a su cosear” (Heidegger, 1997: 22). Es el nombrar como acto de habla constitutivo del decir poético el que instaura el *cosear* de las cosas. No son, por ello, los entes presentes en la percepción sino las cosas las que se presentan en el discurso (*die genannten Dinge*). La autoproducción de la cosa poética designada como la acción de *cosear* se expande en otros dos verbos que están en este misma dirección: parir (*austragen*) y nacer (*gebären*). Ellos expresan el punto de vista metodológico genético de la formación de conceptos: el carácter de *cosa* de la poesía abre el mundo como cuaternidad.

3.2. *La lentitud de las cosas*

El demorarse de las cosas en los cuatro ejes que articulan el espacio del mundo es una figura de la lentitud que Heidegger retoma en la interpretación de la tercera estrofa de *Winterabend*. En ella se nombra dos cosas que poseen el rasgo de la simplicidad:

el pan y el vino.⁸ A primera vista pareciera una clara referencia a la tradición cristiana.⁹ No obstante, es necesario tener en cuenta lo que Heidegger señala en el ensayo *Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*: la posible significación cristiana de algunas imágenes de la poesía de Trakl se puede dilucidar sólo a partir de la enunciación poética, es decir, a partir de la experiencia de la esencia del lenguaje. Para llevar a cabo esta tarea resulta inadecuada, desde el punto de vista metodológico, la aplicación de los conceptos de la teología dogmática y la teología metafísica (Heidegger, 1997: 75-76). De esta postura se sigue que la interpretación de las figuras del pan y el vino, si bien tienen una procedencia cristiana, primariamente poseen una significación que debe conquistarse a partir de la problemática de la esencia del lenguaje. Esto significa que las figuras del pan y el vino se deben situar en el contexto de las reflexiones anteriores.

La condición de cosa del discurso poético puede concebirse como una suerte de red que atrapa y retiene al referente. Por eso se lo puede equiparar a la noción lotmaniana del “traductor filtro”, es decir, a un mecanismo de intermediación bilingüe que se ubica en la frontera del espacio semiótico y que, por su doble carácter de cosa (eje impersonal) y producto humano (eje personal), habla las lenguas de lo alosemiótico y de los hombres. La lentitud de este dispositivo radica precisamente en que lo alosemiótico se presenta en ese espacio y permanece en él. En este contexto se sitúan las imágenes del pan y el vino. Una manera de abordarlas consiste en leerlas como una *mise en abyme* de la enunciación poética (Dällenbach, 1991). Nombran cosas a nivel del enunciado cuya estructura refleja en abismo las mis-

⁸ La estrofa es la siguiente: “Entra en silencio el caminante; / el dolor petrificó el umbral. / Brillan entonces con claridad muy pura / sobre la mesa el pan y el vino” (Trakl, 1992: 154). La versión alemana dice así: “Wanderer tritt still herein; / Schmerz versteinerte die Schwelle. / Da erglänzt in reiner Helle / Auf dem Tisch Brot und Wein” (Trakl, 2001: 58).

⁹ Así, por ejemplo, lo sugiere Sembera (2002: 112).

mas condiciones semióticas enunciativas que el discurso poético. El pan y el vino son manufacturas que, como tales, se inscriben en los ejes impersonal y personal del mundo. Si se las considera por fuera del contexto del discurso poético, es decir, como entidades prácticas, entonces es necesario concluir que hay una distancia enorme entre su elaboración y la de la obra poética, que no poseen el rasgo característico de la autoproducción de sentido. En el dominio de la praxis, el pan y el vino comparten con la obra poética una misma pertenencia pragmática: son productos. Sin embargo, cuando el pan y el vino son nombrados por la poesía ingresan en otro contexto semántico en el que adquieren un nuevo valor, a saber, muestran en su máxima simplicidad el *cosear* constitutivo de la poesía. De allí que Heidegger afirme: “Pan y vino reúnen junto a sí estos cuatro a partir de lo simple de la cuadratura (*Vierung*)” (Heidegger, 1997: 28). La idea de que el carácter de cosa del discurso poético se refleja en abismo en las figuras del pan y el vino y que de este modo pierden, por decirlo así, su condición de meros productos, aparece más claramente formulada cuando Heidegger le atribuye el rasgo específico de la obra de arte: la suficiencia (*Genüge*). Este término puede rastrearse en las lecciones tempranas de Freiburg (1919-1923). En la *Vorlesung* del semestre de invierno de 1920-1921, *Grundprobleme der Phänomenologie*, habla de la autosuficiencia (*Selbstgenügsamkeit*) de la vida para referirse al hecho de que la vida humana se interpreta a sí misma, a que posee una autonomía semántica (Heidegger, 1993: 31). En la conferencia *Die Sprache* Heidegger predica este atributo al pan y el vino, es decir, a dos cosas que la poesía nombra. No sólo el decir poético como cosa es el que posee esta autosuficiencia, sino que lo nombrado por él y, como tal referido, también lleva consigo esa marca de la lentitud: “Estas cosas tienen su suficiencia en el hecho de que dejan demorar junto a ellas la cuadratura (*Geviert*) del mundo” (Heidegger, 1997: 28). La suficiencia de lo nombrado y la del nombrar se reflejan de este modo en abismo.

Al final de este breve recorrido por la conferencia *Die Sprache* podemos concluir que el carácter de cosa de la poesía, entendido como la constitución de un espacio semántico articulado en cuatro direcciones donde se reúnen la opacidad y transparencia enunciativa y referencial se presenta como una red que retiene lo meramente alosesmiótico. A eso precisamente denomina Heidegger el cosear de las cosas. Esta expresión es una figura de la lentitud. Ello resulta evidente cuando se confronta los análisis anteriores con una paráfrasis que Heidegger al comienzo de la conferencia hace de los dos primeros versos de la primera estrofa. A partir de esta paráfrasis se desencadena la reflexión sobre el sentido de la referencia poética que intentamos interpretar desde una perspectiva semiótica.

Este hablar (*sprechen*) nombra la nieve que al anochecer, en el declinar del día, mientras suena la campana de la tarde, cae sin ruido en la ventana. Al caer los copos de nieve dura más tiempo (*länger*) todo lo que dura. Por ello, la campana de la tarde, que diariamente toca en todo momento su tiempo rigurosamente delimitado, suena largamente (*lang*). El hablar (*sprechen*) nombra el tiempo de la tarde de invierno. ¿Qué es este nombrar? (Heidegger, 1997: 20-21).

El tiempo de la tarde de invierno es un tiempo lento. Su lentitud le viene dada por el hecho de que quedó atrapada en el nombrar poético. La cosa poética hace presente lentamente las cosas. Su contracara es la velocidad vertiginosa del mundo técnico y la posición subjetiva correspondiente del pensar calculador.

Referencias

BERTORELLO, A. (2008a). *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Buenos Aires, Biblos.

_____ (2008b). “El lugar de la muerte en el problema de la significación. Una reflexión Apel y Heidegger”. En D. Michelini, Wolfgang Kuhlmann y Alberto Damiani (eds.). *Ética del discurso*

y globalización. Corresponsabilidad solidaria en un mundo global e intercultural, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 231-244.

- _____. (2005). *Semiosfera y Mundo: ensayo sobre un posible diálogo entre Lotman y Heidegger*, en la *Revista LSD: Lenguaje, Sujeto y Discurso* [<http://www.eyedeas.com.ar/portfolio/lsdrevista/lenguaje-sujeto-discurso-info.html>], núm. 1, Buenos Aires, pp. 15-19.
- _____. (2010). “Práxis e alosemiótico: a apropriação heideggeriana de tecnhé aristotélica como ponto de partida para a formação de conceitos ontológicos”, en Mario Felig y José Francisco Dos Santos (eds.). *A confrontação de Heidegger e Aristóteles*, São Leopoldo/RS, Nova Harmonia, pp. 213-240.
- DÄLLENBACH, L. (1991). *El relato especular*, Madrid, Visor.
- HEIDEGGER, M. (1986) *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer.
- _____. (1989). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- _____. (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- _____. (1995). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- _____. (1997). *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Neske.
- TRAKL, G. (1992) *Obra poética*, Buenos Aires, Torres Agüero Editor [trad. de Rodolfo Modern].
- _____. (2001). *Das Dichterische Werk*, München, DTV.
- RÉCANATI, F. (1981). *La transparencia y la enunciación*, Buenos Aires, Edicial.
- SAER, J. J. (1998). *La mayor*, Buenos Aires, Seix Barral.
- SEMBERA, R. (2002). *Unterwegs zum Abend-Lande. Heideggers Sprachweg zu Georg Trakl*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zur Freiburg i. Br. [<http://www.freidok.unifreiburg.de/volltexte/848/>].