

# PROCESOS EXISTENCIALES EN EL RITMO DE LA POESÍA

**Drina Hočevar**

Facultad de Humanidades y Educación  
Universidad de Los Andes  
Mérida-Venezuela  
[hocevar@intercable.net.ve](mailto:hocevar@intercable.net.ve)

## Resumen

El sentido musical de la poesía no sólo se ‘escucha’. También se ‘siente’. No se limita al signo, pues vive en la corriente subyacente que lo nutre. El sentido musical, tanto de la poesía como de la música, es fundamentalmente temporal. La pregunta no es si la música es un lenguaje o si el lenguaje es música, sino más bien, cómo significa la “musicalidad” del lenguaje. El movimiento rítmico en la poesía tiene una base existencial que no puede ser comprendida en su esencia con un enfoque reduccionista. ¿Cómo se manifiestan el movimiento y la dinámica de la interrelación rítmica en la dimensión *semeiótica*?

El Círculo Lingüístico de Praga veía al ritmo como el principio organizador fundamental en la poesía, pero insistiendo en estudiarlo en la inmanencia, en el discurso poético mismo. Ahora bien, según la intuición de todos los poetas existe una dimensión trascendental en el ritmo de la poesía. El problema es encontrar un ‘lenguaje analítico’ que nos permita abordar dicha dimensión, que parece ser sólo una ‘intuición inanalizable’. Considero posible elucidar estos problemas a través de la analítica existencial de Heidegger y la semiótica existencial de Eero Tarasti.

**Palabras Claves:** existencial, trascendental, semiótica, ritmo, poesía.

## EXISTENTIAL PROCESSES IN THE RHYTHM OF POETRY

### Abstract

The musical sense of poetry is not only ‘heard’. It is also ‘felt’. It is not limited to the sign but lives in the underlying current that nurtures it. The musical sense of both poetry and music is fundamentally temporal. The question is not whether music is a language or whether language is music, but rather, how the “musicality” of language signifies. Rhythmic movement in poetry has an existential basis that is not understood in its essence with a reductive or enclosing approach. How is the movement and dynamics of rhythmic interrelatedness manifested in the *semeiotic* dimension?

The Prague Linguistic Circle viewed rhythm as the main organizing principle in poetry, but insisted on studying rhythm immanently, in poetic discourse itself. But according to the intuition of all poets there is a transcendental dimension in the rhythm of poetry. The problem is to find an ‘analytic language’ to deal with the transcendental dimension of rhythm which seems to be only an “unanalyzable intuition. I believe that it is possible to elucidate these problems through Heidegger’s existential analytic and Eero Tarasti’s existential semiotics.

**Key Words:** Existential, transcendental, semiotics, rhythm, poetry.

## 1. Introducción

La dimensión trascendental en la filosofía de Heidegger tiene una base existencial que es fundamentalmente *temporal*. ¿En qué medida es posible establecer un puente entre la estructura ontológico-existencial temporal *a priori* y las manifestaciones ónticas del ritmo?

El formalista ruso Yuri Tynianov identificaba dos aspectos fundamentales del ritmo que se movían en dirección contraria: el movimiento *progresivo* y el *regresivo*. En el primer aspecto del ritmo, que es el *metro*, domina el movimiento progresivo, mientras que en el segundo aspecto del ritmo, referido por los formalistas rusos como *instrumentación* u *orquestración*, la “dominante” es el movimiento regresivo.<sup>1</sup> Estos dos tipos de movimiento espacial fueron estudiados dentro del marco general del ritmo, entendido como repetición. Si bien es cierto que Tynianov estaba convencido de que el estudio del ritmo no necesitaba recurrir a la temporalidad, y que podía estudiarse como “puro movimiento”<sup>2</sup>, su comprensión intuitiva de los movimientos rítmicos fundamentales (progresivo y regresivo) ya referidos, aparece relacionada, a nuestro juicio, con el movimiento existencial de la estructura temporal, desde el cual surgen todos los movimientos del *Da-sein*. En este ensayo buscamos así elucidar los procesos existenciales temporales que dan surgimiento al ritmo poético en manifestaciones concretas del discurso poético.

Heidegger plantea una dimensión trascendental *a priori* del lenguaje a ser investigada ‘en el sujeto’ es decir, que debe buscarse en la inmanencia; pero también nos plantea Heidegger que este enfoque ‘inmanente’ via el ‘sujeto’ es más ‘objetivo’ que todo objeto posible. Heidegger llega a una dimensión trascendental del movimiento, dado en la existencia, donde *la temporalidad se temporaliza*; donde el lenguaje “habla”. Pero lo que dice el lenguaje es ‘nada’ (es decir que no habla ni ‘muestra’ en palabras). En el pensar del así llamado ‘segundo Heidegger’, vemos la posibilidad de que el hablar del lenguaje pueda ser expresado como ‘música’, como “discurso musical”.

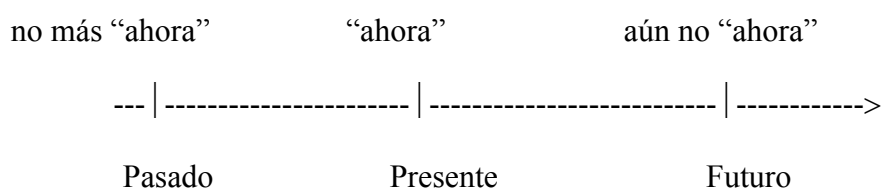
Y así la realidad ‘interna’ de un texto/discurso debe pensarse en términos musicales; como una forma musicalmente significativa. Si esto es así, llegamos a una dimensión que trasciende el centrismo lingüístico y ocular, presente también en el post-modernismo. Llegaríamos a una dimensión músico-temporal “parlante” (que indica o muestra) que trasciende el texto, que trasciende los signos, pero que está vitalmente

relacionada con esos textos y con esos signos, dados en la existencia: en nuestro propio y existente ser-en-el-mundo.

## **2. La manifestación óptica de la temporalidad en su conexión con la dimensión ontológica del movimiento existencial-temporal**

¿Cómo se conecta la dimensión temporal del signo con el movimiento existencial-temporal de la analítica existencial de Heidegger?

En nuestro cotidiano uso del reloj, nuestra comprensión del tiempo se nivela o aplana como una secuencia linear infinita de puntos del ahora unidimensionales, que se comprenden como el tiempo del “mundo” o tiempo del “ahora”, en el que la databilidad y la significación están ausentes:



Totalmente ausentes están el sentido y la significación subyacentes en las relaciones del entorno, que configuran la mundanidad del mundo, presente en la analítica existencial. Más aún, los medios de expresar nuestra relación con el tiempo en una lengua natural, mayormente a través de los tiempos verbales, nos mantienen atados a la comprensión y concepción vulgar del tiempo.

Cuando nos volcamos hacia las ramas principales de la teorías sígnicas modernas, que buscan elucidar las relaciones temporales significativas, encontramos que en los constructos teóricos europeos, con sus modelos estáticos derivados del estructuralismo, la dimensión temporal tiende a dejarse a un lado. Por otra parte, en la rama americana, peirceana, de la semiótica, la comprensión del tiempo, que subyace las concepciones lógicas de los signos, si bien preservan el carácter dinámico del tiempo, participan aún de la comprensión ordinaria del tiempo, que ha determinado las concepciones filosóficas occidentales, de los fenómenos temporales.

El filósofo y semiótico norteamericano, Charles Sanders Peirce, reconocía la importancia del tiempo para el estudio de la lógica, pero consideraba que la lógica no estaba aún preparada para introducir el elemento temporal dentro de su objeto de estudio<sup>3</sup>:

Time has usually been considered by logicians to be what is called “extra-logical” matter. I have never shared this opinion. But I have thought that logic

had not reached that state of development at which the introduction of temporal modifications of its forms would not result in great confusion; and I am much of that way of thinking yet. The idea of time really is involved in the very idea of an argument.

[El tiempo ha sido usualmente considerado por los lógicos, como una materia “extra-lógica”. Yo nunca he compartido esta opinión. Pero he pensado que la lógica no ha alcanzado aún el grado de desarrollo, en el que la introducción de modificaciones temporales de sus formas no resulte en una gran confusión; y todavía pienso de esa manera. La idea del tiempo tiene que ver realmente con la misma idea del argumento.]

No obstante, Peirce relaciona sus categorías sgnicas con la dimension de tiempo<sup>4</sup>:

... An icon has such being as belongs to past experience. It exists only as an image in the mind ...

... An index has the being of present experience....

The being of a symbol consists in the real fact that something surely will be experienced if certain conditions be satisfied....

[...el ícono tiene un ser que pertenece a la experiencia pasada. Sólo existe como una imagen en la mente...el índice tiene el ser de la experiencia presente...el ser del símbolo consiste en el hecho real de que algo será ciertamente experimentado, si se satisfacen ciertas condiciones...]

La idea de continuidad, que subyace a la teoría sgnica peirceana, presupone que el tiempo es continuo y que no consiste meramente de instantes discretos:

If time, as many have thought, consists of discrete instants, all but the feeling of the present instant would be utterly non-existent. The idea of some psychologists of meeting the difficulties by means of the indefinite phenomenon of the span of consciousness betrays a complete misapprehension of the nature of those difficulties.

[Si el tiempo, como han pensado muchos, consiste de instantes discretos, todo excepto la sensación del instante presente sería inexistente. La idea de algunos sicólogos de solventar las dificultades acudiendo al fenómeno indefinido de la amplitud de la conciencia delata una comprensión errónea de la naturaleza de esas dificultades.]

La comprensión peirceana del fenómeno del tiempo parece estar relacionada con la de Husserl, en el sentido de que ambas comprensiones postulan un presente con respecto a un pasado, tal como se preserva en la memoria<sup>5</sup>. Dice Peirce:

The argument which seems to me to prove, not only that there is such a conception of continuity as I contend for, but that it is realized in the universe, is that if it were not so, nobody could have any memory.

[El argumento que me parece a mí que prueba, no sólo que hay esa concepción de continuidad por la que contiendo, sino que es realizada en el universo, es que si no fuera así, nadie tendría memoria.]

Husserl, en su orientación fenomenológica hacia la percepción del tiempo como el flujo del “ahora”, concibe el presente como una percepción adecuada del objeto

temporal que afirma un presente con respecto al acto de memoria como una aprehensión del pasado<sup>6</sup>. Peirce, por su parte, concibe al ícono, como relación de similitud en la mente, con respecto a experiencias pasadas que se preservan en la memoria. Con relación a esto comprendemos su afirmación de que “el valor del ícono consiste en exhibir los rasgos de un estado de cosas, considerado como si fuese puramente imaginario”<sup>7</sup>.

La concepción peirceana del *símbolo*, que se asocia con el futuro, se comprende como dependiente de las convenciones y el hábito, como regla general para su interpretación. Las teorías lingüísticas predominantes comprenden el lenguaje primariamente como signos convencionales. Así, podemos ver que el lenguaje ya está atrapado en el “ellos” heideggeriano (*das Man*), en el cómo las cosas han sido ya interpretadas. Con el fin de seguir la tarea creativa “auténtica”, donde el yo debe desapegarse del “yo-del-ellos” en busca de su expresión individualizada, pareciera entonces, que el “poeta” necesita invertir la dirección del flujo del tiempo de las categorías sánicas, desde el *símbolo* hacia el *ícono*, de *terceridad* (*thirdness*) a *primeridad* (*firstness*), de “futuro” a “pasado”, en su búsqueda de “individualidad”, por lo que ha sido y puede ser recuperado/recordado.

La “inversion” del signo/tiempo, en dirección de la “iconicidad”, no debe entenderse como *mimesis*, como copia de una “realidad original”. Si la comprendemos de una manera fenomenológica, este cambio en la dirección de la mirada implica descubrir la “apariencia” superficial de la “realidad” en dirección hacia las cosas mismas, tal como aparecen a la luz de la comprensión del sujeto que conoce o percibe.

El “lector postmoderno”, continuando con una forma nominalista-estructuralista de pensar, pudiera creer que no hay ninguna “cosa” interna que traducir y *expresar*, y que sólo hay un diccionario ya hecho, en el que las palabras son definidas por otras palabras. Que la realidad es sobrepasada por su *simulacra*. Que sólo existe un juego sin fin de significantes, de imágenes alienantes espejándose unas a otras, incapaces de penetrar la “apariencia de superficie” de la realidad, y que el poeta postmoderno no tiene “fuerza” propia, al reproducir mecánicamente los automatismos de su cultura. Aún cuando este estado de cosas pudiera revelar la situación “postmoderna” del estar atrapado en el “yo-del-ellos” “inauténtico”, no estamos obligados a creer que esto debe continuar siendo así. El prefijo “post” en la palabra “*postmoderno*” puede entenderse más bien como un “pre” hacia un nuevo despertar de posibilidades creativas

“auténticas”. Si entendemos las posibilidades creativas como una emanación del futuro hacia el presente, esto implica una comprensión de la temporalidad primordial, ya que “en el horizonte de la comprensión ordinaria del tiempo, *la temporalidad es inaccesible en dirección inversa.*”<sup>8</sup>

La comprensión del tiempo como una infinita e irreversible secuencia de “ahoras”, que pasan de largo, surge, según Heidegger, de la temporalidad del Dasein caído, que se orienta al “ahora”. La temporalidad auténtica se temporaliza primariamente en términos del futuro. Pero éste no es el “ahora” que aún no es, sino más bien uno que tiene fecha y significación. El presente auténtico, que surge del futuro auténtico, es el que ha sido esclarecido desde el punto de vista del fenómeno extático-horizontal del *momento de visión*<sup>9</sup>.

La temporalidad es “auténtica” cuando se ha comprendido como finita. El Dasein se extiende entre el nacimiento y la muerte, pero el movimiento de la existencia no es el movimiento de una cosa que se encuentra objetivamente presente-a-la-mano. El movimiento existencial entre ambos extremos de la temporalidad del Da-sein, constituye la estructura de la cura, ya que el Dasein *es* lo que se encuentra en el medio<sup>10</sup>.

Si queremos revivir la estructura lógica, acrónica, profunda, de la semiótica greimasiana, representada en el “cuadrado semiótico”, con el fin de conectarla con el movimiento temporal de la analítica existencial, debemos tomar en cuenta el movimiento existencial del Da-sein, entre el “nacimiento” (máxima positividad) y la “muerte” (máxima negatividad). El Ser-hacia-la-muerte se enfatiza en la analítica existencial con el fin de aprehender la totalidad del Da-sein. Pero la muerte es sólo uno de los extremos de la totalidad del Da-sein, dice Heidegger; el otro extremo \_ “el comienzo”, el “nacimiento” –es igualmente importante para aprehender el todo del Dasein, como lo “del medio”. Un salto hacia la nada de la máxima negatividad (muerte)\_ la posibilidad no-relacional más propia que surge del futuro –revierte el movimiento existencial del Dasein al retornar hacia su otro “extremo”, el comienzo o nacimiento, o máxima positividad, que surge del “pasado”, de lo que “ha sido” ya lanzado a sus posibilidades.

En el movimiento existencial del Da-sein, de *extenderse a sí mismo* entre el nacimiento y la muerte, surge el problema de explicar cómo es posible la “conexión de la vida”. Heidegger afirma que es la *temporalidad*, definida como el sentido del Ser de la cura, la que nos debe servir de clave<sup>11</sup>. Debido a que el *movimiento* de la existencia

no es lo mismo que el movimiento de una cosa que está presente-a-la-mano, la “conexión” de la vida no debe entenderse como un constante cambio en la secuencia de experiencias que ocurren “dentro del tiempo”, donde surge el problema de cómo el Yo se mantiene a sí mismo con una cierta mismidad. El nacimiento y la muerte no pueden ser considerados el marco que esta sucesión gradualmente llena, porque el marco no está presente-a-la-mano, y sólo es actual la experiencia que uno está teniendo “justo ahora”. Entonces, aún en la forma ordinaria de tomar esa conexión, “uno no piensa que es un marco tensado desde ‘fuera’ del Dasein, que lo rodea o le da vueltas, sino que uno correctamente busca esta conexión en el Dasein mismo<sup>12</sup>. Todo intento de caracterizar la conectividad del Dasein se caerá, si consideramos a este ente, ontológicamente, como algo presente-a-la-mano “en el tiempo”<sup>13</sup>. Comprendiéndolo, desde el punto de vista existencial, el “nacimiento” no es algo “pasado” que ya no está presente-a-la-mano, y la “muerte” no es simplemente algo que aún no ha tenido lugar<sup>14</sup>:

Factual Dasein exists as born; and, as born, it is already dying, in the sense of Being-towards-death. As long as Dasein factually exists, both the “ends” and their “between” are, and they are in the only way which is possible on the basis of Dasein’s Being as *care*. Thrownness and that Being towards death in which one either flees or anticipates it, form a unity; and in this unity birth and death are “connected” in a manner characteristic of Dasein. As care, Dasein is the “between”<sup>15</sup>.

[El Dasein fáctico existe en tanto nacido; y, como nacido, ya está muriendo, en el sentido del Ser-hacia-la-muerte. Mientras el Dasein exista fácticamente, ambos “extremos” y “el medio” son, y son de la única forma posible, sobre la base del Ser del Dasein como *cura*. El ser lanzado y ese Ser hacia la muerte en el que uno huye de ella o se anticipa a ella, conforma una unidad, y en esta unidad, el nacimiento y la muerte se “conectan” de una manera característica al Dasein. Como cura, el Dasein es el “medio”.]

La conectividad de la “Vida” es aquella que puede ser elucidada existencialmente en la interrelación del movimiento temporal ontológico (la *temporalización de la temporalidad*), y las manifestaciones ópticas del movimiento rítmico. Según la etimología de la palabra ritmo, éste indica un “fluir” y también un “jalar” (derivado de la raíz griega ry [ery] o w’ry). El ritmo también se comprende como intencionalidad, como ir en cierta dirección o seguir en un cierto sentido.

Según la analítica existencial, la “conectividad” de la “vida” se relaciona con el re-tornar del Da-sein hacia sí mismo. En la existencia auténtica el Da-sein se dispersa, llevado por sus “asuntos”. “Entonces, si quiere re-tornar a sí mismo, debe primero *juntarse de un jalón*, a partir de la *dispersion y desconexión* de las mismas cosas que ‘han pasado’...La esencia de la in-constancia del Yo se fundamenta en el carácter

irresoluto. Por contraste la constancia *existentielle* yace en la resolución que ya ‘ha anticipado cada momento posible de visión que pueda surgir de ella’<sup>16</sup>.”

De ahí que la conectividad de la vida no pueda hallarse en la pregunta de cómo unir la secuencia de experiencias no relacionadas que están presentes-a-la-mano “en el tiempo”<sup>17</sup>: The question of the “connectedness” of Dasein

does not ask how Dasein gains such a unity of connectedness that the sequence of “Experiences” which has ensued and is still ensuing can subsequently be linked together; it asks rather in which of its own kinds of Being Dasein *loses itself in such a manner that it must, as it were, only subsequently pull itself together out of its dispersal, and think up for itself a unity in which that “together” is embraced.*

La pregunta por la “conectividad” del Dasein

[no pregunta cómo el Dasein gana tal unidad de conectividad de manera que la secuencia de “Experiencias” que han sobrevenido y continúan sobreviniendo, puedan subsiguientemente ser conectadas; la pregunta es más bien en cuál modo de su Ser el Dasein *se pierde de tal manera que deba subsiguientemente juntarse de un jalón fuera de su dispersión, y pensar por sí mismo una unidad en la que ese “juntarse” pueda ser abrazado.*]

El enigma del movimiento debe buscarse en la constitución temporal del ser del Da-sein. Cómo debe deducirse la *constancia* o *in-constancia* del Yo, de la temporalidad existencial, y cómo se conecta entonces el movimiento existencial-temporal con el *movimiento rítmico*?

### 3. Procesos existenciales en el ritmo de la poesía

Según la analítica existencial de Heidegger, el Da-sein se temporaliza en la unidad de los tres *éxtasis* temporales, que se manifiestan en los siguientes movimientos temporales:

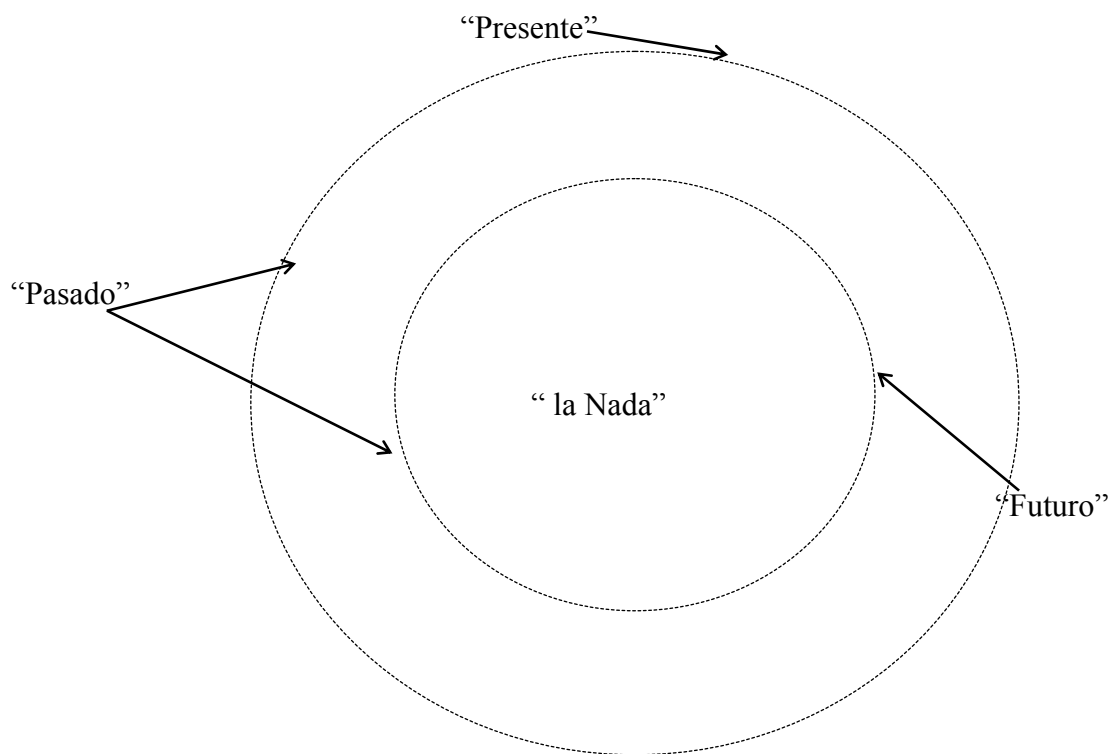
1. El movimiento “hacia-sí” (Auf-sich-zu) de la proyección existencial del “porvenir” (Zukunft: “futuro”).
2. El movimiento “hacia-atrás” o regresivo (zurück-auf) del existencial *haber-sido* lanzado.
3. El “*dejarse encontrar o topar con*” (“Begegnenlassen von”) del *presente* existencial del movimiento orientado hacia el mundo en el *ser junto a / con*.

Estos tres éxtasis no se entienden sólo como “estar-recogido-con-respecto-a” (Entrückungen zu), sino que también muestran la direccionalidad del “hacia-lo-cual”

(Woraufhin) el Da-sein se recoge (“extasiado”) en la apertura de los tres éxtasis. Cada recogimiento temporal está abierto (offen) en sí mismo, y la amplitud abierta del *hacia-lo-cual* los éxtasis se abren, lo llama Heidegger, el horizonte. El hacia-lo-cual (Wohin) de los *éxtasis* es concebido como el esquema horizontal (horizontale Schema)<sup>18</sup>.

Los *éxtasis* horizontales conforman, en su unidad, la apertura horizontal del ser del Da-sein. De ahí que la *temporalidad existencial* sea comprendida como el hacer posible ecstático-horizontal, no solamente del Da-sein, sino también de la *temporalización de la temporalidad*<sup>19</sup>.

*Movimiento Existencial-Temporal según la analítica existencial de Heidegger*



**Leyenda:**

El “*Pasado*” como haber-sido-lanzado al “ahí” (Da) de cara a “la nada”, funda (o más bien “Des-fonda”) el presente y futuro.

El “*Presente*” puede ser un mero “fluir” (circunferencia externa), o puede ser “capturado” entre el “futuro” y el “pasado” en el “momento” (Augenblick).

La temporalidad del “*Futuro*” puede ser “revertida” en la “*anticipación*” que se funda en el “pasado” del “haber-sido-lanzado” a la potencialidad-de-ser más propia del Da-sein.

Con el fin de comprender todo el movimiento existencial-temporal que da surgimiento al ritmo, un análisis que sólo busque generalizar y describir desde “afuera” no es suficiente; el “ser” (self) debe ser incluido en el análisis.

La unidad en la que esa “reunión” es “abrazada” pudiera pensarse como “ritmo”. El problema con el término “ritmo” es que tiende a comprenderse y a ser conceptualizado en un sentido reducido, de acuerdo al pensamiento metafísico tradicional, que deja a un lado su significación existencial-temporal. Si lo comprendemos en un sentido más amplio, en conexión con el pensamiento heideggeriano, encontramos que se relaciona con la “*auto-constancia*”. El sentido del ritmo, comprendido en conexión con el “ser”, abrazaría en su unidad, el movimiento de la estructura existencial-temporal del Da-sein.

Por medio de la concepción ordinaria del tiempo no es posible explicar la estructura temporal de los fenómenos temporales del lenguaje<sup>20</sup>: “El problema de su estructura existencial-temporal *no puede siquiera ser formulada* con la ayuda de la concepción del tiempo tradicional ordinaria, a la que la ciencia del lenguaje debe recurrir por necesidad”. Es por esto que creo que las ciencias musicales pueden ofrecer herramientas de análisis que nos permitan dar cuenta del aspecto musical del lenguaje, en su conexión con la temporalidad primordial. El aceptar esta idea significa que ya estamos en camino hacia la superación del prejuicio logocéntrico y antropocéntrico, que nos enreda en una cierta visión del lenguaje y del mundo.

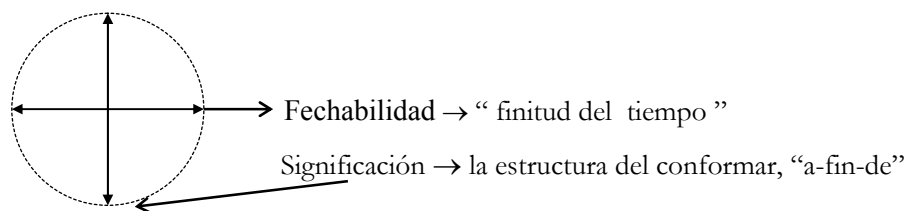
¿Cómo podemos dar cuenta de los elementos musicales del lenguaje, en conexión con la *dimensión transcendental* fundada en la temporalidad? La dimensión temporal es precisamente la que tiende a dejarse de lado, al considerar las relaciones ritmo-texto.

Heidegger acude en nuestra ayuda cuando afirma: “El Ser-en y su estado-de-ánimo se hacen conocer en el discurso y se indican en el lenguaje mediante la entonación, la modulación, el *tempo* del habla, la ‘forma’ de hablar. En el discurso ‘poético’, la comunicación de las posibilidades existenciales del estado-de-ánimo puede llegar a ser la meta en sí misma, y esto equivale a decir, la apertura de la existencia”<sup>21</sup>. El *estado-de-ánimo* existencial se fundamenta, como hemos visto, en el pasado. Pero curiosamente, Heidegger no menciona el “ritmo” entre los elementos musicales indicados en el lenguaje, que surgen del estado-de-ánimo.

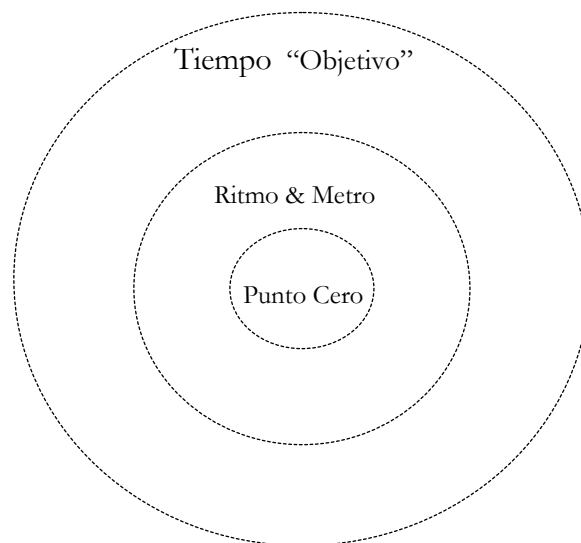
Es el ritmo sólo un movimiento que tiene lugar en el tiempo? En ese caso el *tiempo* es algo más amplio que abraza el movimiento. Pero será acaso todo lo contrario? ¿Es el ritmo *existencial* la fuerza vital que *abraza* el tiempo?

Si consideramos el *ritmo* (movimiento rítmico) como algo presente-a-la-mano (presencia objetiva) y al *tiempo* como algo presente-a-la-mano, entonces podemos entender que el tiempo es el recipiente “más amplio” que contiene el movimiento. Pero al pensar de esta manera estamos todavía atados al pensamiento metafísico tradicional, y a la comprensión ordinaria del tiempo, como “intra-temporalidad”. Si el ritmo *existe*, es una fuerza creativa viviente que *crece*: tiene un comienzo, una duración, y un final. El ritmo es temporal porque se funda en la unidad ecstática de la temporalidad.

Según Heidegger, la “fechabilidad” y la “significación” del “ahora” se fundan en la constitución extática-horizontal de la temporalidad, pero éstos no aparecen cuando el tiempo se caracteriza como pura sucesión:



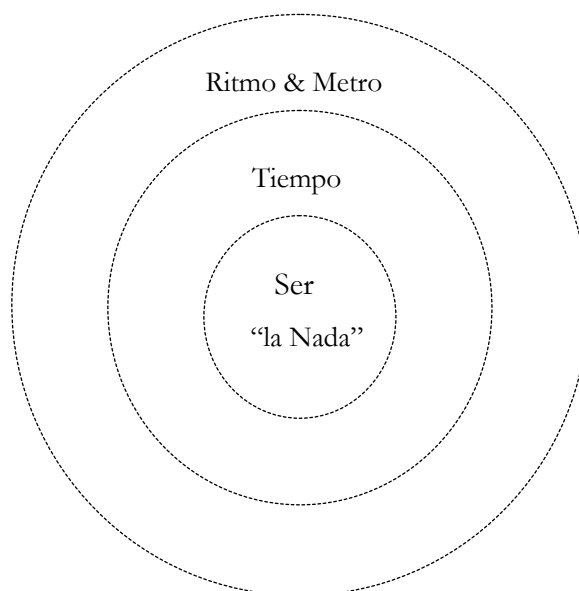
Según la concepción ordinaria del tiempo, comprendido como algo a-la-mano, como tiempo objetivo que se divide en secciones por la medición, el ritmo es lo que se mueve y toma forma dentro de este “recipiente” más amplio, que es el tiempo existente:



Podemos comprender que la significación se reestablece cuando *el mundo* es reestablecido para el sujeto “sin mundo”. En ese caso, en la base del continuo rítmico, no encontramos un “articulante cero”, o un punto cero de interpretación, sino más bien al Ser o Yo existencial que, en cuanto *ser-en-el-mundo* (*Da- Sein*) subyace a la distinción sujeto / objeto.

El ser existencial ya había sido caracterizado como *Ser-más allá-de-sí-mismo* en una auto-direccionalidad hacia algo. Y esta auto-direccionalidad, o intencionalidad, sólo es posible, a juicio de Heidegger, si el Dasein es intrínsecamente trascendente, y “sólo puede ser trascendente si su constitución básica se funda originariamente en la temporalidad extática-horizontal”<sup>22</sup>.

Podemos entender el ritmo, siguiendo a Daniel Charles, como “la experiencia del tiempo” que se origina en el “batir” del tiempo primordial. Desde ese punto de vista, el tiempo no puede ser entendido como algo que está “presente-a-la-mano” que aparece al contar los movimientos de una cosa móvil dentro del tiempo, puesto que el tiempo aparece (“pasa de largo”) también en el silencio, en la quietud, en la ausencia de movimiento cinético. La dimensión existencial del movimiento no puede identificarse con el movimiento de una cosa presente a la mano. La dimensión musical *a priori* de la temporalización de la temporalidad (¿el “batir” del tiempo primordial?) es experimentada como dos tipos básicos de movimiento existencial, según Heidegger: “auténtico” o “inauténtico”. Es desde el movimiento inauténtico, orientado hacia el mundo del “ellos”, que el Dasein debe primero “halarse/extraerse a sí mismo”. El ritmo somos nosotros mismos (el ser) proyectado hacia algo. El movimiento rítmico existencial abraza el tiempo que es “descubierto” en la reticencia de nuestro propio ser lanzado de cara a la “nada”:

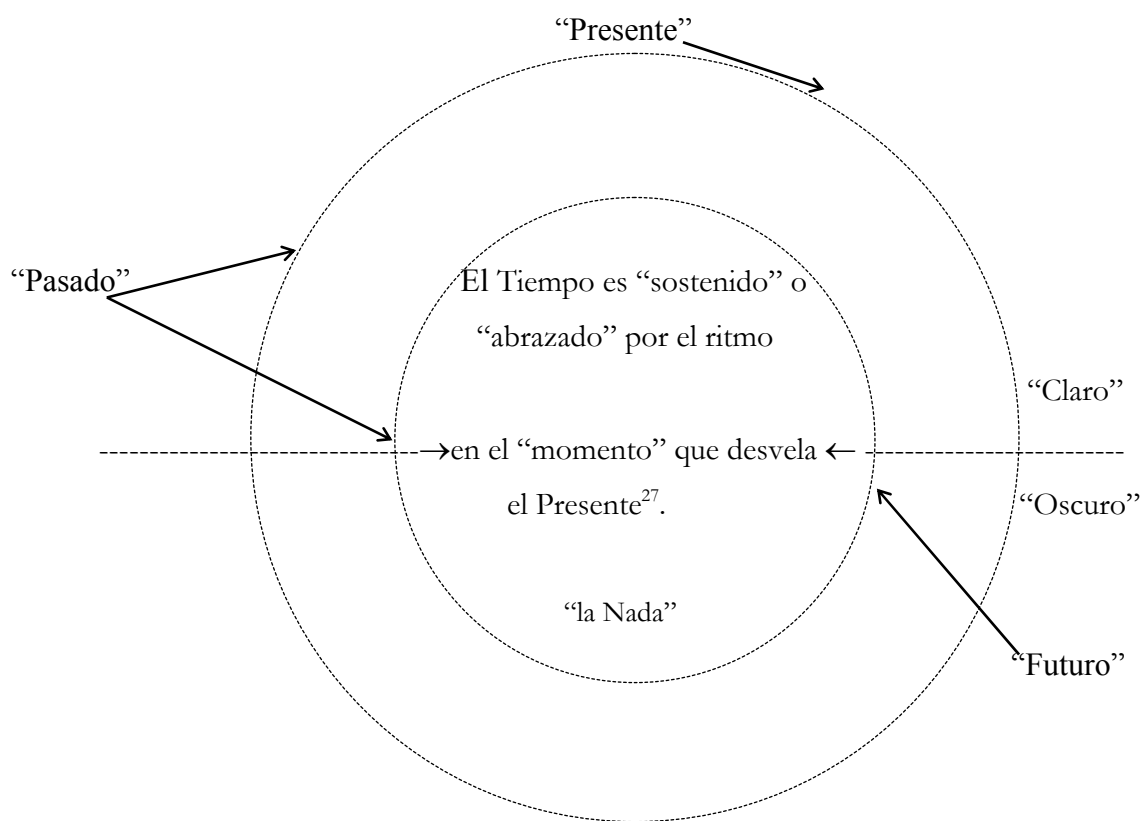


Diferentes experiencias rítmicas se derivan entonces de estas dos posibilidades básicas del movimiento existencial; es decir, de las diferentes maneras en las que la temporalidad se temporaliza a sí misma, o en la que el tiempo “bate”. Las dos posibilidades básicas del movimiento existencial se derivan de la “auto-constancia” y de la “no-auto-constancia” del Ser<sup>23</sup>:

En términos de la cura la *constancia del Ser*, como la supuesta persistencia del subjectum, se clarifica. Pero el fenómeno de esta auténtica potencialidad-de-Ser también nos abre los ojos a la *constancia<sup>24</sup> del Ser* en el sentido de haber alcanzado alguna cierta posición. La *constancia del Ser*, en el doble sentido de estabilidad y resolución, es la *auténtica* contra-posibilidad a la no-Auto-constancia, que es característica de la caída irresoluta. Existencialmente, la “Auto-constancia” no significa nada más que la resolución anticipatoria. La estructura ontológica de tal resolución revela la existencialidad del Sí mismo del Ser. El Dasein es *auténticamente sí mismo* en la individualización primordial del estado resolutivo reticente que extrae angustia de sí mismo. Como *algo que se mantiene silente*, el Ser-uno-mismo auténtico es justamente la clase de cosa que no se mantiene diciendo ‘Yo’; sino que en su reticencia ‘es’ ese ser lanzado en cuanto lo que puede auténticamente ser.

Heidegger contrasta el Ser auténtico, cuyo movimiento existencial se caracteriza por la Auto-constancia fundada en la reticencia, con el Ser inauténtico del ‘ellos’, cuyo movimiento existencial es “fugitivo”, motivado en la caída del Dasein, en el sentido de que *huye* de cara a sí mismo, hacia el “ellos”. Es caracterizado como un movimiento “absorto en la multiplicidad cotidiana y en la rápida sucesión de aquello con lo que uno tiene que ver, el Ser del olvido-del-ser en el “tener que ver con”, se muestra a sí mismo como algo simple que se mantiene constantemente igual a sí mismo, pero indefinido y vacío”.<sup>25</sup>

Según Heidegger, la comprensión del tiempo como una secuencia irreversible de “ahoras” que pasan de largo, surge de la temporalidad caída del dasein, que se orienta hacia el “ahora”. La temporalidad auténtica se temporaliza a sí misma primariamente en términos del futuro. Pero este no es el “ahora” que aún no es, sino más bien el que es fechable y significativo. El presente auténtico, que surge del futuro auténtico, es aquel que ha sido esclarecido desde el punto de vista del fenómeno extático-horizontal del *momento de visión* (Augenblick)<sup>26</sup>:



La visión (gestalt, forma) es aquella que ocurre en el intervalo entre el claro y el oscuro, en un “abrir y cerrar de ojos” (Augenblick) entre la comprensión *no-visible* y *visible*. El problema del ritmo creativo (*poiético*, en un sentido amplio del término), que no puede ser descrito adecuadamente como estático (como un ente [Seiend] que meramente subsiste) ni como dinámico, como observa Daniel Charles, parece indicar la lucha entre la luz (el des-cubrimiento del ser) y la oscuridad (encubrimiento del ser), en la que la obra de arte aparece<sup>28</sup>. El ritmo poético no debe ser entendido como una forma fija; esta interpretación sería errónea, como lo señala Daniel Charles, ya que significaría la fosilización del evento rítmico. “Los efectos perversos de la nostalgia” (“les effets pervers de la nostalgie”), una frase de Michel Bernard citada por Daniel Charles, “nos incitaría a osificar las estructuras y a fetichizar el hieratismo de las formas, perdiendo de vista la afirmación de Deleuze, según la cual, “no se nomadiza mejor que cuando se permanece en el sitio” “*on ne nomadise jamais mieux que sur place*”<sup>29</sup>.

#### 4. A manera de conclusión

Los procesos rítmico-existenciales podrían ser comprendidos y descritos en una forma generativa, surgiendo del movimiento existencial de la estructura temporal ontológica de nuestro ser, con la ayuda de las herramientas teóricas de la *Semiótica*

*Existencial* de Eero Tarasti<sup>30</sup>, y del modelo teórico que propongo<sup>31</sup>. Los movimientos progresivo y regresivo de los movimientos rítmicos textuales identificados por Tynianov<sup>32</sup>, pueden ser desconstruidos hasta el movimiento de la estructura temporal del Da-sein, a partir del cual “surgen todos los movimientos del Da-sein”. Al hacerlo estamos en la capacidad de dar cuenta del aspecto rítmico de la “instrumentación” (el movimiento regresivo), es decir, de los elementos musicales “no-jerárquicos”, y de la dimensión emotiva cuya importancia para el ritmo ha sido reconocida, pero suele dejarse de lado, como simple fenómeno acompañante, difícil de explicar de una manera sistemática y “significativa”.

## Notas

---

<sup>1</sup> Tynianov, Yuri. 1981. pp. 49, 53, 113.

<sup>2</sup> Idem. p. 33.

<sup>3</sup> C.S.Peirce. CP. 4.523.

<sup>4</sup> Idem. 4.447

<sup>5</sup> Idem. 4.641

<sup>6</sup> Pedrique, Op. cit., pp. 122-123.

<sup>7</sup> Peirce. CP 4.448.

<sup>8</sup> SuZ, p. 426.

<sup>9</sup> Idem. p. 427.

<sup>10</sup> Idem. p. 374.

<sup>11</sup> Idem. p. 373.

<sup>12</sup> Idem. p. 374.

<sup>13</sup> Idem.

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> Idem.

<sup>16</sup> Idem. p. 391.

<sup>17</sup> Idem. p. 390.

<sup>18</sup> Idem. pp. 125-126.

<sup>19</sup> Idem.

<sup>20</sup> Idem.

<sup>21</sup> SuZ, p. 162.

<sup>22</sup> Heidegger. Basic Problems of Phenomenology. GdP, p. 314.

<sup>23</sup> Being and Time. SuZ p. 322-323.

<sup>24</sup> La nota del traductor indica que el término alemán “Ständigkeit”, usualmente traducido como “constancia”, estaría posiblemente, en este contexto, más cerca del término inglés “estabilidad” (“stability”).

<sup>25</sup> Being and Time. SuZ p. 322.

<sup>26</sup> Idem. 427.

<sup>27</sup> Véase Heidegger. SuZ p. 329. “... das sie zukünftig gewesen allererst die Gegenwart weckt.”. “La temporalidad primordial y auténtica se temporaliza a sí misma en términos del futuro auténtico y de tal manera que en habiendo sido futuralmente, desvela, en primer lugar, el Presente”.

<sup>28</sup> En Charles, Daniel. Op. cit.

<sup>29</sup> Idem.

<sup>30</sup> En un próximo artículo presentaré las ideas del Prof. Dr. Eero Tarasti planteadas en su libro *Existential Semiotics*, en su conexión con los problemas abordados en este ensayo.

---

<sup>31</sup> Ver Hočevár, Drina. *Movement and Poetic Rhythm*. 2003.

<sup>32</sup> Tynianov, Yuri. 1981. pp. 53-54.

#### **BIBLIOGRAFÍA**

- Benveniste, Émile (1966). La notion de 'rythme' dans son expression linguistique. En *Problèmes de linguistique générale*, 327-335. Paris: Gallimard.
- Charles, Daniel (2003). *Le rythme comme expérience du temps*. En proceso de edición.
- Greimas & Courtés (1986). *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette.
- Greimas & Fontanille (1993). *The semiotics of passions: from states of affairs to states of feeling*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Heidegger, Martín (1962). *Being and Time*, trans. by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_\_ (1998). *The Basic Problems of Phenomenology*, trad. de Albert Hofstadter. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Hočevár, Drina (2003). Le Langage sans la musique? Towards a semio-musical approach to the study of poetic rhythm via the existential dimension of the sign. En *Musical Semiotics Revisited*, Eero Tarasti (ed.), 159-168. Helsinki: ISI.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Movement and Poetic Rhythm: uncovering the musical signification of poetic discourse via the temporal dimension of the sign*. Helsinki: ISI.
- Merrel, Floyd (2000). *Tasking Textuality*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Meschonnic, Henri (1982). *Critique du Rythme: anthropologie historique du langage*. Paris: Verdier.
- Peirce, Charles S. (1938-1956) *The Collected Papers*, 8 vols., Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur W. Burks (eds.). Cambridge: Harvard University Press.
- Tarasti, Eero (2000). *Existential Semiotics*. (=Advances in Semiotics). Bloomington: Indiana University Press.
- Tynianov, Yuri (1981). *The Problem of Verse Language*. Edited and trans. By Michael Sosa & Brent Harvey. Ann Arbor: Ardis.