

[Full paper]

Semiótica de la percepción y de los afectos

HUGO RAFAEL MANCUSO
UBA – CONICET (Argentina)
IIRS – CNR (Roma) 

Resumen: En este trabajo presento algunas de las ideas fundamentales de Charles S. Peirce en torno a la semiosis y sus desarrollos a partir de los principios teóricos propuestos en la serie de artículos publicados en *The Monist* (1891-1893).

Particularmente, analizo la noción de continuidad como proceso de afectación de las conciencias y explicativa de la comunicación o diálogo, y las tres posibilidades de concebir la realidad a través de su supuesta evolución: *tijástica*, *anancástica* y *agapástica*.

Tres modelos (explicativos, descriptivos, alternativos y performativos) que, en definitiva, pueden considerarse tres tipologías de la producción sígnica (artística), incluso de las relaciones *dialógicas* –en términos bachtinianos– en las que el principio de *continuidad* no es necesariamente neutro e implica un posible disenso. Justamente, las producciones textuales más interesantes, son aquellas en las que se produce algún tipo de *incomprensión* entendida como producción de un sentido distinto. generado por el choque significativo a partir de la diferencia, lo que afirma la idea de que el significado se completa en la recepción.

Palabras clave: Lógica tijástica, anancástica y agapástica – Semiótica de las pasiones – Dialogicidad.

Semiotic of the passions and the affections

In this work I present some of the fundamental ideas of Charles S. Peirce about the semiosis and his developments from the theoretical terms proposed in the series of articles published in *The Monist* (1891-1893).

Particularly, I analyse the notion of *continuity* as process of affectation of the consciences and explanatory of the communication or dialogue, and three possibilities of conceiving the reality across his supposed evolution: *tijastic*, *anancastic* and *agapastic*.

Three models (explanatory, descriptive, alternative - performative) that, finally, can be considered three typologies of the signal production (specially artistic) even of the "dialogical relations" – in terms of Bachtin – in that the beginning of continuity is not necessarily neutral and implies a possible dissent (dispute).

Exactly, the most interesting textual productions, they are those in which there produces to itself some type of incomprehension understood as production of a different sense, generated by the significant shock from the difference, which postulates the idea of that the meaning completes in the reception.

Key Words: Agapastic Logic (or Evolution), Tychasm Logic and Anancasm Logic - Semiotics of Passions – Dialogicity (Dialogicality).

Introducción

Una de las cuestiones que Charles S. Peirce retoma de la filosofía medieval –en gran medida olvidada, subestimada y reducida a una concepción teológica durante la Modernidad– es la oposición entre lo que en la Edad Media se llamó nominalismo y realismo.¹ Si bien Peirce no se conforma con ninguna de las dos visiones, se inclina por un *realismo modificado* en el que las clases –es decir los referentes de los sustantivos comunes– tienen una objetividad *social* (no metafísica) y enfatiza la imposición o aspecto transindividual de la conciencia humana que a través del lenguaje se nos informa, *i.e.* nos da una forma.

En última instancia el objetivo de Peirce –quien conocía muy bien el pensamiento filosófico y científico previo– es analizar las condiciones de posibilidad de la conciencia. Con Kant reconoce una especie de excedencia del universo con relación a nuestro pensamiento; con Hegel, coincide en que pragmáticamente, en cada punto de nuestra acción, el universo es lo que pensamos que es. De alguna manera, ese sujeto –para Hegel– es autoconciencia pura de libertad y entendido como la mediación entre un sujeto abstracto individual (postulable solamente desde un modelo teórico) y un universo que supuestamente existiría aún si no existiésemos. Para Peirce, estas dos últimas categorías son irrelevantes: no hay posibilidad de existencia de una conciencia independientemente de la relación con los otros (el sujeto peirceano, es un sujeto que sólo existe *en relación*) y no concibe una realidad en la que no existan conciencias. La semiosis no es un proceso por el cual se alcanza el conocimiento de cosas que ya se saben (paradoja de la metafísica hegeliana) como tampoco una simple nominación del mundo exterior, sino un proceso que procede y funciona con un cierto grado de indeterminación.

Además de la historia de la filosofía inmediatamente anterior, a Peirce le interesa prioritariamente presentar una metodología de la investigación de las ciencias sociales alternativa al positivismo del siglo XIX. Constantemente pasa de una rehistorización y relectura de

¹ (*Confr.* entre otros, Peirce 1868). Para Peirce ambas corrientes conciben la mente humana con un rol pasivo: en el primer caso (nominalismo) los universales son etiquetas que se colocan arbitrariamente; en el segundo (realismo), esencias que la mente humana descubre

la tradición filosófica de los siglos anteriores, a la presentación de una teoría del signo bastante novedosa y en muchos sentidos pionera. La apertura redefinida y presentada en la teoría abstracta peirceana en la que el concepto de verdad y realidad son reformulados permanentemente, requiere justamente de una metodología.

Uno los aspectos centrales en tal sentido es su concepción de la realidad o la materia como mente, propuesta en los artículos publicados en *The Monist*.² En efecto, si bien en ellos Peirce plantea una distinción –operativa– entre mente y materia,³ esta última puede transformarse rápidamente en relatos en tanto que sea despojada de hábitos. La realidad material es mente, en definitiva. Esta concepción explicita el carácter intelectual de la teoría materialista; en otros términos, no podemos tener experiencia de una realidad que no esté mediatizada por significados precedentes (nuestro pensamiento es producto de continuidades anteriores); todo lo que entendemos de la realidad, en el fondo, es una convención de signos pasados.

También de estos artículos se desprende otra cuestión importante: la producción y adquisición de conocimientos no es un proceso simple por el cual se accede a una verdad absoluta, sino una transacción; es decir, un proceso en el que se redefinen conceptos aprendidos en el mismo momento de entenderlos. O sea, hay un diálogo entre la mente que comprende en cada acto de conocimiento y las cogniciones precedentes. Esto se relaciona justamente con la concepción peirceana de la continuidad como ley de acción mental: no hay saltos ni vacíos en el proceso de comprensión, lo que no quiere decir que se trate de un proceso lineal; siempre esa comprensión es retroalimentable, es un diálogo potencial con todas las cogniciones precedentes,⁴ que de alguna manera anticipan cogniciones futuras.

La de Peirce es una concepción opuesta a la de Husserl, el padre de la fenomenología moderna, para quien –particularmente en sus

² Entre 1891 y 1893, Peirce publicó en *The Monist* cinco artículos: "La arquitectura de las teorías" (vol. I, 1891: 161-176, publicado en CP 6.7-34); "La doctrina de la necesidad examinada", (vol. II, 1892: 321-337, publicado en CP 6.35-65 ; "La ley de la mente" (vol. II, 1892: 533-559, publicado en CP 6.102-163; "La cristalina esencia del hombre" (vol. 3, 1892: 1-22, publicado en CP 6.238-271 1892) y "Amor evolutivo" (vol. 3, 1893: 176-200, publicado en CP 6.287-317)

³ Mente es la acción que busca la diferencia; mientras que materia es la mente envuelta en hábitos.

⁴ Precisamente, uno de los supuestos más importantes de Peirce en torno a la semiosis ilimitada, es que las cogniciones potencialmente quedan latentes; es muy difícil que un significado lanzado a la semiosis y sobre todo aquel que acumula una tradición, desaparezca totalmente.

Investigaciones lógicas (1900-1901)– un verdadero conocimiento era posible sólo si se llegaba a lo que denominaba *epoge*, i.e. la comprensión de las cosas *en sí* mediante una especie de iluminación o intuición directa. De alguna manera esta suposición permanece en todas las corrientes fenomenológicas incluso en la particular metafísica heideggeriana. En esta última, la historia de la filosofía es la del paulatino alejamiento del Ser por lo que se propone una vuelta al mismo mediante la reintuición de las esencias, que se darían en las etimologías de términos filosóficos en la lengua griega y alemana (los dos únicos momentos en la historia de la humanidad donde el Ser se manifestó casi místicamente, para Heidegger). Lo curioso es, desde un punto de vista peirceano, que tal reintuición se realizaría a partir del análisis etimológico de signos, del lenguaje; Peirce podría decir que no hay una refutación de su afirmación, sino que a tal punto es así, que no podemos concebir nada sino es lingüísticamente (en su concepción monista o inmanentista no es fundamental la concepción del *noumeno*; lo que existe tiene existencia signica, se puede leer, no hay ningún misterio). El de Heidegger es un universo intelectual en el que hay algo que interfiere en nuestra comprensión de la verdad; la suya es una comprensión monológica: *algunos, en algunas culturas acceden a la verdad*. El arte –el gran núcleo duro de la metafísica heideggeriana– es un tipo de producción textual específico cuya peculiaridad es que concentra y pone en juego, con un cierto margen de conciencia (1929) lo que (para Peirce) ocurriría normalmente en la semiosis.

En una fenomenología aplicada, ciertas teorías estéticas de la recepción se encuentran en esta misma línea. Jauss (1978), por ejemplo, plantea una concepción similar a la de Husserl: la obra de arte en el momento en que la concibe el artista, tiene un significado que después se olvidará; su método crítico propone la reposición de la intuición original del autor. Esto último, desde la perspectiva peirceana constituye un prejuicio; el autor no es alguien que descubre algo pura e intuitivamente, sino que elabora respuestas a cogniciones previas. Un autor es alguien que está inmerso en una tradición, que responde a obras que hacen parte de su enciclopedia y condiciona respuesta futuras e impredecibles. Obviamente la fenomenología ha sido una teoría estética muy importante en el siglo XX y de alguna manera Peirce representa una alternativa mucho más cercana a los postulados posmodernos deconstruccionistas; sobre todo en torno a la idea de que el sujeto en general y el autor en particular es un ser espurio, un texto/signo cruzado por influencias

diversas y contradictorias (temas retomados desde los años 60 por Umberto Eco, entre otros autores, en el contexto de una semiótica general o del arte en particular).

Objetivos

Presentaré aquí algunas de las ideas fundamentales de Peirce en torno a la semiosis y sus desarrollos a partir de los principios teóricos propuestos en la serie de artículos publicados en *The Monist* (1891-1893). Particularmente me centraré en la noción de continuidad trazada en "La Ley de la mente" como proceso de afectación de las conciencias y explicativa de la comunicación o diálogo, y en las tres posibilidades de concebir la realidad a través de su supuesta evolución: *tijástica*, *anancástica* y *agapástica*, planteadas en "Amor evolutivo" (1893: CP 6.302). Tres modelos (explicativos, descriptivos, alternativos y performativos) que, en definitiva, pueden considerarse tres tipologías de la producción signica, incluso de las relaciones *dialógicas* –en términos bachtinianos– entre sujetos, y que reafirma la idea de que el significado no es sólo abierto por un problema de incompreensión de la mente sino que es literal y totalmente abierto en el sentido que produce efectos. Focalizaré el análisis en el proceso comunicativo artístico a partir de la relación clave, postulada por Peirce, entre lo fortuito, lo necesario y lo amoroso, y eventualmente el principio de continuidad, siempre en un margen de acumulación de significados.

La signicidad peirciana entre la lógica y la pasión afectiva

En los artículos publicados en *The Monist* (1891-93), Peirce discute una categoría que dista de ser simple y obvia: la de *percepto*, esto es, aquello que fue percibido o la consecuencia –en el nivel de la conciencia– de una experiencia sensible.⁵ En el artículo sobre la filosofía de Berkeley (1871), ya había planteado la idea de que los perceptos están condicionados socialmente: así como no hay

⁵ La (compleja) noción de percepto es abordada por Peirce posteriormente también en "Por qué estudiar lógica" (ca.1902, CP 2.119-202,) y su relación con los juicios preceptuales aparece explicada en las lecciones sobre pragmatismo en Harvard (conf. "Las categorías universales, lección II", 1903a: CP 5.41-65; "Pragmatismo y abducción, lección VII", 1903b: CP 5.180-212) y en "Telepathy and perception", (1903c: CP 7.597-688) entre otros artículos.

razonamientos puros *i.e.* no mediados por experiencias anteriores, las percepciones sensibles también están condicionadas por una historia social. Estamos sumergidos en una mediación súnica constante, por eso es tan importante (pragmáticamente) la idea de certeza como producto del hábito; desde el punto de vista de la praxis súnica, que algo sea creído o no –es decir que tengamos certeza o no de algo– es más importante que aquello que creemos sea o no verdadero. La certeza que tengamos acerca de algo, explicará nuestras acciones –sobre todo a futuro– y nuestro posicionamiento en torno a lo pasado.

El de Peirce es un replanteo radical de la definición de verdad respecto de la filosofía anterior; tiene mucho de construible y es un consenso antes que una categoría trascendente, universal o metafísica. Que algo sea o no verdadero, es secundario pues no hay un metalenguaje objetivo y universal que permita determinarlo.

La concepción peirceana de la construcción de un significado es la de un desarrollo *en continuidad* en distintos sujetos, en constante reformulación y con un objetivo clave: prefijar, inferir que determinadas lecturas se produzcan a futuro. La comunicación humana está fundada por un principio de aceptación, es decir, el significado busca su aceptación; el desiderátum máximo de una idea es transformarse en una reacción cuasi instintiva y ese proceso tiene una justificación basada en principios intersubjetivos, reales en el sentido de perceptos precedentes (aunque no podamos revelar las causas por la que eso pasa y perdura indefinidamente).⁶

El análisis lógico aplicado a fenómenos mentales, muestra que no hay más que una idea de mente a saber, la de que las ideas tienden a propagarse de forma continua Y a afectar a otras determinadas que se encuentran en relación peculiar de afectabilidad. Al propagarse pierden intensidad y especialmente el poder de afectar marcadamente otras ideas, otras mentes pero ganan en generalidad y acaban por mezclarse espuriamente con otras ideas. (1892b: CP 6.104).

⁶ Cualquier tabú al que respondemos cuasi instintivamente es un proceso clave en ese sentido. El de no transitar públicamente desnudos, por ejemplo, es una suma y sucesión de significados que se han ido transformando a lo largo del tiempo; obviamente no hay un autor de esa idea ni tampoco es tan fácilmente determinable cuándo aparece ese significado como socialmente aceptado. Lo que sí es evidente es que su poder repetitivo es casi universal, actúa como si fuese un universal, incluso su negación está codificada. Casi instintivamente nos vestimos, cualquiera sea nuestra religión, creencia política o edad. Es un significado altamente probable.

Esta es una importante clave de lectura de las ideas expuestas en "La Ley de la Mente" (1892). La ley general de acción mental es la de relacionarse *en continuidad*;⁷ las mentes, las ideas están en continuidad.

En todo proceso comunicativo –que en definitiva es la propagación de una idea– existe siempre una cualidad intrínseca que es la sensación-percepto, siempre hay un *background* de sentidos previo a nuestra acción, siempre hay un proceso de relación de ideas con otras y sobre todo, toda idea siempre trae consigo otras ideas. Por otra parte, hay una constante significación en ausencia, es decir, cualquier significado está atravesado por significados ausentes. Todo significado viene acompañado por otros; por eso Peirce dice literalmente en varios de estos artículos, que los procesos mentales están siempre atravesados por la incertidumbre (la semiosis es el ámbito de la incertidumbre, nuestra vida es incierta, cada vez que enunciamos hay un riesgo, no podemos prever todas las consecuencias de nuestras enunciaciones).⁸ Tal incertidumbre no es un defecto de la significación sino que es consustancial a ella (1892b: CP. 6.148) ya que la significación se define por su opuesto (como el sujeto se define por la terceridad y la verdad por lo que no tiene de comprensible): algo significa porque hay una parte incierta e incomprensible en esa significación.⁹ Estamos condenados a un nivel de insignificancia que diferencia a la humanidad de la supuesta materia pura. En rigor para Peirce, no existe la realidad como algo *no humano*; en todo caso nuestra concepción de eso *no humano* está siempre mediada por nuestros relatos, por los procesos de significancia e insignificancia.

Nuestro universo *es* de significados (los que muchas veces nos afectan gravemente) y esto explica que muchas veces podamos *comprender* situaciones sin poder dar cuenta de cómo esto sucede. En la concepción de semiosis peirceana, es inevitable que ocurra:

⁷ Continuidad, comunidad, son términos sinónimos en el contexto de las reflexiones de Peirce en este período y su concepción de que los pensamientos no son individuales, los sujetos no son autónomos sino que poseen un componente colectivo definitorio.

⁸ Tema presente en la pragmática del arte: ningún artista puede predecir cómo su obra va a ser recibida ni es consciente de a quién está respondiendo y sobre todo, no puede predecir las consecuencias.

⁹ Esta es una idea opuesta al nominalismo, en el que el lenguaje es concebido como etiquetas de las cosas (cuestión que Wittgenstein retoma al inicio de sus *Investigaciones Filosóficas* [1953]). Uno de los apéndices de *Obra Abierta* (Eco 1962) –"Generación de mensajes en una lengua edénica"– explica brillantemente esta cuestión.

estamos sumergidos en una semiosis que produce sentidos complejos y contradictorios y dado que somos productores y reproductores constantes de sentidos, todo es posible de leer. La realidad de la semiosis es legible en cualquier lugar. Dicho de otro modo, la lectura ocurre constantemente porque todo puede llegar a ser indicio en tanto que pueda reconocerse como producido por un sujeto. Esta capacidad de reconocer algo como indicio tiene más que ver con nuestra competencia semiótica que con la naturaleza del objeto; el proceso de continuidad entre las mentes se produce cuando hay una *pertinencia* para leer: identificado el indicio, como hay hábitos comunes y participamos de determinados fenómenos también comunes, podemos *adivinar* (leer) fenómenos que de otro modo serían inadvertidos (Peirce 1907). Este fenómeno, que Peirce denomina *abducción*, para una mentalidad racionalista parece irrelevante o fantasioso; desde una visión peirceana, su ocurrencia es una obviedad.

Tal vez existan modos de comunicación que estén más allá del espacio y del tiempo, dice Peirce de un modo un poco capcioso (1892b: CP 6.159), procesos de comunicación a largo plazo en los que habría una mínimo de voluntad de leer determinadas cosas, de realizar un proceso de reconstrucción. Esto es muy interesante en la instancia de recepción de una obra de arte: ante ella, es necesario hacer inferencias en la lectura, reponer sentidos; en este fenómeno significativo material todo depende de si podemos llegar o no a leer determinados significados. Esa posible continuidad entre en las mentes se basa en la intención de leer indicios mediante un mínimo de contextualización.

El sujeto peirceano, es un sujeto que no determina muchas cosas y que padece significados, pero hay una situación en la que, casi existencialmente, Peirce repone un cierto margen de autonomía por la cual –por causas no siempre explicables– acepta leer determinados indicios. Parecería que en algunos momentos hay un mínimo de elección o condiciones especiales que permiten que esa elección se de; ese proceso de reconocimiento por parte de una persona del otro (como persona) tiene lugar por medios hasta cierto punto idénticos a los medios por los cuales se es consciente de la propia personalidad (1892b: CP 6.160). Cuando reconocemos la diferencia, entramos en el campo de la conciencia (de la primera persona), nos reconocemos a nosotros mismos como personas conscientes en un grado elevado. Los problemas relacionados con la intercomunicación entre las mentes desgraciadamente –dice Peirce– se han estudiado poco

(1892b: CP 6.161) pero siempre que se los reconoce como tales, aparece la continuidad en su momento de fractura. Estos momentos de diferencia son los que reproduce y reformula el signo (sino se cae en un círculo hermenéutico, en un hábito automatizado, en la anulación de la diferencia).

En "Amor Evolutivo" (1893), Peirce aborda el tópico literario-filosófico del amor tal como se entendió en la filosofía antigua y se refiere a la segunda teoría importante del amor, la de la tradición cristiana, la que a su vez confronta con la teoría evolutiva del siglo XIX (sobre todo con Darwin y Lamarck). El artículo es una suerte de continuación de "La esencia cristalina del hombre" (1892c) y "La ley de la mente" (1892b), en los que desarrolla su tesis acerca del principio de continuidad como ley general mental, enfatizando el proceso pragmático de la comunicación.

Peirce constantemente trata de encontrar algo común en una realidad que concibe plural; de alguna manera su planteo es similar al de la física de la segunda mitad del siglo XIX. Quizás Peirce, es el primer autor que advierte la nueva tendencia que la física postulará años después. Una de las cuestiones que le interesa, es la *deconstrucción* de una filosofía universalista (como podría ser la del realismo), en la que sin embargo los significados permanezcan. Se declara partidario del realismo, pero no ontológico sino social, histórico; lo interesante es que para Peirce existen significados estables en un universo donde no hay nada definitivo, idea que una década después enunciará la física cuántica: desde el caos se genera orden (1893: CP 6.297). Otra cuestión fundamental es que si bien Peirce puede preferir una teoría, da cuenta de otras; si existen, implican significados que fueron enunciados y tienen un principio de razón suficiente. Son modelos que en ciertas circunstancias pueden ser válidos para explicar determinados fenómenos.

"Amor evolutivo" (además de tener un título insólito y algo irónico) presenta un primer apartado con un título provocador: *A primera vista. Contra evangelios*; es decir, en una primera aproximación, lo que allí enuncia refuta los *evangelios* precedentes, y los *evangelios* (y ahí está la ironía, muy respetuosa porque el de Peirce es un espíritu abierto) son las religiones y el positivismo. Peirce conocía muy bien los evangelios (para él, el pensamiento cristiano era una de las vértebras del pensamiento occidental) y también el ambiente de Harvard (que se había convertido en uno de los principales centros positivistas entre la post guerra civil y principios del siglo XX, a pesar

de su raíz teológica). El punto de unión que concibe entre ambos es la teoría acerca del amor como agente evolutivo del universo, término que se vincula a una tradición milenaria. El origen y motor del universo es el amor, lo aclara en esa “pobre lengua pirata que es el inglés” (1893: CP 6.287)¹⁰ y se refiere a sus distintas connotaciones en la filosofía (uno de los núcleos ideológicos del pensamiento anterior): al amor en el sentido de *Eros*, esto es, el amor como deseo en todos los sentidos posibles (deseo sexual, reproductivo, psicoanalítico), pero también el amor en el sentido social, cristiano, solidario. Los modelos acerca del amor han explicado muchos de los procesos históricos precedentes; para Peirce, la última versión de este hipersigno es la teoría de la evolución: la idea darwiniana es que el amor (la reproducción) explica la evolución de las especies vegetales y animales. Esta visión si bien no era demasiado original – ya Aristóteles la había señalado– y no obstante presentar una modificación semántica importante, en definitiva –para Peirce– se refiere a una realidad que desde hace siglos y milenios está explicada por el cambio, reactualizada en la teoría darwiniana y en la teoría del siglo XIX. Es un significado que ha perdurado tres mil años (desde el 700 *aC* hasta fines del siglo XIX todos los que escribieron sobre la realidad y el pensamiento no pudieron escapar de este punto de vista). Peirce destaca la persistencia de un significado y la continuación de su significación a lo largo de los siglos y se pregunta sobre los modelos explicativos que se construyeron en torno a ese significado.

El término Amor, a su vez involucra otro de los problemas teóricos de la filosofía anterior, que es el de la negatividad y uno de los conceptos más importantes de la filosofía del siglo XX: la muerte heideggeriana, los límites existencialistas, el odio, el mal o como lo queramos llamar. Siempre que se enunció el amor apareció la oposición en sus distintas versiones.

En otros términos, en esta realidad en variación perpetua, Peirce señala una serie de hipersignos que perduran: el del amor, el de la negatividad y el hipersigno superior a todos, que es el cambio.

Esta *teoría del Amor*, a su vez, encierra una circularidad; la relación amorosa es una relación de intercambio, circular (deseamos y somos deseados), es un proceso comunicativo que a su vez implica la

¹⁰ Siempre está esa ironía cáustica, el inglés es una “pobre lengua pirata” que no puede expresar el sentido del término amor, como en en otras lenguas (el griego o las latinas).

cuestión del otro, de lo distinto. Uno de los planteos más importantes de esta tradición, está resumido –dice Peirce– en el evangelio de San Juan, uno de los textos centrales que más insiste en la hermandad universal, idea que implica el reconocimiento de un principio de identidad de toda la realidad (vuelve a aparecer de otra manera la idea de la continuidad). El amor, sobre todo en la perspectiva del cristianismo, implica hasta cierto punto un nivel de autosacrificio y de entrega, de concesión por el otro (incluso contra los propios intereses).

Para Peirce no es extraño que las versiones más rudimentarias de la teoría evolutiva darwiniana hayan sido tan bien acogidas; un *Eros* (amor *egotista*) entendido como amor a sí mismo con exclusión del otro y un *Eros* (*agape* o amor altruista) entendido como solidaridad, en sus versiones extremas generaron dos teorías de la evolución o se explicaron desde dos modelos: uno que concibe el cambio como producto de elementos fortuitos (a partir de quiebres discontinuos); y otro que admite la evolución como un proceso determinado por necesidades lógicas o preestablecidas apocalípticas. Es decir una concepción de la evolución que pone el énfasis en la coyuntura y el azar, y otra que procede por un esquema preestablecido. La segunda mitad del siglo XIX, según Peirce, tiende a privilegiar un modelo explicativo de la evolución de la realidad basada en lo fortuito, en la lucha con los otros por la selección natural, en la que el resultado no es necesariamente predecible (pues una lucha basada en el egoísmo tiene resultados absolutamente fortuitos).¹¹

En el texto hay una frase notable:

El siglo veinte, en su segunda mitad, seguramente verá estallar la tempestad sobre el orden social para aclarar un mundo tan en ruinas como esa filosofía de la avaricia que durante mucho tiempo le ha considerado culpable (1893: *CP* 6.292).

Es una hipótesis muy interesante, contrastada por los hechos además. En el siglo XIX por otra parte, empieza a olvidarse la idea de

¹¹ Para Peirce, de alguna manera *El origen de las especies* (Darwin 1859) extiende los puntos de vista de la política económica del progreso al conjunto de la vida animal y vegetal, incluso se refiere a los condicionamientos ideológicos del texto de Darwin; a pesar de que lo rescata en algunos puntos, lo lee como un producto de la época.

solidaridad; Peirce lo entiende como un cambio ideológico muy importante, tal vez lo está viviendo de una manera muy capilar porque obviamente –y es un dato de época muy interesante– el Norte de EE.UU. en la posguerra civil es uno de los núcleos de desarrollo del capitalismo moderno.

En la segunda parte del artículo, discute lo planteado en la primera en términos lógicos y semióticos. Si bien reconoce la existencia performativa de esos dos modelos, de alguna manera se centra en explicar la evolución a partir del principio de la realidad. En determinados momentos parecería ser que el azar determina el cambio histórico, esos cambios fortuitos muchas veces parecerían ser consecuencia de sucesos casuales, pero ese hecho azaroso está secundado por un contexto que legitimará, antes o después, el cambio que produce. Esto es importantísimo para cualquier teoría social contemporánea: desde el punto de vista peirceano, el azar hace parte de la realidad pero todo cambio fortuito se da siempre en el ámbito de la terceridad; las tendencias a la uniformidad, no desaparecen por los cambios fortuitos, éstos modifican a veces de modo importante ciertos significados, pero la afirmación de una creencia se da porque existe un contexto social que –a partir de esa modificación fortuita y su aceptación– termina uniformando esa modificación. El cambio significativo es el que explica la perduración de los significados y no el que atenta contra la perduración de los mismos.

Esta idea expuesta aquí en medio de otros comentarios aparentemente no relacionados, es fundamental para entender el pensamiento semiótico peirceano y en gran medida el pensamiento del siglo XX. Lo fortuito va a implicar una ley en los fenómenos de certeza, de uniformidad social. El azar, a diferencia de lo que preveía un modelo aporístico o hegeliano, modifica el curso de los acontecimientos; pero una vez modificado, empiezan nuevamente a actuar programas de comportamientos sociales que son generales y que no están modificados totalmente por el azar. En otros términos, el azar puede elegir los actores, pero después qué ocurre con ellos, está limitado por circunstancias más *objetivas*; el azar puede llegar a ser parte de la realidad pero no explica todo, hay una mezcla constante de predeterminaciones –sociales– con modificaciones que son fortuitas. Esa tal vez sea una de las mejores imágenes que Peirce da de la semiosis: hay una tendencia (inevitable) a acumular significados, como a la creación de programas de comportamiento y a la formulación de leyes en todos los sentidos posibles (morales,

éticas, empíricas, etcétera); pero el curso del desarrollo de esas circunstancias generales, pueden ser modificadas –de hecho lo son– por fenómenos a veces fortuitos.

Peirce enuncia una teoría *objetiva* de la evolución; valora, analiza, *deconstruye* distintas teorías acerca de la realidad y el cambio, no dice que la realidad es de una determinada manera sino cómo ha sido explicada, los modelos y sus variantes (hay modelos que son producto del cruce de otros modelos y es posible entender todo esto simultáneamente).

Esta perspectiva gira en torno a la idea, ya comentada, acerca de las condiciones de posibilidad del pensamiento (entendido como conciencia). Para Peirce, lo asombroso no es tanto que pensemos sino que hay determinados momentos en que nos damos cuenta que pensamos. Tal vez lo distintivo de la mente humana es el punto central de la conciencia. Le interesa una teoría del sujeto como conciencia, por eso se refiere al término amor: ese hipersigno millenario es uno de los que mejor explica el proceso de comunicación, proceso por el cual nos confrontamos con el otro para recuperar una identidad y reconocer una diferencia.

En síntesis, la descripción de la realidad se ha formulado siempre, alternativamente, en modelos basados en el azar, la necesidad y en menor medida en la continuidad.

Por último, en el tercer apartado del artículo se centra en una cuestión epistemológica: los modelos explicativos son siempre descriptivos y por eso, performativos; inducen (condicionan) prácticas (tal vez hoy día esto nos resulte más aceptable, pero a fines del siglo XIX no era tan obvio). Hasta tal punto es así, que se podría ver en la historia ciertas regularidades que no son predeterminadas sino determinadas por la evolución de los hechos: la cultura se transmite y en ese proceso de transmisión se garantiza que se siga transmitiendo.¹² Pueden ocurrir que se produzcan procesos azarosos (la realidad tiene elementos fortuitos en la transmisión de significados), pero una vez que se superan, empieza a funcionar la historia y gran parte de esa información, recuperada o no, continúa por causas preestablecidas, producto de la comunicación significativa. Entonces, la alternativa de hechos fortuitos, no puede modificar *totalmente* la perduración de hábitos, costumbres, etcétera. Hay una

¹² Creamos instituciones que garantizan la transmisión y perduración de información, inclusive la contradictoria (proceso que Peirce da por sobreentendido).

insistencia constante en la tendencia acumulativa y aunque haya un proceso revolucionario, esta tendencia acumulativa termina siendo reencasuada por los procesos generales.¹³

Este modelo peirceano parecería ser una protohistoria del estructuralismo del siglo XX, específicamente del de Praga; para las teorías estructuralistas que dominan gran parte del siglo XX, los procesos justamente alternan estructuras que están separadas entre sí por coyunturas. Pero para Peirce todavía hay un punto importante: este proceso se explica a partir del principio de continuidad de las mentes. *Lo absoluto peirceano es la continuidad*; los modelos explicativos de la realidad, la acumulación de significados, las regularidades del cambio histórico van pasando, pero hay algo permanente y es que hay continuidad entre las mentes; es decir, existe esta posibilidad originaria de transmisión de las mentes y es lo que explica la repetición de la identidad y la diferencia.

Continuidad y disenso

En estos artículos, Peirce tematiza un aspecto importante de la conciencia, que podríamos llamar pasión, amor o afecto (términos que aparecen en sus escritos); de alguna manera el problema de la relación con los otros lleva al conflicto emocional (no sólo al conflicto abstracto o teórico), la relación con los otros produce fricción con interés. Dicho de otro modo, produce afectación, no es neutra y está en constante transformación. Este proceso de afectación mutua de las conciencias es fundamental para entender la semiosis peirceana, en definitiva, es lo que explica la comunicación o el diálogo. Aquello que conocemos (lo que denominamos realidad, naturaleza, etcétera), en realidad es un hábito encubierto y un proceso constantemente reformulable; nuestras mentes –más allá de si son análogas, continuas o idénticas– se comunican porque se *afectan* entre sí.

¹³ Peirce cita un ejemplo curioso: la decisión encarnada en el emperador de Japón de modernizarlo; este también sería un hecho fortuito porque hay un deseo individual (aunque nunca del todo) que aparece como anormal en un proceso histórico y produce una modificación; pero después esa transculturación forzada que vive Japón entre 1880 y 1900 se vuelve a reformular en términos propios; la acumulación de significados no es negada por los hechos fortuitos.

Esto último explicaría otra cuestión importante: la posibilidad de procesos comunicativos a través del espacio y del tiempo. Generalmente se habla de aquellos extremadamente simples, *en presencia*; pero los más curiosos e inquietantes, son los que se dan *en ausencia*. Este último es un tema trabajado en la teoría posmoderna y deconstructivista: hay significados, cogniciones, acciones que nos afectan y no podemos concientizar; son fantasmas, espectros, huellas (Derrida 1993), tema que también aparece previamente en Bachtin, Wittgenstein y Gramsci. Bachtin lo explica de una manera muy pregnante cuando se refiere a lo que denomina *contextos lejanos* [1997] o cuando afirma que somos ventrílocuos: nos expresamos a través de cogniciones pasadas, de terceros, reformuladas y afectadas por ilimitada cantidad de personas. Obviamente nuestra expresión de significados tiene una genealogía propia, en nosotros se repiten nuestros antepasados (este es también un tema psicoanalítico, *i.e.* la trasmutación de determinados conflictos a lo largo de generaciones). En Peirce esta cuestión está más extendida: en nuestras enunciaciones permanecen significados que no reconocemos y que producen efectos que no podemos predecir en su totalidad. Además este es un esquema ilimitado en el tiempo, no tiene inicio ni fin temporal determinable.¹⁴

Sin embargo el proceso peirceano tiene un límite operativo que va de los perceptos a los razonamientos. Es decir, la mente humana en determinados momentos puede concientizar este proceso; cuando lo hace automáticamente se produce una delimitación operativa entre un pasado inmediato a la enunciación: el percepto o los hechos perceptibles, algo que ocurre en un ámbito o espacio temporal limitado, anterior a la enunciación y que de alguna manera condiciona la acción de ahí en más a un futuro inmediato. El hábito de los hechos perceptuales, no puede ser (totalmente) controlado, podemos a veces controlarlos, otras no; a veces nos exponemos a perceptos voluntariamente, pero otras no intuimos a qué percepto nos enfrentaremos. (*ca*1902: CP 2.119-202), si nos afectan fuertemente puede que nos generen ciertas dudas o sentimientos positivos o negativos. Lo que es indudable, es que nos afectan (esto podría llegar a ser el *imput* de determinadas reacciones consecuentes a ese precepto).

Asimismo, en ciertas circunstancias se producen determinados procesos que tienen un cierto grado de conciencia y de voluntad;

¹⁴ En términos artísticos, la dialéctica del arte claramente procede así.

tendencia que no es constante ni permanente, pero sí generalizada. Es decir, según el nivel de afectación de determinados perceptos, actuamos de una manera consciente y controlada, *i.e.* razonamos. Precisamente, el razonamiento trata de superar las dudas generadas por la afectación producida por el percepto y sólo tiene sentido en una determinada comunidad.

El sujeto peirceano al ser afectado por el percepto más allá de su deseo, puede obrar de dos maneras: de un modo *instintivo* (Peirce habla de actos inexplicables o que caen simplemente bajo la regla de la experiencia), esto es dar respuestas irreflexivas habituales o programadas, en las que no existe la duda; o de un modo inferencial, cuando se produce cierto tipo de incertidumbre y se desata la necesidad de su superación. Asimismo, entre las respuestas hay un tipo especial de acción que puede realizarse instintivamente pero que también tiene un determinado tipo de sanción real en la comunidad. Es decir, determinadas acciones no son decisiones particulares sino que representan conductas aceptables para otros. En estas circunstancias, es donde se da el ámbito de la ley en el sentido jurídico y científico; cuando una duda es superada, se transforma en una ley que no será universal ni eterna, pero que tendrá sentido en una determinada comunidad. Es el postulado de una generalización a partir de la superación de una duda. Los procesos inferenciales que desembocan en una generalización, es decir, en una *ley* entendida como la entiende Peirce, garantizan a futuro respuestas cuasi-instintivas. De un modo u otro, la aceptación de una ley garantiza el cumplimiento de un determinado programa de comportamiento. Justamente, este proceso es denominado por Peirce *sinequismo* (continuidad).

La gran duda peirceana es: ¿cómo es que existe una continuidad de las mentes? Podemos transferir ideas no de un modo idéntico, no sin pérdidas, pero es evidente que nos comunicamos. Y aquí reaparece una observación muy curiosa: en este proceso de intercambio (de enfrentamiento con el otro simbolizado en el amor, en la relación interpersonal en la que se puede producir la transmisión de significados), se pueden desnaturalizar los hábitos: sólo porque nos enfrentamos con el otro, sólo porque alguien nos refuta podemos entender que nuestra concepción de la realidad es histórica. Peirce enuncia algo similar a lo que posteriormente, durante el siglo XX, postuló la llamada teoría de las culturas en contacto. Sólo porque podemos enfrentarnos con lo distinto, podemos entender que somos

históricos; esa desnaturalización se produce por la aparición del otro, de lo negativo.

Un corolario de lo anterior se puede resumir en la siguiente proposición, grata tanto a Peirce como a James: "hablando con propiedad no hay certezas, solo hay gente que está segura".¹⁵ No sólo no existe una verdad revelativa, universal en el sentido tradicional, sino que ni siquiera existe la certeza como una cualidad abstracta. En rigor para Peirce, sólo existe gente que está segura. Y esa gente puede dejar de estar segura cuando se enfrenta con otro.

Como podemos advertir, el de Peirce no es un método para llegar a la verdad, ni siquiera para llegar a la certeza, sino para superar la duda y permitir la acción. La diferencia, si bien sutil, es importante. Es un método que en determinadas circunstancias, nos permite actuar, superar contextualmente la duda. Y en este corolario, hay una cuestión fundamental nuevamente: ni siquiera en nuestra individualidad podemos superar la posibilidad de no dudar más, sino que superamos la duda en una determinada circunstancia y en el momento en que la superamos, actuamos; pero no por haber comprendido la totalidad de las cosas, sino porque hemos aceptado una cierta certeza. Esto es muy importante para la semiótica teórica: ningún significado puede dar cuenta de modo absoluto de todas sus presuposiciones. Todo significado posee presuposiciones, podemos explicitar algunas, pero nunca todas las que existen en cualquier enunciado. Para Peirce esta es una imposibilidad radical, siempre habrá un *grado cero* –como dice Barthes (1953) respecto de la escritura– de la significancia; todas las acciones implican la aceptación *inconsciente* de algo.

El reconocer la posibilidad de cambios fortuitos pero azarosos como parte de una realidad constante, implica que siempre estaremos diciendo más de lo que pretendemos. Dicho de otra manera, en términos más cercanos a la semiótica contemporánea, todo signo siempre posee niveles de excedencia impredecibles. Cuando la semiótica contemporánea habla de *apertura*, se refiere en definitiva a

¹⁵ Esta cita, contrariamente a lo que se afirma frecuentemente, no es ni de Peirce ni de James, aun cuando ambos la citaran recurrentemente, tanto en sus artículos como en su correspondencia, sino que está tomada de un tratado, lectura habitual de ambos, de Charles Renouvier, *Essais* de critique générale. Deuxième essai: l'homme*: "La certitude n'est donc pas et ne peut être un absolu. Elle est (...) un état et un acte de l'homme (...). *A proprement parler, il n'y a pas de certitude; il y a seulement des hommes certains* (Paris: Ladrance, 1859: 390 [Paris: Seuil, 1990: 418])".

este fenómeno: los significados nunca son agotables ni por el lector ni por el autor.

Dice Peirce:

Creo que todos los grandes logros de la mente han estado más allá de los poderes de los individuos por sí solos. Y encuentro, aparte del apoyo que esta opinión recibe de las consideraciones sinejísticas y del carácter intencional de muchos grandes movimientos, una razón directa para pensar así en la sublimidad de las ideas y en el hecho de que ocurran simultánea e independientemente en un número de individuos sin poderes generales extraordinarios (*CP* 6.315, 1893).

En este irónico pasaje afirma que los logros (positivos o negativos) superan siempre la individualidad; siempre van a superarnos porque no son propios, son producto del azar y de los hábitos.

Peirce enuncia un modelo de cambio, que se basa en el cambio; un modelo que explica qué es el cambio, pero un modelo también flexible, dialéctico en el sentido más literal del término sin recurrir a categorías o principios a priori. Es decir, la oposición entre repetición y diferencia que nos conduce a la profundización de una duda, que para el Deleuze de los años 60 aparece como una paradoja y que en general es un tópico del posmodernismo, aquí aparece como no paradójico. Para Peirce, esta *lógica del sentido* donde constantemente hay un péndulo que va de la repetición a la diferencia, aparece como producto de la naturaleza de las cosas. En definitiva este modelo se puede resumir en lo que denomina en otros escritos el *interpretante*. El interpretante, poniendo el énfasis en el proceso de desarrollo de un significado que se va interpretando y nunca se termina de interpretar –es cuasi participio presente– es justamente el modo de expresar y rozar esta idea: todo proceso comunicativo es un proceso que está constantemente interpretando, no es un significado distintivo ni tampoco es una presignificación; es un proceso de constante significación.

Algo que sí podría parecerse paradójico –pero de todos modos no lo es para Peirce– es que después de todo este planteo, proponga un método. El discurso peirceano socava lo que está afirmando constantemente, afirma un postulado e inmediatamente después lo relativiza, mostrando un postulado posible que lo contradice; Peirce

no renuncia a la teoría, sigue insistiendo que podemos llegar a teorizar este proceso y no sólo eso, sino que podemos llegar afirmar lo que sería un método de lectura de este proceso. Su metodología es similar a la de Wittgenstein, aunque tal vez Wittgenstein va un poco más allá, hay un límite enunciativo al renunciar a la teorización del método y concluir que lo único que podemos hacer es *mostrar* [1953].

La realidad es un proceso en cadena de hábitos y las cadenas de hábitos se dan en procesos que fueron formulados en términos de necesidad a priori: la lógica peirceana no es la intuición de la estructura oculta de la realidad sino la afirmación extrema de un hábito de pensamiento. Para Peirce la realidad es una cadena de hábitos, hábitos que son las lógicas tradicionales formadas como realidad y que en definitiva son autopredictivas (estas cadenas van a garantizar que se los reconozca como naturales). Periódicamente estos hábitos podrán verse interrumpidos por hechos fortuitos que modificarán puntualmente el contexto y es muy posible que esos hechos fortuitos se den en los puntos débiles de ese sistema (podría no cortarse, pero si se corta, es en el punto más débil). Peirce utiliza esta metáfora para explicar el punto central al que conduce su meditación y es que el método científico, si queremos llamarlo así – pues en definitiva es el método del pensamiento cuando quiere intencionalmente superar la duda– es un método que procede a partir de parcialidades. Y esas parcialidades cobran sentido porque subyace una continuidad. Dicho de otra manera nuestro acercamiento a la realidad siempre va a ser a partir de potencialidades. Nuestra lectura es siempre a partir de residuos significativos y sobre todo de la realidad social. No tenemos un contacto de la realidad, lo que tenemos es un acercamiento parcial a partir del reconocimiento de indicios, residuos y síntomas, que son reconocidos porque podemos llegar entender básicamente y con mayor o menor precisión la totalidad de la cadena, debido a que subyace un principio de continuidad de mentes. A pesar de las diferencias aquí Peirce vuelve a hacer un planteo *universalista* pero muy sutil. Si podemos reconocer un signo como tal, es porque entre quien lo enunció alguna vez, las interpretaciones que ese signo generó y nosotros, hay algo en común.

Parecería ser que la significación es producto de un choque de mentes: la continuidad de las mentes no es necesariamente neutra, estamos implicando un posible disenso. En otros términos, el principio de continuidad de las mentes no significa la pasiva

aceptación de cualquier significado porque existe una homología estructural entre los sujetos; también existe la posibilidad de disenso.¹⁶

Modelos explicativos alternativos y tipologías de la producción sígnica y de las relaciones dialógicas dinámicas

Entre las ideas fundamentales en torno a la semiosis y sus desarrollos a partir de los principios teóricos expuestos en los artículos reseñados, Peirce postula tres posibilidades de concebir la realidad a través de su supuesta evolución, las que denomina evolución *tijástica* o *tijasmio*; evolución *anancástica* o *anancasmio* y evolución *agapástica* o *agapasmio* (1893: CP 6.302); esto es, la idea de evolución por hechos fortuitos, por necesidad o por amor creativo. Tres modelos que, en definitiva, constituyen tres tipologías de la producción sígnica, incluso de las relaciones dialógicas (en términos de Bachtin) que puede haber entre sujetos. Podemos leer la realidad como un proceso en donde lo que impera es lo fortuito; entenderla en un modelo basado en la necesidad donde lo que ocurre es por procesos explicables y constantes; o podemos comprenderla como un proceso de diálogo, siempre abierto. Estos modelos explicativos condicionan conductas futuras,¹⁷ son descriptivos, performativos y además alternativos (puede haber épocas en las que uno de ellos pueda tener una mayor preponderancia que otros, pero coexisten). Justamente, en los procesos en los cuales se produce un significado a partir de la diferencia, la producción o la comprensión sería *agapástica*, (amorosa, literalmente traducido), *i.e.* aquellos en los cuales se manifiesta la continuidad de las mentes, lo que tienen en común por sus diferencias. La producción de sentidos nuevos, es lo que Peirce concibe como el tipo de producción más rica y que se da en estos momentos de malos entendidos, de diferencias, de aperturas.

¹⁶ En la lectura de los procesos artísticos no sólo están implicados los pensamientos e ideas que el autor pensó hace muchos años y los míos, sino que a su vez todo esto está remediado por lecturas intermedias entre todas mis otras lecturas y esa obra (lo que se llama, también, enciclopedia).

¹⁷ Si en una determinada cultura, hay una insistencia en que la realidad es algo que funciona por azar, se condicionan conductas azarosas; si se concibe la realidad como un modelo de necesidad, se condicionan conductas basadas en leyes taxativas y así sucesivamente.

Estos modelos descriptivos siempre están condicionando conductas y procesos de conocimientos (*i.e.* son performativos), y de alguna manera este horizonte teórico límite hace que la metodología peirceana esté basada en un método de lectura. Cuando se estudia algo según Peirce, no se está entendiendo su (supuesta) esencia, sino implícitamente qué se piensa y se dice de esa cosa, es un proceso que siempre en última instancia puede ser entendido como metatextual. Cualquier lectura es metatextual y no sólo se está implícitamente entendiendo sino que además y fundamentalmente la lectura que se produzca será también una toma de posición con respecto a otras lecturas. Es decir, no sólo no entendemos el objeto en un estado virginal y puro –si es que eso es posible– sino que además aunque entendamos la cosa en sí, ella viene a su vez con una tradición de lecturas previas que condicionan nuestra lectura, aun en nuestro rechazo.

Esta gran división de aguas afirma la idea –obvia para Peirce– de que el significado se completa en la recepción. El significado no es sólo abierto por un problema de incompreensión de la mente sino que es literal y totalmente abierto en el sentido que produce efectos. El significado no es sólo la comprensión de un objeto teórico, es sobre todo la producción de una acción, de efectos prácticos de distinto tipo. Para Peirce, el significado es pragmático y entenderlo es generar una conducta, de ahí el término que propone (pragmaticismo). Este es uno de los planteos centrales de la metodología peirceana: comprender no es sólo adquirir un conocimiento como si quisiéramos ponerle una etiqueta a algo, es un proceso más complejo que implica una negociación, una transacción, un desacuerdo, incluso una incompreensión.

Peirce se encuentra en la misma tradición de pensamiento (sin ser idéntica) de Bachtin, Gramsci o Wittgenstein; tradición que presenta un giro epistemológico tendiente a no naturalizar la asimetría en los procesos comunicativos. En efecto, la historia de la estética tradicionalmente se centró en el autor, naturalizando una concepción asimétrica entre éste y el lector, en la que el autor detentaba el privilegio de comprender de un modo mejor que el resto (Mancuso 1990); una concepción pedagógica, en definitiva, que naturalizaba la asimetría (alguien sabe, otro tiene que aprender). En la concepción peirceana, entender lo que el autor quiso o quiere decir es intrascendente; lo que ocurre en este proceso es otra cosa: son dos mentes que se están entendiendo (o no), la semiosis es más rica cuando las mentes chocan, cuando se entienden y *no se entienden*. Y

esto produce significados distintos: la obra no es la misma después de ser leída, se modifica, se extiende y reformula; “la obra está ahí y produce sus efectos” (Eco 1983), incluso los no previstos por el autor. Una obra artística es producto de una hibridación de sentidos diversos (a los que refuta o adhiere) y produce efectos. Cuanto más logrado el texto, más efectos puede llegar a producir (nunca todos y siempre impredecibles).

La producción textual es un proceso en el cual el texto literalmente se completa en su recepción y condiciona conductas. La teoría textual posmoderna denomina *misreading* (i.e. lectura defectuosa, mala lectura) a esa incompreensión entre lo que el autor quiere decir y lo que el lector comprende que, en definitiva, es lo que produce significados nuevos. Es decir, la incompatibilidad entre las mentes, en algunos casos, es lo que produce sentidos nuevos. La producción textual no apunta exclusivamente al acuerdo (si fuese esa la única función, el acuerdo terminaría siendo una producción de sentido redundantes), justamente, las producciones textuales más interesantes, son aquellas en las que se produce algún tipo de *incomprensión* entendida como producción de un sentido distinto, incluso impredecible para ambas partes y que de alguna manera es comprendido por un tercero. El proceso de producción textual es un proceso de generación de sentidos nuevos, generado por el choque significativo a partir de la diferencia de comprensión.

Como consigné antes, para Peirce, podemos concebir la realidad típicamente, anásticamente o agapáticamente. Más aún en ciertos momentos conviene concebir la realidad en un modo determinado, por ejemplo, en los procesos pedagógicos es necesario naturalizar la asimetría,¹⁸ y establecer –lo que se denomina en la semiótica contemporánea– hipótesis de comunicabilidad. Pero hay otros donde no necesariamente hay que aceptarla; es decir, existe, pero la podemos desnaturalizar. Lo importante es la idea de poder concebir distintos modelos explicativos simultáneamente y la posibilidad de cambiarlos según situaciones y contextos. Son modelos explicativos y según el énfasis que se ponga en uno u en otro, las consecuencias prácticas serán distintas.

En otros términos, en esta perspectiva teórica no existe la esencia de la *obra*, por lo menos no en términos ontológicos. Peirce la concibe totalmente abierta, sin inmanencias; la más valiosa es la que favorece la apertura (a diferencia de aquellas esquemáticas que

¹⁸ Por ejemplo, en la instancia de aprendizaje del lenguaje de un niño.

producen es un efecto redundante de la hegemonía o la naturalización de lecturas lineales) y con ello la producción de sentidos porque –justamente– estimula la relación agapásica, relación donde cada uno puede expresar algo.

Hay cuestiones fundamentales que se derivan de esta reflexión peirceana clave, entre ellas, la tendencia a la proliferación de sentidos; Lotman es uno de los autores que desarrolla estas categorías, sobre todo en *La cultura y la explosión* [1993]. La semiosis tiene una tendencia (inevitable) a la alta proliferación – incluso antieconómica– de sentidos, lo que se agudiza (por distintos motivos) en el siglo XX.¹⁹ Otra tendencia es la constante redundancia. Y por último un mensaje es más efectivo cuanto menos cumple los supuestos objetivos de la buena comunicación: el mensaje es más eficaz cuando no es eficaz (es una paradoja, sobre todo para una concepción simplista de la comunicación).²⁰

De alguna manera la semiosis para Peirce tiene un punto indecible, siempre hay una concepción de algo que no puede ser explicado. La metodología peirceana en parte es un método de explicitación, pero hay algo no explícito que sin embargo produce sentidos. Lo que es fuertemente peirceano es que esto último no está en otro mundo u otra dimensión sino que es invisible –en algún punto– o mejor, no es leído, simplemente porque está ideologizado. Para Peirce esto último es un dato de hecho, no algo negativo. Toda cultura tiende a producir hegemonías, dice Gramsci, siempre habrá implícitos, pero no por ser trascendentales sino que por distintos motivos pragmáticos no se explicitan. En términos políticos, la teoría peirceana posibilita legitimar el derecho de producción sígnica a más sujetos, justamente uno de los temas desarrollados por Gramsci.

Finalmente, para Peirce ninguna lectura es neutra, siempre tendrá consecuencias y de alguna manera hay un proceso de elección más o menos libre (si bien prefiere evitar el término libertad, tan caro a la filosofía norteamericana). Peirce plantea, en definitiva, una relación clave, en la que la *libertad* puede llegar a entenderse como el producto de las relaciones que, según los momentos, existen entre lo

¹⁹ Uno de los artículos más importantes de Lotman de los años 70 se llama “Sobre el mecanismo semiótico de la cultura” (1971): la semiosis tiende a un sistema semiótico dinámico donde la descripción del objeto, en tanto sistema dinámico, favorece la producción de sentidos dinámicos.

²⁰ Es la diferencia entre una obra artística literaria y un *best seller*. En principio, su mensaje *claro* y *transparente*, no es efectivo porque no produce efectos nuevos.

fortuito y lo necesario y eventualmente el principio de continuidad, y siempre en un margen de acumulación de significados.

La metodología peirceana no es un camino para llegar a la verdad sino un modo para leer efectivamente lo que nos rodea; es un proceso para organizarnos en el desorden de sentidos y por otra parte, tiene como objetivo ideal la superación de la duda para permitir la acción. Al superarse la duda coyunturalmente, no definitivamente, se posibilita la lectura pragmática. En otros términos, es un proceso de lectura para garantizar la producción de resultados aceptables enriquecedores, pero útiles a la coyuntura del lector, del sujeto. 📖

Referencias bibliográficas:

- BACHTIN, Michail M.
[1997] *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores*, Barcelona: Anthropos.
- BARTHES, Roland
1953 *Le degré zero de l'écriture*, París: Seuil (tr.esp.: *El grado cero de la escritura*, Mexico: Siglo XXI, 1992).
- DERRIDA, Jacques
1993 *Spectres de Marx*, París: Galilé.
- ECO, Umberto
1962 *Opera aperta*, Milano: Bompiani (Secondo edizione modificata: 1967; sulla base dell'edizione in francese 1965, 1971, Quarta edizione modificata 1976).
1983 *Apostille au Nom de la Rose*, Paris: Grasset, 1983 (tr.esp.: *Apostillas a El nombre de la rosa*, Barcelona: Lumen, 1985).
1929 *Was ist Metaphysik?*, Bonn: Wegmarken, GA, vol. 9., Wegmarken, GA, vol. 9. (tr.esp: "Qué es la metafísica" en *Hitos*, Madrid: Alianza, 2000).
- HUSSERL, Edmund
1900-1901 *Untersuchungen* (tr.esp.: *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1929).
- JAUSS, Hans Robert
1978 *Pour une esthétique de la réception*, París: Gallimard.
- LOTMAN, Yuri M.
[1993] *La cultura e l'esplosione*, Milano: Feltrinelli (Tr. esp.: *Cultura y explosión*, Barcelona: Gedisa).
- LOTMAN, Iuri & Boris A. USPENSKI
1971 "O semioticheskoi mehanizme kul' tury", *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, 5, Tartu, pp.: 144-166, (tr.esp.: "Sobre el mecanismo semiótico de la cultura", en *La semiosfera* (III). *Semiótica de las artes y de la cultura*, Madrid: Cátedra, 2000:168-193).
- MANCUSO, Hugo R.
1990 "La investigación literaria en el marco de una teoría semiótica de la cultura (Introducción a una teoría general del estudio de las lecturas)", *Ad-Versus*, 1, diciembre, Bs.As-Roma:11-32 (reedición: *AdVersus*, [online], Junio 2004, I, 1, [citado 26 de abril de 2006], disponible en: <http://www.adversus.org/indice/nro1/articulos/articulo2-lainvestigacionliteraria.htm>, ISSN 1669-7588).

PEIRCE Charles S.

- 1868 "Some Consequences of Four Incapacities", *Journal of Speculative Philosophy*, 2: 140-157 in [1931-1958] CP:5.264-317 (Tr. esp.: "Algunas consecuencias de las cuatro incapacidades" en Armando Sercovich (ed), *Obra lógico-semiótica*, Madrid:Taurus, 1987: 58-87).
- 1871 "Fraser's *The Works of George Berkeley*", in [1931-1958]: 8.7-38 (tr.esp.: "Revisión crítica del idealismo de Berkeley" en Armando Sercovich (ed), *Obra lógico-semiótica*, Madrid:Taurus, 1987: 88-101).
- Ca 1907 "Guessing", *Hound and Horn*, abril-junio, 1929: 271 y ss. (in SEBEOK 1979).
- 1891 "The Architecture of Theories", in PEIRCE [1931-1958]: CP 6.7-34.
- 1892a "The Doctrine of Necessity Examined" in PEIRCE [1931-1958]: CP 6.35-65.
- 1892b "The Law of Mind" in PEIRCE [1931-1958]: CP 6.102-163.
- 1892 c "Man's Glassy Essence", in PEIRCE [1931-1958]: CP 6.238-271.
- 1893 "Evolutionary Love", in PEIRCE [1931-1958]: CP 6.287-317.
- ca.1902 "Why Study Logic?" in PEIRCE [1931-1958]: 2.119-202 (tr.esp. in PEIRCE, 1988).
- 1903 a "The Universal Categories" (Lecture II), in [1931-1958]: CP 5. 41-65 (tr.esp. in PEIRCE 1978).
- 1903 b "Pragmatism and Abduction" (Lecture VII), in [1931-1958]: 5.180-212, 1903 (tr.esp. in PEIRCE 1978).
- ca. 1903 c "Telepathy and perception", in PEIRCE [1931-1958]: 7: 597- 688. [1931-1958] *Collected Papers*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1978) *Lecciones sobre el pragmatismo*, Dalmacio Negro (tr), Buenos Aires: Aguilar.
- (1988) *El hombre, un signo. (El pragmatismo de Peirce)*, José Vericat (tr). Barcelona: Crítica.

SEBEOK Thomas A. & Jean UMIKER-SEBEOK

- 1979 *You Know MyMethod*, Indiana: Gaslight Publications, (tr. esp.: *Sherlock Holmes y Charles S. Peirce. El método de la investigación*, Barcelona: Paidós, 1994).

WITTGENSTEIN, Ludwig J.J.

- [1953] *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.

Bibliografía de consulta

BACHTIN, Michail M.

- 1975 "K metodologii literaturovedeniia" *Kontekst 1974*, Moscow: 203-12 (tr.esp.: "Hacia una metodología de las ciencias humanas" n.in [1979] (1982):381-396.
- [1979] *Estetika slovesnogo tvorchestva*, Moscow: Iskusstvo (tr.esp. *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI, 1982).

DELEUZE, Gilles

1968 *Différence et Répétition*, Paris: PUF.

1969 *Logique du Sens*, Paris: Minuit.

DELEUZE, Gilles & Félix GUATTARI

1972 *Capitalisme et schizophrénie: l'Anti-Oedipe*, Paris: Minuit.

1980 *Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux*, Paris: Minuit.

ECO, Umberto

1979 *Lector in fabula: la cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano: Bompiani, 1985(3) (tr.esp.: *Lector in fabula*, Barcelona: Lumen, 1999).

1995 *Interpretazione e sovrainterpretazione*, Milano: Bompiani, 1º ed. en italiano, (tr.esp.: *Interpretación y sobreinterpretación*, Madrid, Cambridge: UP, 1997).

GRAMSCI, Antonio

[1975] *Quaderni del carcere*, (a cura di Valentino Gerratana), Edizione critica dell'Istituto Gramsci, Torino: Einaudi, 4 vol. (tr.esp.: *Cuadernos de Cárcel*, México: ERA-Universidad Autónoma de Puebla, 2001).

HEIDEGGER, Martin

1927, *Sein und Zeit*, Tubinga: Max Niemeyer (tr.esp.: *El Ser y el tiempo*, Mexico: FCE, 1951).

(1992) "El origen de la obra de arte", en *Arte y Poesía*, México: FCE.

HARTMAN, Geoffrey

1981, *Saving the text: literature, Derrida, philosophy*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

KAMUF, Peggy

1997 *The division of literature, or, The university in deconstruction*, Chicago: University of Chicago Press.

MANCUSO, Hugo R.

2005 *La palabra viva. Teoría verbal y discursiva de Michail M. Bachtin*, Buenos Aires: Paidós.

2005b "Horizonte epistemológico del relato social moderno", *AdVersus* [en línea], II, 4, diciembre, [citado 26 de abril de 2006], disponible en: http://www.adversus.org./indice/nro4/articulos/articulo_mancuso.htm, ISSN 1669-7588.

MILLER, Joseph Hillis

1982 *Fiction and repetition: seven English novels*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1987 *The Ethics of Reading: Kant, de Man, Eliot, Trollope, James, Benjamin*, New York: Columbia UP.

1990 *Tropes, Parables, Performatives: Essays on Twentieth-Century Literature*, London : Harvester Wheatsheaf.

- 1991 *Theory now and then*, Durham: Duke University Press; London: Harvester Wheatsheaf.
- 1992 "Deconstruction Now? The States of Deconstruction: Or, Thinking without Synecdoche." In Nicholas Royle, ed., *Afterword*, Tampere: Outside: 7-18.

PEIRCE Charles S.

- 1896 "Lessons from the History of Science", in PEIRCE [1931-1958]: *CP*: 1.43-125.
- 1897 "On Signs (Ground, Object and Interpretant)", in PEIRCE [1931-1958]: *CP*: 2.227-229 y 2.444n1.
- [1931-1958] *Collected Papers*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds). Cambridge, MA: Harvard University Press.

WITTGENSTEIN, Ludwig J.J.

- 1921 *Tractatus logico-philosophicus*, London: Basil Blackell
- [1969] *On Certainty/Über Gewißheit*, Edited by G.E.M. Anscombe and G.H. vonWright, translated by Denis Paul and G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell (German text with English translation) (tr.esp.: *Sobre la certeza/ Über Gewißheit por Ludwig Wittgenstein*, compilado por G. E. Anscombe y G. H. von Wright ; traducido por Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Ed. bilingüe. Barcelona: Gedisa, 1988).