

# **Desenvolviendo una Semilla Peirceana: *El Arte y las Cosas sin Nombre***

*(Preliminar)*

Ivo A. Ibri  
Centro de Estudios de Pragmatismo  
Pontificia Universidad Católica de San Pablo-Brasil  
[ibri@uol.com.br](mailto:ibri@uol.com.br)

## **1 Introducción**

En el presente texto se desarrollan algunos puntos de un ensayo anterior, publicado como *Peircean Seeds for a Philosophy of Art*,<sup>1</sup> en el que he mencionado seis temas teóricos extraídos de la filosofía de Peirce, los que denominé de “semillas” para la elaboración de una filosofía del arte que él mismo no había desarrollado. Son, a saber:

**1ª Semilla – El papel de las Matemáticas**

**2ª Semilla – Un Hiato en el Tiempo**

**3ª Semilla – Acaso y creatividad**

**4ª Semilla – Los límites ontológicos de la ciencia y las cosas sin nombre**

**5ª Semilla – Idealismo y Cosmología**

**6ª Semilla – Polisemia y el mundo de los iconos**

En el presente ensayo, intentaré desarrollar específicamente la cuarta semilla, la que toca los límites ontológicos de la ciencia y los relaciona con lo que llamé *cosas sin nombre*.

Sin embargo y de modo preliminar, cabe considerar que muchos podrán cuestionar si Peirce efectivamente estaba interesado en realizar una reflexión sobre el arte, un tema que es poco mencionado en su obra, la cual se ocupa primariamente con cuestiones lógicas y epistemológicas conocido por su labor como lógico, con fuerte reflexión sobre la epistemología y las ciencias en especial, además ser reconocido como el padre del pragmatismo y de la semiótica. A pesar de todo esto, creo que Peirce la hubiese realizado en el caso de haber tenido más tiempo de vida, porque definiendo que nos legó un *sistema* teórico de filosofía y, como tal, no podría faltar en su interior una teoría del arte. Aquí he denominado, de propósito, al foco del presente artículo, de *filosofía del arte* y no *estética*. Para Peirce, la estética es una ciencia normativa y, aunque considero que ella ha sido desarrollada de manera insatisfactoria por este

---

<sup>1</sup> in Haworth, K, Hogue J., Sbrocchi, L. G. (editors) - **Semiotics 2010 "The Semiotics of Space"** - Legas Publishers, New York, 2010; pp.1-16.

autor, cumple un determinado papel en la clasificación de las ciencias realizado por Peirce, teniendo por objeto algo que el denomina *lo Admirable*. De esta manera, tal como se sabe por los estudiosos de su obra, bajo la designación de *Estética*, Peirce no pretendió un estudio al respecto de la *belleza* o de lo *bello*. Creo que tampoco sería una doctrina sobre el arte. Además, es interesante subrayar que, incluso una filosofía del arte basada en las *semillas* que Peirce legó, igual así no tendría a lo *bello* como objeto. Supongo que algo más complejo que la belleza se colocaría como siendo el foco de reflexión sobre el arte, ya desarrollado como consecuencia del todo de la filosofía peirceana, especialmente de su metafísica.

En el artículo antes mencionado he utilizado una metáfora oriunda del vocabulario de la Química que me pareció ser ilustrativa de lo que pienso que es la filosofía de Peirce, a saber: un *corpus* teórico con *valencias abiertas*, listas para las combinaciones con otras ideas, formando así ideas más complejas y sistemáticamente conectadas<sup>2</sup>. Este punto de vista me lleva a suponer que una filosofía del arte podría, entonces, ser combinada con el sistema abierto de ideas que componen su filosofía.

Pero entonces, ¿cuál sería el objeto de una filosofía del arte inspirada en la filosofía de Peirce? ¿Un análisis de las formas artísticas? ¿Un análisis de sus objetos? ¿Una reflexión al respecto del papel que tienen en la cultura, en general? Las respuestas a estas preguntas terminan por convertirse en muy complejas y sólo podrían ser plausibles dentro del contexto de su filosofía madura, en la que -según mi opinión- el pensamiento de Peirce se consolida en cuanto sistema. Asociada con esta cuestión, se halla la que reflexionaría sobre su aspecto endógeno, por decir así. Por eso, ¿qué papel desempeñaría el arte en el sistema teórico de Peirce, teniendo en cuenta que ha concebido un *fin* a cada campo del saber dentro de la clasificación de las ciencias? Estas cuestiones si bien no pueden ser contestadas satisfactoriamente en el espacio de un pequeño ensayo, por lo menos podrán ser contextualizadas por medio de una exposición de las directrices teóricas que guían el pensamiento de Peirce, tal como lo intentaré hacer a continuación.

## **2. Consideraciones al respecto de la filosofía de Peirce – Algunas condiciones de contorno para una teoría del arte**

La obra de madurez de Peirce delinea una filosofía radicalmente no antropocéntrica y dirigida, se podría decir, por un principio *mater* que consiste en la consideración del concepto de *significado*, tanto en las esferas lógica como ética, estrictamente dirigida a la noción de

---

<sup>2</sup> En verdad, esta idea de combinatoria complejificadora de las ideas aparece en el ensayo *The Law of Mind* (EP1-pp. 312-333).

*universal*, de *general*. Este vector que apunta hacia lo *general* implica, por un lado lógico, la adquisición de mediaciones en relación a la fuerza bruta de cualquier mundo en que se pueda definir *existencia*, a saber, en que hay una cohabitación de particulares espacio-temporalmente definidos. Por otro lado, o sea por la cuestión ética, ese vector que apunta a lo general implica la superación del individuo o de un grupo de individuos en cuanto centro de poder y de interés, en detrimento de valores que se afirman como tales porque se pueden compartir, como *bienes universalmente comunes*. La relevante cuestión filosófica termina por convertirse, en el sentido más profundo, en una indagación sobre la naturaleza y el origen de estos generales que guían, según la filosofía peirceana, tanto a nuestra racionalidad de carácter lógico como también ético, y porque el sentido vectorial de la significación deba ser definido del particular al general, y no lo contrario. Este tipo de cuestiones, siempre que sean legítimas en el contexto de la filosofía de Peirce, tampoco pueden ser respondidas en el ámbito de un mero ensayo como el presente, sin invalidar con esto la tarea de referirse a ellas, como mínimo. De todas maneras, se puede subrayar que cuando aquí se menciona lo *general* como fin que transporta sentido, se está lidiando con algo que contiene una estructura que le es propia, definida por algún *sistema de relaciones*, por algún tipo de *regla o ley*. Los estudiosos en el asunto saben bien que hace parte del contexto realista de la filosofía de Peirce el reconocimiento de la realidad de estos generales. Este realismo, he insistido en este asunto en trabajos anteriores<sup>3</sup>, constituye una significativa diferencia en relación a los sistemas filosóficos que no lo adoptan. Peirce estaba correcto al afirmar que la gran mayoría de los sistemas de ideas era *nominalista* y su aversión ante esta postura se mantuvo prácticamente constante a lo largo de su vida intelectual.

Además, cabe destacar que en la filosofía de Peirce aparecen *universales* modalmente considerados en la forma de *posibilidades* y, por esta razón, parece que es más conveniente utilizar el vocabulario del *sinequismo* (synechism) o la teoría de la continuidad, sustituyendo así al concepto de *generalidad* por el de *continuidad* que tanto puede referirse a lo posible como a lo necesario. Este cambio de terminología será importante para entender la diferencia de los continuos de *posibilidad* y de *relaciones*. Al fin y al cabo, son modos lógicos de tratar al viejo par de conceptos que aparece con notable frecuencia en la historia de la filosofía, a saber, *libertad y necesidad*.

---

<sup>3</sup> Menciono, ejemplarmente, Ibri(2006) - "The Heuristic Exclusivity of Abduction in Peirce's Philosophy"; in *Semiotics and Philosophy in C. S. Peirce*, Cambridge, Cambridge Scholars Press, edited by Fabbrihesi, Rossella; Marietti, Susanna.

Es igualmente importante señalar que este vector de lo particular a lo continuo de los sistemas de relaciones es una de las razones por las cuales Peirce recusó la visión del pragmatismo de James, para quien el sentido de las concepciones estaba esencialmente centralizado en la acción que ellas podrían producir. Peirce enfatizará que lo particular nunca debe ser un fin en sí mismo, ya sea en el plano lógico o en el ético. En lo que se refiere al lógico, lo que debe importar es lo que puede tener extencionalidad futura y prestarse como una mediación dotada de continuidad, en un proceso que puede ser denominado de *aprendizaje*, debido a que esta continuidad estaría sometida al flujo correctivo de la experiencia. Desde el punto de vista de la ética, ese posicionamiento de recusa de lo particular como fin no es más que un compartir con un principio tradicional que, abarcando la casi totalidad de los sistemas de la moralidad, condena el pecado de *egoísmo*. Desde este prisma, se puede adelantar que la finalidad del arte, por analogía, no deberá ser algo particular. Sin embargo, ¿qué sería lo general o continuo asociado a la producción de arte? Se trata de una nueva cuestión y una nueva dificultad de dar una respuesta que le haga justicia. Sin embargo, creo que es posible esbozarla más adelante.

Debo enfatizar que estoy convencido de que la llave de la filosofía de Peirce consiste en la plena comprensión de las categorías – ellas estructuran todas las doctrinas que constituyen el sistema teórico del autor. A propósito, en ellas se encuentra este dueto de los continuos de *posibilidades* y de *relaciones*, ambos asociados a un mundo de existencias poblado por cosas particulares<sup>4</sup>. Estos continuos se caracterizan por las categorías de *primeridad* y *terceridad*, en este orden, mientras que el mundo de existencias se caracteriza por la *segundidad*. Una larga convivencia con estas categorías hará que ellas se introyecten en la mente del estudioso de Peirce de un modo indeleble: se pasa a comprender las doctrinas del autor desde ellas y se es compelido a concebirlas siempre con renovada lectura. De manera ejemplar, las categorías asociadas a la noción de *continuum* proporcionan una lectura más ontológica de todo el sistema teórico de Peirce, como en verdad él pretendía que así fuera en la madurez de su obra<sup>5</sup>.

Además, vale observar cómo la historia de la filosofía después de Aristóteles, para tomar un gran nombre como brújula, no supo más convivir con la cohabitación entre *libertad* y *necesidad* en el plano metafísico, aunque determinados sistemas todavía la tuvieran exclusivamente en el ámbito de lo humano, en las formas de *libre albedrío* y *deber moral*.

---

<sup>4</sup> Aquí utilizo el concepto de existencia en el sentido escolástico usado por Peirce, o sea, un estado de cosas que abriga individuales potencialmente reactivas entre sí.

<sup>5</sup> Peirce hace una referencia específica a la teoría de la continuidad, cuya comprensión más profunda proporcionaría una visión más aguda del concepto de realidad. En CP-4.62, afirma: “When we come to study the principle of continuity, we will gain a more ontological conception of knowledge and of reality.”

En la contemporaneidad, Peirce es el pionero al encontrar el lugar lógico de esta cohabitación: concebir un mundo en que Acaso y Ley actuaran como principios simultáneos de *espontaneidad* y *orden* – y de hecho, tiene razón al decir que este par tuvo una larga vida apenas en la antigüedad, en las formas correlacionadas de *Caos* y *Cosmos* en la mitología, y de *Accidente* y *Esencia* en Aristóteles, por ejemplo. Este reencuentro de viejos principios, promovido por Peirce, fue seguido por un lapidado lógico por la teoría de la continuidad y por la lógica de las relaciones, depurándose de ellos los elementos mítico-religiosos que siempre los siguieron a lo largo de la historia.

Al respecto de las categorías es importante resaltar aquí que ellas son el punto de apoyo de una simetría lógica entre el Hombre y la Naturaleza – *modos de aparecer y de ser* asumen las mismas tres formas categoriales. Dicho de otra manera, las categorías que nacen en la Fenomenología de Peirce, en la forma de modos de vivenciar lo que aparece para la mente humana, terminan convirtiéndose en modos de ser constituyentes de la realidad. Esta simetría categorial, entre *conciencia de mundo* y *mundo real* agudiza la adopción realista de la filosofía: primeridad, segundidad y terceridad no son apenas maneras de cómo vivenciamos los fenómenos sino cómo una realidad que aparece fenoménicamente es *en sí misma*. Sin embargo, está claro que esta concepción de realidad es abductivamente construida. Por eso, se trata de una hipótesis, creada a la luz del falibilismo de Peirce al respecto de cómo *el lado de afuera* del mundo puede llegar a ser *por el lado de dentro*. Este juego, entre ambos lados, proporciona una lectura muy heurística del realismo de Peirce y también se prestará a una visión sumamente original, supongo que es así, de la naturaleza del Arte. Al fin y al cabo, tal juego se determina como el eje de un problema clásico de la filosofía, antes mencionado como el dueto formado entre *general* y *particular*.

Es algo común, en la historia, decir que no podemos atribuirle ningún carácter general a la realidad –quizás sea mejor decir *carácter continuo* de la realidad, retornando a tiempo al vocabulario de Peirce. He señalado en otros textos<sup>6</sup> que Hume había hecho fracasar la fe en las continuidades reales. A pesar de los esfuerzos de Kant, las cicatrices del escepticismo humeano nunca se cerraron por completo – los filósofos, se puede decir que con cierta razón, siempre renuevan en sus mentes la profunda perturbación que por primera vez sintieron ante la pregunta: *¿Cuál es la prueba necesaria que tenemos de que el sol saldrá mañana?* En verdad, Kant no retoma el realismo de los universales que suponía la ciencia moderna de Galileo y

---

<sup>6</sup> Menciono Ibri (2011) – “Semiotics and Epistemology: The Pragmatic Ground of Communication”; in *New Perspectives on Pragmatism and Analytic Philosophy*. Amsterdam: Rodopi; edited by Calcaterra, Rosa M.

Newton. Kant apenas ofrecerá el trascendentalismo como una solución para el carácter continuo de las teorías, ya no más amparado en cualquier continuidad real. Evidentemente, esta solución no es satisfactoria cuando se propone hacer una filosofía genética, o sea, la que podría responder, más allá de la psicología, al respecto del origen de las formas trascendentales y el porqué los fenómenos deberían concordar con ellas – más que eso, y esta me parece ser precisamente la cuestión central, ¿por qué los fenómenos tendrían el extraño poder de dar la última palabra en la elección de las formas trascendentales que, al final, consolidará a las teorías admitidas como siendo verdaderas? Todo esto pertenece a la complejidad de la epistemología y, en verdad, lo que importa aquí es señalar que la contemporaneidad ha preferido retirarse al refugio seguro del nominalismo, donde el *mundo* es apenas lo que aparece inmediatamente a los ojos, un mundo de cosas, hechos y objetos que en la individualidad aguardarían de los hombres la condescendencia para recibir nombres y teorías que al final *salven las apariencias*. En el interior de este nominalismo parece que es un arriesgado paso ontológico la concesión de admitir, al menos, un mundo externo de *cosas independientes de nosotros*. Hay polémicas filosóficas contemporáneas al respecto de si esto puede ser admitido de esta manera y si, al fin de cuentas, no estaríamos más seguros al decir que vivenciamos nada más que nuestras propias ideas. En la filosofía hay innumerables problemas que pueden ser clasificados como fascinantes y que todavía no han sido resueltos. Sin embargo, honestamente no logro ver en esta polémica nominalista otra cosa que no sea un nostálgico retorno de la filosofía al pozo de Tales, permaneciendo en dicho lugar ajena al curso de la vida y a las justificativas de las creencias del sentido común, de que ella al menos, se debería ocupar seriamente sin entregarlas, como hizo Hume, a la Psicología.

De todas maneras, disertar sobre *continua* reales se convierte en hacer *metafísica*, esta palabra que, de cierta manera, se hizo *obscena* en la contemporaneidad. Sin embargo y como se sabe, la filosofía de Peirce propone lo que el autor denomina *metafísica científica*, que se debe entender como la tentativa de concebir una teoría de la realidad basada en la experiencia. De este modo, la realidad en el interior de su sistema de ideas es concebida de acuerdo con sus tres categorías: a la primeridad le corresponderá el principio del *Acaso*, a la segundidad el de la *Existencia*, y a la terceridad el de las *Leyes* o *Hábitos* de la Naturaleza.

### 3 Sobre las cosas que tienen nombre

El realismo de Peirce tiene sus raíces en la querrela *nominalismo* versus *realismo* de la escolástica, y no se relaciona con la contemporánea polémica *realismo* versus *idealismo* que se desarrolla en el curso del problema sobre la existencia o no de un mundo independiente de la

mente humana y de las representaciones. La cuestión peirceana se refiere a admitir o no las *continuidades reales* en el mundo, isomórficamente a la cuestión sobre la realidad de los universales en la escolástica. Entonces, su realismo reconocerá que las *continuidades* son *reales*, ya sean de *posibilidades* o de *relaciones*.

Es importante destacar que un mundo que no contuviera *al menos* algunas relaciones generales reales entre sus eventos, dotadas de alguna permanencia futura, y por lo tanto, constituyendo continuidades, impediría el ejercicio del pensamiento cognitivo. Este tipo de mundo, en desorden, sin cualesquiera relaciones entre los fenómenos, no comportaría ninguna forma de cognición. Es una grave equivocación epistemológica decir que el pensamiento y el lenguaje *organizan* a los fenómenos. Esta afirmación, además de no reconocer la principal característica que tiene un mundo real, o sea, la *alteridad*, confunde el *orden real* con el *criterio de relevancia* en la medida en que tal criterio sea un modo de elegir en los fenómenos lo que pueda adquirir sentido *para nosotros*, mediante directrices de alguna hipótesis investigativa. Es esencial señalar que en un mundo en evolución, como lo es propiamente en la concepción peirceana de la realidad, no se podría pretender una idea de *orden real* que fuera definitiva, cristalizada en alguna forma de determinismo ontológico difícilmente defendible en la contemporaneidad. Mediante su evolucionismo, Peirce concebirá un mundo en formación en que las leyes naturales estarían en progreso, a la par de la permanente y creciente acción del Acaso. Primeridad y Terceridad interaccionan cósmicamente, insertando respectivamente, de un lado, *diversidad* y *asimetría* y, por otro lado, *relaciones de orden* entre los fenómenos, constituyendo lo que Peirce denomina de *Leyes* o *Hábitos* naturales. Por consiguiente y de manera paralela a una determinada orden del universo que le da simetría de conducta espacio-temporal, cohabitan el desorden y la asimetría dada por la actuación del Acaso. Es dable observar que, en esta concepción, interaccionan la primeridad y la terceridad en la segundidad que es la categoría que propiamente acoge a las cosas que definidamente existen como individuales, como particulares. De esta manera, algunos fenómenos del mundo mantienen relaciones de orden, aunque aproximadas, y otros, en verdad la gran mayoría, *no*.

Teniendo en cuenta el foco del presente ensayo, es importante resaltar que nuestro saber se apoya totalmente en estas relaciones de orden, en la medida en que ellas son las que sostienen conceptos y éstos son los que reciben *nombres*. Nuestra lenguaje lógica, cognitivamente dirigida a los fenómenos reales, se estructura exclusivamente en objetos generales cuya continuidad espacio-temporal permite todos los juicios sobre el mundo. A su vez, las asimetrías individualizan las existencias destacando lo que, con propiedad, se podría denominar de

*singularidades* en las particularidades – un sinnúmero de singularidades en los particulares que, por un lado, los convierten en únicos y, por otro, comparten predicados con otros particulares. Por más trivial que pueda ser, vale la pena recordar, a manera de ejemplo, que *rosa* no es el nombre de una rosa particular, sino de una clase de objetos que comparten predicados. Así, de este modo, los nombres de los objetos del mundo son fundados en conceptos oriundos de generalizaciones permitidas por los predicados reales y generales – este *permitir* proviene de la creencia en una ontología realista, como es la de Peirce. Desde el punto de vista del realismo, parece legítimo decir que nuestra ciencia, nuestras acciones cognitivas dependen definitivamente de este *permiso* de un mundo que convierte en posible a nuestro lenguaje lógico como mediación. Los ajustes a los que las teorías cognitivas tienen que someterse se indican, fundamentalmente, por dos aspectos reales, a saber: la alteridad de los fenómenos, haciendo que sus conductas sean independientes de cómo sean representadas, y el curso futuro de estos fenómenos con el que la predicción, resultado de las teorías, se enfrentará. Para el realismo, la mejor explicación plausible para la eventual *adherencia* entre previsión teórica y el curso de los fenómenos es un isomorfismo que estructura a ambos.

Entonces, nuestra racionalidad busca en los fenómenos lo que pueda dar soporte a los conceptos, o sea, lo que puede ser generalizado y, por el hecho de ser así, recibir un nombre, integrarse al lenguaje de los hombres, y cumplir el papel de leer la región todavía no iluminada del tiempo, el *futuro*. Es así porque necesitamos saber cómo accionar en el interior de lo real que está en devenir – con esta finalidad, precisamos saber cómo *se comportará* el mundo en que existimos. Esta es la razón por la cual Peirce le atribuyó al futuro el *locus* de toda significación de naturaleza lógica.

Sin embargo, es evidente que la construcción de este lenguaje comprometido con conceptos que, a su vez, se estructuran en las cosas que *tienen* nombre nos aleja de la presentidad de estas mismas cosas que sólo se insertan en nuestra percepción mientras suministren elementos partícipes de clases de predicados. Este alejamiento se da porque cada particular sólo es referido por medio de la clase predicativa de la que participa. Pensar lógicamente una cosa, en su existencia como particular, consiste en insertarla en la red conceptual que la torna continua *para nosotros*. El precio que pagamos por esto es tener nuestra conciencia tomada por *kronos*, por el necesario flujo objetivo del tiempo que pone en relación continua al pasado con el presente insertado en el concepto, y con el futuro que la razón tiene la misión de iluminar para queelijamos qué conducta será razonable adoptar para alcanzar nuestros propósitos. A pesar de

ello, en cada cosa del mundo hay algo que la razón debe desdeñar, o sea, las diferencias, las singularidades, lo que no puede ser generalizado: estas son las *cosas sin nombre*.

#### 4 Sobre las cosas sin nombre

No es posible acercarse a las cosas sin nombre por el lenguaje mediador, totalmente estructurado en la lógica del concepto. Para este acercamiento, ellas requieren un cierto abandono del *kronos* que proporcione insertar la conciencia de un hiato del tiempo, en una presentidad que, en cuanto tal, se habilita para mostrar el fenómeno en lo que este tiene de asimétrico, único y singular. Para las cosas sin nombre todo lenguaje basado en conceptos es *injusto*, en la medida en que se refiere a ellas por medio de nombres que genuinamente no les pertenecen o intentan acercarse por una combinatoria de nombres en la ilusión de una aproximación más grande. El fracaso de este evento del lenguaje es del orden lógico: *lo general no puede representar a lo singular en su singularidad*. El lenguaje lógico es invitado a que se calle, y otras formas semióticas deben ser convocadas a este encuentro con lo que repudia el concepto.

Por lo tanto, ¿sería la arte una generadora de signos, en todas las manifestaciones, capaz de devolver al hombre las formas de decir lo que ya no puede ser dicho por el lenguaje lógico? Evidentemente, aquí se propone una cuestión sobre los *posibles objetos* del arte, los que el lenguaje lógico y mediador no puede decir, buscando relacionarlos a una *ontología* de lo real, en que se supone haber una especie de residuo de mundo que requiere se acerquen a él las formas semióticas que ya no se alimenten de relaciones universales, leyes, hábitos, en fin, de todo lo que sostiene a la construcción de conceptos.

Sin embargo, ¿Por qué el arte podría ser fundado en tal residuo de mundo constituido por objetos que son singulares, asimétricos, irregulares y que, además, satisfarían una lectura justa de lo que fuera el concepto de *haecceitas* de Duns Escoto<sup>7</sup>? ¿Qué hay en él que se relacione con nuestra *experiencia estética*? ¿Qué tienen, posiblemente, que ver la literatura, las artes plásticas y la música con *las cosas sin nombre*?

#### 5 Un paseo por la Cosmología de Peirce

Considero que la Cosmología de Peirce, especialmente la cosmogénesis, es una fuente heurística para la lectura de toda la obra del autor. Sé que es una audacia tocar en este tema, en el reducido espacio del presente ensayo, pero intentaré decir algo que, al menos, no traicione el rigor con

---

<sup>7</sup> Soy de la opinión que el propio Peirce no tuvo un correcto entendimiento del concepto de *haecceitas* de Escoto, relacionándolo a la categoría de segundidad como característica reactiva de un objeto por ser individual, cuando creo que Escoto se estaba refiriendo a lo que en cada particular es su singularidad, o sea, la primeridad como *diferencia*.

que lo concibió Peirce, por eso me atenderé a la estructura lógica de su argumentación, su abducción sobre cómo podría haber surgido el universo. El vector de esta abducción se basa en el principio lógico de que todo lo que es pura posibilidad debe dejar de serlo como único movimiento que le da sentido lógico al concepto de *posible*. *Lo posible sólo lo es si deja de serlo*, si se aniquila a sí mismo, en caso contrario él no encierra absolutamente el carácter de *posibilidad*. Es interesante ver que este principio de transformación de lo indeterminado en determinación muchas veces aparece en la historia de la filosofía con ropajes mítico-religiosos, y hasta se podría decir mítico-antropomórficos, como el concepto de Voluntad en Schopenhauer. De todos modos, lo que aquí importa es que el universo, tal como lo conocemos como *existencia*, es un conjunto de objetos particulares, determinados, un mundo bajo la categoría de la segundidad que abriga a las *manifestaciones exteriores* de las otras dos categorías de la naturaleza *interior*, primeridad y terceridad. Aquí, llamo a estas categorías de *interiores* porque abrigan objetos generales, continuos, mientras que la segundidad es la categoría de lo discontinuo, de los individuales existentes como su determinación. El acaso y la ley confluyen hacia una existencia de objetos que en parte están ordenados y en parte, no. Puede llegar a ser sorprendente, pero parece que hay mucho más desorden que orden en este universo. Veamos una serie de trechos, de la obra de Peirce, que sintetizan muchos de los puntos que fueron mencionados hasta el presente momento:

*Nature is not regular. No disorder would be less orderly than the existing arrangement. It is true that the special laws and regularities are innumerable; but nobody thinks of the irregularities, which are infinitely more frequent. Every fact true of any one thing in the universe is related to every fact true of every other. But the immense majority of these relations are fortuitous and irregular. A man in China bought a cow three days and five minutes after a Greenlander had sneezed. Is that abstract circumstance connected with any regularity whatever? And are not such relations infinitely more frequent than those which are regular?<sup>8</sup> [Further:] From this point of view, uniformity is seen to be really a highly exceptional phenomenon. But we pay no attention to irregular relationships, as having no interest for us,<sup>9</sup> [and] nobody is surprised that the trees in a forest do not form a regular pattern, or asks for any explanation of such a fact...mere irregularity, where no definite regularity is expected, creates no surprise nor excites any curiosity.<sup>10</sup>*

---

<sup>8</sup> CP, 5.342.

<sup>9</sup> CP, 1.406.

<sup>10</sup> CP, 7.189.

Todo esto, dicho de la presente manera, se refiere a un mundo *real*. Sin embargo, la cosmología de Peirce conjeturará al respecto de un pre mundo en que no existía siquiera ninguna realidad. Se trata de una teoría perturbadora, todavía bastante lógica, al respecto de la *Nada* como origen de cualquier otra cosa que, a su vez, podría engendrar a un universo. Siguiendo el vector mencionado, o sea, el paso desde lo vago hasta lo definido, los niveles intermedios graduarán una evolución en este sentido lógico. Es así que, el primer paso después de la Nada germinal es un *continuum* de cualidades que se determinará en continuos más específicos hasta llegar a una fragmentación de cualidades que pasan a adquirir *hábitos*. La Cosmología también es una *historia* del surgimiento de las categorías, la *primeridad* como unidad del *continuum* originario, la *segundidad* como individuación de continuos fragmentarios y la *terceridad* como formación de continuos lógicos de estructuras relacionales dando origen a leyes, hábitos y a un tiempo objetivo. Este breve paso por la compleja Cosmología peirceana es importante por la posibilidad de decir, subsidiariamente al tema de este ensayo, que un continuo de cualidades es originario en su unidad y es, como toda continuidad, de naturaleza *interior*. Insisto en que debemos distinguir, para la claridad de la ontología realista de Peirce, *interioridad* de *subjetividad*, porque ésta, del ámbito humano, es un caso especial de aquella, del ámbito cósmico, objetivo. Soy redundante al afirmar otra vez que dos categorías, primeridad y terceridad, son de naturaleza *interior* mientras que la segundidad es de naturaleza *exterior*.

## 6 Retomando aspectos de la Fenomenología de Peirce

La experiencia fenomenológica de primeridad se da por la *contemplación*, sea subjetiva u objetiva, constituyendo una conciencia de unidad, continua en su cualidad, que Peirce denomina cualidades de sentimiento (*quality of feelings*). Esta experiencia de primeridad es la única que podemos tener como categoría pura, independientemente de las otras. En ella *no hay* sentido de alteridad, conciencia de sí en cuanto sujeto distinto de un mundo exterior – igualmente, no hay pensamiento mediador-judicativo, pues es innecesario ante la ausencia de un mundo reactivo– también está ausente de cualquier temporalidad como nexo continuo entre el pasado y el futuro. La experiencia de primeridad, así esencialmente asociada a la experiencia de pura contemplación tan bien descrita – recordémoslo - por Schopenhauer como de naturaleza *estética*<sup>11</sup>. En esta experiencia por sus características hay una *ausencia de mundo*, presencia absoluta de la primeridad, ausencia cabal de segundidad y terceridad. Con ella, abandonamos al lenguaje estructurado en el concepto y pasamos simplemente a *sentir*, elementalmente, la unidad de un *quale-elemento*, según el vocabulario de Peirce. Esta también es una experiencia de

---

<sup>11</sup> Tercer libro de *El Mundo como Voluntad y Representación*.

unidad con el objeto contemplado que se da en un absoluto presente, por un *hiato en el tiempo*. A propósito de esto, Peirce afirmará que el tiempo tiene un punto de discontinuidad en el presente. Se trata de uno de los puntos más importantes para una teoría del arte en Peirce, una de las semillas que he mencionado en el inicio del presente texto y que no tendré cómo desarrollar en esta oportunidad.

En Peirce siempre existe una *correspondencia* entre los mundos externo e interno y, de acuerdo con mi opinión, ella es la raíz más profunda del *pragmatismo* – un ensayo exclusivo sobre este tema valdrá la pena ser escrito, en un futuro próximo.

La espontaneidad y la incondicionalidad del *quale-elemento*, que toma a la conciencia que contempla, aparece por el lado de dentro, mientras que por el lado de afuera le corresponde algo que es de su naturaleza. Al respecto de esto, Peirce afirmará: *And thus it is that that very same logical element of experience, the quale-element, which appears upon the inside as unity, when viewed from the outside is seen as variety*<sup>12</sup>.

Para acercarnos a las *cosas sin nombre* antes es necesario contemplarlas. Son hermanas lógicas de las cualidades de sentimiento, el lado *externo* de ellas, habitando un mundo de discontinuidades que es abandonado por la razón. Una vez más, Peirce es explícito al decir: *Wherever chance-spontaneity is found, there in the same proportion feeling exists. In fact, chance is but the outward aspect of that which within itself is feeling.*<sup>13</sup>

Soy de la opinión que esta es la consecuencia más radical del realismo peirceano. Simetrizar estructuras teóricas cognitivas con estructuras reales, dadas por leyes generales es la expresión en correspondencia lógica de este realismo – de alguna manera siempre se espera de las posturas realistas esta relación de dependencia interactiva entre epistemología y ontología. Sin embargo, ahora se permite concluir que esta simetría va más allá, encontrando connaturalidad entre el sentimiento y los objetos del mundo que no siguen reglan: *las cosas sin nombre*. En ellas hay una unidad originaria que, por el lado de afuera aparece como diversidad y que *experimentamos* como unidad, la *quale-conciencia*.

## 7 Por fin, el Arte

Llegó el momento de tocar explícitamente en la cuestión del Arte. Sin embargo, antes cabe aclarar que el esquema de las categorías afirma que la primeridad está presente en la segundidad – hay un elemento de espontaneidad en toda relación de dualidad. A su vez, en la terceridad están implicadas la segunda y la primera categorías – hay un elemento de espontaneidad y de

---

<sup>12</sup> CP, 6.236.

<sup>13</sup> CP, 6.265.

dualidad en el interior de toda relación lógica triádica. Realizo esta breve mención para afirmar que la cualidad de sentimiento como unidad de conciencia es apenas posible en la pura experiencia de primeridad, sin la presencia de las otras categorías. A pesar de esto, en términos fenomenológicos, también hay un sentimiento en toda experiencia de alteridad, de dualidad en la segunda categoría, así como también hay sentimiento en las experiencias judicativas y cognitivas. No por otra razón, en la filosofía de Peirce, no se dualizan como siendo opuestos: *sentimiento* y *razón* - cualidades de sentimiento están presentes en las tres categorías.

Yo había afirmado que las cosas sin nombre requieren, para que sean *dichas*, estructuras sígnicas lógicamente desconstruidas, como son, ejemplarmente, las metáforas. Antes de ellas, de las cosas sin nombre, necesitamos acercarnos para contemplarlas en el hiato del tiempo del puro *presente* en cuanto presente. Después y solamente después, enfrentaremos el desafío de decirlas –este desafío es el de todo genuino *artista*.

Considero interesante realizar un brevísimo paso por las diversas formas artísticas, buscando asociarlas al *background* teórico que hasta ahora fue desarrollado. Empecemos por la literatura. En la forma de la narrativa no se podrá abstraer del teatro de *algún mundo* en que las relaciones existenciales son simuladas, realzando justamente la inmensidad de sentimientos que acompañan a la accidentalidad fáctica. La cualidad de la literatura, en cuanto arte, su valor mismo, estará en la ruptura de la linealidad narrativa meramente descriptiva, como es el caso de la lenguaje periodística. El elemento de primeridad es su esencia, en la libertad de promover el dolor de lo injusto, de lo oculto, la alegría del encuentro, la ilusión de la permanencia de lo efímero, la ironía en el interior de lo patético. Desde este punto de vista, la literatura narrativa adiestra al espíritu para mundos posibles, como el matemático lo hace construyendo alternativas de universos inteligibles. Ya que cada lector juzga en cada historia a los personajes y simula dentro de sí lo que *haría*, en el caso de que fuera uno de ellos, un mundo *moral* se dibuja en esta forma de arte. Las cosas sin nombre aparecen en la sucesión de accidentes que contradice a toda causalidad lógica, en el juego casual que imposibilita o promueve a las pasiones humanas, en la alteridad *bruta* de la elección que salió mal.

Posiblemente la poesía es más aguda como destructora del lenguaje lógico. Su juego de metáforas, el apelo al sonido de las palabras, su poder más incisivo para tocar la inmediatez de las cualidades de sentimiento y, de la vaguedad de ellas el poder para extraer el predicado más grande de la naturaleza misma del Arte, o sea, la *polisemia*. En el juego de los muchos sentidos, la poesía se hace en el ambiente de primeridad que teje a las cosas sin nombre, acercándose a ellas como se tuviera la intención de celebrar con ellas el compartir un mismo origen.

Las artes plásticas, en la articulación de cualisignos, se acercan más a las cosas sin nombre cuando pierden la representación figurativa, desconstruyéndola en beneficio de subrayar las cualidades en cuanto tales, ofreciéndose a la contemplación despersonalizadora que fenoménicamente devuelve la subjetividad a la interioridad genética del mundo.

Finalmente, cabe mencionar a la música, que podría ser considerada la más intransitiva de las artes. Esta independencia en relación al mundo le es *sui generis* - ella proviene de su naturaleza esencialmente interior y de su poder de presentificación de la conciencia, esencial para la experiencia pura de primeridad. Schopenhauer tenía razón al considerar a la música como la más alta forma de arte por proporcionar el acceso a la interioridad originaria de la Voluntad, esta dimensión motora y ciega de un mundo de fenómenos al cual está confinada toda ciencia. En Schopenhauer, la impotencia de la razón se curva ante el poder de las artes, en particular al de la música. Sin embargo, denominar Voluntad a lo *incondicionado* que ocultamente *decide* qué forma determinada irá a darle al mundo es todavía mantener lo trágico de lo incognoscible de donde parece provenir la subsunción del alma humana a un natural pesimismo. Me parece que esta es una consecuencia de la visión exclusivamente determinista, predominante en el Iluminismo. En el clima de fines del siglo diecinueve, la Cosmología de Peirce desvela este origen heurístico de donde muchos mundos podrían nacer, al retomar el concepto de *posibilidad* como siendo una propiedad lógica objetiva. El falible saber deshace al pesimismo de una razón impotente ante lo que siempre se oculta. Para Schopenhauer parece que la música es un refugio de la realidad y un acceso a lo que desespera la existencia humana, pero que una vez logrado impone el silencio de lo que no puede ser dicho.

Mucho de lo que produjeron Bach y Mozart, por ejemplo, sin mencionar a mi amado Mahler, nos invitan a la celebración del *continuum* originario de posibilidades, desde donde todas las cosas sin nombre son su lado *exterior* – las *consecuencias prácticas*, en cuanto nada *útiles*, para ser fiel al espíritu más amplio del pragmatismo de Peirce.

## 8 Una conclusión muy breve ante las muchas posibles

En el presente ensayo, he procurado un sentido objetual para el arte, más allá de su confinamiento a la mera creatividad humana, como si *crear* no fuera un predicado cósmico diseminado por toda la Naturaleza – como bien lo intentaron demostrar los románticos alemanes, en particular Schelling, el genio inspirador del realismo polifacético y radical de Peirce. Desde este abordaje, el arte rescataría el *continuum* originario en que se inscriben los mundos posibles y de donde deriva, como si fuera una jugada de dados, el mundo existente.

Alejado de la *necesidad* y próxima, por naturaleza, de lo que se dibuja como *posibilidad*, promueve un saber que desafía ser conceptualizado porque no se caracteriza por un acuerdo de opiniones anclado en una realidad externa al lenguaje de las ciencias. Aquí permanece este desafío, pero se puede adelantar que, desde el punto de vista del pragmatismo, un saber genuino es capaz de afectar a nuestra conducta de vida. Entonces, se podría preguntar: ¿Qué visión de mundo, qué conducta posible permanecería indiferente a la lectura de un Dostoievski, a los sonetos de un Rilke, a la 2da. Sinfonía de Mahler? ¿No estaría ahí el papel esencial del arte, en ir más allá de toda reducción a un mero *entertainment*, a saber, nos llevaría el arte a todo lo que indeleblemente nos *toca y conmueve*? ¿En estos sentimientos no estaría lo que genuinamente *tornea* a lo que es *admirable por sí*, sin otra razón ulterior, como quiso Peirce para fundamento de su Estética? Creo que aquí hay un largo camino para ser recorrido, aceptando la invitación de las valencias abiertas de la filosofía de Peirce para llegar a la más valiosa recompensa del espíritu: el *descubrimiento de nuevas ideas*.

\*\*\*\*\*

### Referencias Bibliográficas

IBRI, Ivo (2011) “Semiotics and Epistemology: The Pragmatic Ground of Communication”; in *New Perspectives on Pragmatism and Analytic Philosophy*. Amsterdam: Rodopi; edited by Calcaterra, Rosa M.

\_\_\_\_\_ (2010) – “Peircean Seeds for a Philosophy of Art”; in *Semiotics 2010 "The Semiotics of Space"*. Legas Publishers, Nueva York; edited by Haworth, K.; Hogue J.; Sbrocchi, L. G.

\_\_\_\_\_ (2006) - “The Heuristic Exclusivity of Abduction in Peirce's Philosophy”; in *Semiotics and Philosophy in C. S. Peirce*, Cambridge, Cambridge Scholars Press, edited by Fabbrichesi, Rossella; Marietti, Susanna.

KANT, Immanuel. (1980). *The Critique of Judgment*. Translated by James C. Meredith. Oxford: The Clarendon Press.

PEIRCE, Charles S. (1931-58). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. I-VIII. Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur Burks (eds.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

SHELLING, F. W. J. (2008). *The Philosophy of Art*. Translated by Douglas W. Stott. University of Minnesota Press.

SCHOPENHAUER, Arthur. (1969). *The World as Will and Representation*. Translated by E. F. J. Payne. New York, Dover.