CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS
"EUGENIO PUCCIARELLI"
GRUPO DE ESTUDIOS PEIRCEANOS
SECCIÓN ARGENTINA



VIII JORNADAS "PEIRCE EN ARGENTINA"

22 y 23 de agosto de 2019

PONENCIAS

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Argentina

Fotografía de la cubierta: *Charles S. Peirce*, c.1900.

The Miriam and Ira D. Wallach Division of Art, Prints and Photographs: Print Collection, The New York Public Library. Charles Sanders Peirce. Retrieved from http://digitalcollections.nypl.org/items/79d9c2d8-f39f-4228-e040-e00a18061fdc

Presentación

En este volumen se reúnen por orden alfabético las ponencias presentadas en las VIII Jornadas "Peirce en Argentina", celebradas en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires los días 22 y 23 de agosto de 2019. Agradecemos especialmente las conferencias de nuestros invitados Fernando Andacht, Hedy Boero, Ivo Ibri, Giovanni Maddalena y Rosa Maria Mayorga.

Han transcurrido ya quince años desde que nos diéramos cita por primera vez en esta ciudad para unas Jornadas "Peirce en Argentina". El 10 de septiembre de 2004, en la Universidad Austral, comenzamos esta serie de encuentros gracias al impulso entusiasta de Jaime Nubiola. Él reunió allí a varios de sus tesistas, entre quienes me encuentro, como así también a colegas y amigos que estudiaban a Peirce de forma algo inconexa. Desde el comienzo la convocatoria excedió ese pequeño grupo y atrajo la atención de estudiosos de otros países. Han pasado por estas Jornadas los dos últimos directores del Peirce Edition Project, Nathan Houser y André De Tienne, y los expertos *scholars* peirceanos Susan Haack, Fernando Zalamea y Vincent Colapietro. Además, es muy destacable la participación frecuente de Rosa María Mayorga e Ivo Ibri.

A lo largo de estos quince años, los frutos de este evento han sido copiosos: los tesistas completamos nuestro doctorado, la bibliografía peirceana en español ha crecido notablemente y ya casi no es necesario explicar la relevancia del pensamiento de Charles Sanders Peirce en los ámbitos académicos. La comunidad peirceana en Latinoamérica también ha crecido. Hemos pasado del mutuo desconocimiento a conformar una red de *scholars*, hasta el punto de que este año, por iniciativa de profesores de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, hemos realizado nuestro Primer Congreso "Peirce en Latinoamérica" y se ha conformado la Sociedad Latinoamericana Peirce, aún en vías de organización. Los colegas latinoamericanos me han honrado con la Presidencia de la Sociedad, lo que creo es un reconocimiento a la actividad sostenida que venimos realizando en estas Jornadas.

Mirando los índices de las Actas de todas las Jornadas, es posible ver que la semiótica peirceana, tanto en sus aspectos teóricos como en sus posibilidades de aplicación, es la que concentra el mayor interés. No debiera olvidarse, en mi opinión, que el pensamiento de Peirce tenía aspiraciones profundamente sistemáticas y que muchas de las claves para comprenderlo se encuentran en áreas poco frecuentadas, *i. e.*, su metafísica, su ética, su trabajo científico e incluso su pensamiento religioso. Un evento académico de esta índole es una oportunidad valiosísima para expandir el círculo de nuestros intereses y explorar, con ayuda de los colegas, el ancho y profundo continente de la filosofía peirceana. Por eso les animo a escuchar y dialogar sobre todos los temas, a compartir nuestras dudas respecto a las traducciones o a la interpretación de algún concepto, recordando que el sujeto del conocimiento es para Peirce la comunidad y no el individuo solitario. O, para decirlo en sus propias palabras:

> Me parece que llegamos a esto, a que la logicidad requiere que nuestros intereses *no* estén limitados. No deben limitarse a nuestro propio destino, sino que deben abarcar a la comunidad entera (*Obra filosófica reunida*, 1:196).

Augurándoles dos días de feliz intercambio filosófico, les doy la bienvenida a nuestras VIII Jornadas "Peirce en Argentina".

Catalina Hynes
Coordinadora del Comité Ejecutivo

Estas VIII Jornadas Peirce en Argentina cuentan con el apoyo de la Fundación Kenisur y el Grupo de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra. Agradecemos cordialmente a ambas

instituciones y especialmente a Izaskun Martínez por el diseño de estas Actas. Agradecemos también a la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires que nos abre sus puertas para la realización de este evento desde hace trece años.

VIII Jornadas "Peirce en Argentina"

Programa

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires,
Av. Alvear 1711, 3er piso, Buenos Aires

22 de agosto de 2019

- 14:00 Recepción-Acreditación
- 14:15 Apertura: Palabras de Roberto J. Walton (Centro de Estudios Filosóficos "Eugenio Pucciarelli") y de Catalina Hynes (GEP Argentina-UNT-SLP)
- 14:20 Conferencia Inaugural: Fernando Andacht (Universidad de la República, Uruguay): "El ícono peirceano: ¿un espejismo epistémico o un camino confiable a la cosa real? Revisitando la iconicidad a través del relato 'La cosa real' de H. James". Presentación a cargo de Catalina Hynes.

Trabajo en comisiones: Salón de Actos (Coordinadora: Hedy Boero):

- 15:00 Sara Barrena (GEP): "El razonamiento diagramático en Charles S. Peirce: imaginación y pensamiento visual".
- 15:30 José Higuera (Univ. do Porto): "*Pictorical Thinking*: los diagramas como 'esqueletización' del pensar".
- 16:00 Juliana Acosta (Univ. Aut. de Manizales): "El autocontrol en clave semiótica".
- 16:30 Jaime Nubiola (Univ. de Navarra): "Comprender la atención: Th. Ribot y C. S. Peirce".

Sala CEF (Coordinadora: Evelyn Vargas):

- 15:00 Martín De Boeck (UNT-CONICET): "Un acercamiento al carácter teleológico de la naturaleza en la filosofía de C. S. Peirce".
- 15:30 Alejandro Paiva (Univ. de la Rep.): "Analogía Peirce-Kant sobre la cognición".
- 16:00 Elsa Samperio (UNMdP): "De la pregunta a la hipótesis. Comprendiendo el significado de abducción en el pensamiento de Charles S. Peirce".
- 16:30 Evelyn Vargas (UNLP-CONICET): "Psicología experimental y percepción según Peirce".

17:00 Pausa café

Trabajo en comisiones: Salón de Actos (Coordinadora: Juliana Acosta):

- 17:30 Catalina Hynes (GEP Arg.-UNT-SLP): "Las noches claras de Peirce: notas sobre sus investigaciones astronómicas".
- 18:00 Paniel Reyes (UPAEP-SLP): "Hábitos de acción y expectación. Peirce, Royce y Haack".

Sala CEF (Coordinador: Javier Legris):

- 17:30 Alejandro Flórez (Univ. de Caldas): "El problema del orden de las diez tricotomías en la gramática especulativa tardía de C. S. Peirce".

- 18:00 María Clara Lucifora (UNMdP-UFASTA): "Las tretas del fuerte: Relectura del interpretante final como prejuicio".

Salón de Actos Ponencia invitada: (Coordinadora: Rosa Maria Mayorga)

- 18:30: Ivo Ibri (PUC-SP): "Reflexiones sobre la resiliencia humana según la filosofía de Peirce".

19:30: Fin de la jornada.

23 de agosto de 2019

Salón de Actos: Ponencia invitada: (Coordinadora: Raquel Sastre)

- 14:15: Rosa Mayorga (Miami Dade College): "Materia muerta, asuntos de difuntos y Peirce".

Trabajo en comisiones: Salón de Actos (Coordinadora: Catalina Hynes)

- 15:00 Roberto Fajardo (Univ. Nac. de Panamá): "Intersticios semióticos: lo posible como modo de ser. Herramientas para la investigación en arte".
- 15:30 Raquel Sastre (UBA): "La belleza en las organizaciones: Una aplicación de las categorías de C. S. Peirce".
- 16:00 Pablo Wahnon (UBA): "Existential Graphs: A Development for a Triadic Logic".
- 16:30 Óscar Zelis (UBA-Grupo Investigación<>Psicoanálisis): "Sujeto y funcionamiento simbólico".

Sala CEF (Coordinador: Claudio Guerri): "Iconos diagramáticos para la visualización del conocimiento: el *Nonágono Semiótico* de Guerri y el *Modelo Dialéctico del Signo* de Juan Samaja".

- 15:00: Cristina Voto (UBA-UNTREF): "Iconos y diagramas en la semiótica peirceana: formas para la visualización del conocimiento".
- 15:30: Roxana Ynoub (UBA): "Algunas puntuaciones sobre el «Modelo Dialéctico del Signo» de J. Samaja".
- 16:00: Claudio Guerri (UBA): "Nonágono Semiótico: un modelo operativo para la investigación cualitativa".
- 16:30: Martín Acebal (UNL-UNTREF): “Eso que se comunica es un poder”. Relaciones y articulaciones entre el Nonágono Semiótico y la noción de “práctica” de Louis Althusser.

17:00 Pausa café

Salón de Actos Ponencias invitadas (Coordinador: Jaime Nubiola):

- 17:30: Hedy Boero (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile): "Ética y razonabilidad o Cómo vivir creativamente".
- 18:30: Giovanni Maddalena (Universitá del Molise, Italia): "Peirce y Kant: Peirce y el común diseño del pragmatismo".

19:30: Fin de las Jornadas.

Estas VIII Jornadas Peirce en Argentina cuentan con el apoyo de la Fundación Kenisur y el Grupo de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra.

INSTITUCIONES DE PROCEDENCIA DE LOS PARTICIPANTES

Center for Pragmatism Studies — Brasil
Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Puciarelli — Arg.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) —Arg.
Grupo de Estudios Peirceanos — España; Arg.
Grupo Investigación<>Psicoanálisis — Arg.
Miami Dade College — USA
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP) — Brasil
Sociedad Latinoamericana Peirce (SLP)
Universidad Adolfo Ibáñez — Chile
Universidad Autónoma de Manizales (UAM) — Colombia
Universidad de Caldas — Colombia
Universidad de la República — Uruguay
Universidad de Navarra (UNAV) — España
Università degli Studi del Molise (UNIMOL) —Italia
Universidad do Porto — Portugal
Universidad FASTA— Arg.
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP) — México
Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA) — Arg.
Universidad Nacional de Córdoba (UNC) — Arg.
Universidad Nacional de Lanús (UNLa) — Arg.
Universidad Nacional de la Matanza (UNLaM) — Arg.
Universidad Nacional de La Plata (UNLP) — Arg.
Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP) — Arg.
Universidad Nacional de Panamá
Universidad Nacional de Tucumán (UNT) — Arg.
Universidad Nacional de Villa María (UNVM)— Arg.
Universidad Nacional del Litoral (UNL) — Arg.
Universidad Nacional del Nordeste (UNNE) — Arg.
Universidad Nacional Tres de Febrero (UNTREF) — Arg.

Índice

Acosta López de Mesa, Juliana: "El autocontrol en clave semiótica" 11

Andacht, Fernando: "El ícono peirceano: ¿un espejismo epistémico o un camino confiable a la cosa real? Revisitando la iconicidad a través del relato 'La cosa real' de H. James" 19

Barrena, Sara: "El razonamiento diagramático en Charles S. Peirce: imaginación y pensamiento visual" 39

Boero, Hedy: "Ética y razonabilidad o cómo vivir creativamente" 47

De Boeck, Martín E.: "Un acercamiento al carácter teleológico de la naturaleza en la filosofía de C. S. Peirce" 57

Fajardo, Roberto R.: "Intersticios Semióticos; lo posible como modo de ser. Herramientas para la investigación en arte" 65

Flórez, Alejandro: "El problema del orden de las diez tricotomías en la gramática especulativa tardía de Charles S. Peirce" 75

Higuera, José: "*Pictorical Thinking*: los diagramas como "esqueletización" del pensar" 85

Hynes, Catalina: "Las noches claras de Peirce: notas sobre sus investigaciones astronómicas" 95

Ibri, Ivo: "Reflexiones sobre la resiliencia humana según la filosofía de Peirce" 103

Lucifora, María Clara: "Las tretas del fuerte: Relectura del interpretante final como prejuicio" 115

Maddalena, Giovanni: "Peirce y Kant: Peirce y el común diseño del pragmatismo" 123

Mayorga, Rosa: "Materia muerta, asuntos de difuntos y Peirce" 129

Nubiola, Jaime: "Comprender la atención: Th. Ribot y C. S. Peirce" 135

Paiva Suárez, Alejandro: "Analogía Peirce-Kant sobre la cognición" 141

Reyes Cárdenas, Paniel: "Hábitos de acción y expectación: Peirce, Royce y Haack" 147

Samperio, Elsa: "De la pregunta a la hipótesis. Comprendiendo el significado de abducción en el pensamiento de Charles S. Peirce" 155

Sastre, Raquel : "La belleza en las organizaciones: una aplicación de las categorías de C. S. Peirce" 163

Vargas, Evelyn: "Psicología experimental y percepción según Peirce" 171

Visokolskis, Sandra y **Carrión**, Gonzalo: "La noción de semejanza en Peirce desde un punto de vista inferencial" 177

Whanon, Pablo: "Existential Graphs: A Development for a Triadic Logic" 185

Zelis, Oscar: "Algunas Conclusiones de la Tesis "Sujeto y funcionamiento simbólico, aportes de la semiótica peirceana ante problemáticas de la clínica psicoanalítica" 193

Panel: “Iconos diagramáticos para la visualización del conocimiento: el *Nonágono Semiótico* de Guerri y el *Modelo Dialéctico del Signo* de Juan Samaja”. 197

Cristina **Voto**: "Iconos y diagramas en la semiótica peirceana: formas para la visualización del conocimiento" 199

Roxana **Ynoub**: "Algunas puntuaciones sobre el «Modelo Dialéctico del Signo» de J. Samaja" .. 201

Claudio **Guerri**: "Nonágono Semiótico: un modelo operativo para la investigación cualitativa" . 209

Martín **Acebal**: “Eso que se comunica es un poder”. Relaciones y articulaciones entre el Nonágono Semiótico y la noción de “práctica” de Louis Althusser 217

Bibliografía unificada 223

El autocontrol en clave semiótica

Juliana Acosta López de Mesa
(Univ. Autónoma de Manizales)
juliana.acostal@autonoma.edu.com

---

1. El autocontrol

Según Peirce, el autocontrol se alza en contra de nuestras necesidades más inmediatas e impulsos egoístas, y esto, afirma él, "es la única libertad de la cual cualquier hombre tiene alguna razón para sentirse orgulloso" (*CP* 5.339 n. 1, 1893). En este sentido, cualquier ser humano que quiera ejercitar el autocontrol debe cultivar sus emociones con el fin de ser capaz de ver más allá de sus necesidades por alimentarse y procrear, esto es, de ver más allá de nuestras emociones naturales y egoístas que van en contravía de lo que es bueno para todos en general. Cabe añadir que los impulsos egoístas no son para Peirce los únicos impulsos naturales del ser humano.

Una de las virtudes de proponer una teoría semiótica de las emociones y el autocontrol consiste en mostrar que, en la medida en que las emociones participan de procesos semióticos, éstas son susceptibles de ser influenciadas por la razón. De este modo, el proceso semiótico de las emociones debería ser capaz de producir hábitos auto-controlados. Es por ello que considero inadecuada la opinión de quienes afirman que la percepción y las emociones no pueden ser controladas por nosotros. Si bien es cierto que las sensaciones y los perceptos, esto es, las primeras impresiones que recibimos de algo a través de los sentidos, no pueden ser controlados como tal, y así lo afirma el mismo Peirce (Véase *EP* 2.412-413, 1907), no obstante, sí podemos aprender a ver y a conmovernos de cierta manera. Es por ello que las acciones son la expresión de nuestros hábitos; de otra forma no tendría ningún sentido afirmar, como lo hace Peirce, que la estética es normativa para la ética, lo que conllevaría a que nuestras posibilidades de "aprender a ver" y crear belleza en el cosmos a través de nuestras acciones autocontroladas fueran inexistentes. Esto es lo que explica, en mi opinión, que el pintor sea capaz de ver más colores en el ocaso que un transeúnte común, en lo que compete a nuestra capacidad de cultivar la capacidad de observación, y que el poeta sea más sensible a distintas maneras de experimentar el mundo, en lo que concierne a la capacidad para cultivar la sensibilidad. Desafortunadamente, hoy no tendré la oportunidad de elaborar más sobre esta fructífera relación que deja abierta Peirce entre la estética y la ética.

2. Aspectos generales de la semiosis

Antes que nada es importante entender entonces los aspectos generales del proceso semiótico. Los signos, afirma Peirce, son medios de comunicación y, en tanto que medios, están esencialmente en una relación triádica (Ver *EP* 2.544 n.22, 1906) entre un representamen, un objeto y su interpretante.

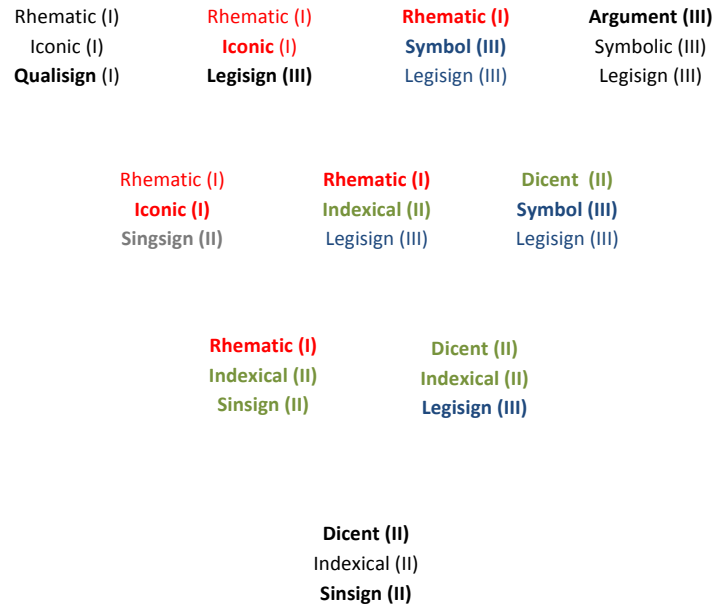
Cabe señalar que el interpretante está íntimamente relacionado con lo que generalmente entendemos como significación. No obstante, Peirce afirma que "[l]a palabra significación es demasiado estrecha, ya que, [...] este efecto mental puede ser de la naturaleza de una emoción o de un esfuerzo. Ninguna palabra existente es suficientemente apropiada. Permítame llamar a este efecto total del signo tomado por sí mismo el interpretante del signo" (*EP* 2.429, 1907). De nuevo, un aspecto muy importante de estas variedades de la "significación", reconocidas por Peirce, es que éstas dan lugar a otros tipos de procesos semióticos y de comunicación no humanos, o incluso a procesos humanos que no están necesariamente vinculados a nuestra consciencia.

En resumen, este proceso triádico se desarrolla de la siguiente manera: el interpretante está determinado por el signo, que, a su vez, está determinado por el objeto; por lo tanto, el interpretante se determina de manera mediata por el objeto a través del signo, por lo que un signo se conecta a otro signo y así sucesivamente y de manera indefinida.

2.1 Tipos de signos y sus funciones

En un principio, Peirce divide los signos en la célebre tríada: íconos, índices y símbolos (*EP* 2.5, 1894). Posteriormente, Peirce logra ampliar su categorización de los signos a diez tipos, ya que no sólo reconoce la relación de los signos con su objeto, que es básicamente la relación que explora la lógica tradicional, sino que mira el signo también en su relación con las distintas categorías de la semiosis, de este modo, considera la naturaleza misma del signo, es decir, en su primeridad y sin relación a ningún otro aspecto de la semiosis, y en relación con su interpretante, esto es, en relación con su terceridad. La relación de estas tres triadas le permite identificar diez tipos de signos con las cuales podemos explicar las emociones.

Figura 1. **Los diez tipos de signos**



Fuente: Basado en "Nomenclature and Division of Triadic Relations" (1903), (*EP* 2.296).

En "Qué es un signo?" (1894), Peirce describe los íconos como semejanzas, los índices como indicaciones que muestran algo sobre una cosa, y los símbolos como signos generales asociados a su significado por el uso (*EP* 2.5, 1894).

El signo considerado en sí mismo está dividido en cualisigno, sinsigno y legisigno. La relación del signo con el interpretante se divide en rhema, dicisigno y argumento, y de estas tres tricotomías, analizadas a la luz de su teoría de la degeneración de las categorías, Peirce deriva entonces sus diez tipos de signos. No proporcionaré aquí un análisis profundo de esta clasificación, pues nos desviaría aún más de nuestro propósito; en su lugar, proporcionaré un diagrama de los diez tipos de signos establecidos allí, y enfocaré mi explicación principalmente en la tipología de los símbolos, que es la que nos concierne en este momento. (Ver Tabla 1)

Tabla 1. **El signo y sus relaciones (1903)**

Relación	**Primeridad: Cualidad y posibilidad**	**Segundidad: Existencia (Actuality)**	**Terceridad: Ley general**
La naturaleza del signo en sí mismo	Cualisigno	Sinsigno	Legisigno
El signo con su **objeto**	Ícono	Índice	Símbolo
El signo con la forma en que es representado por su **interpretante**	Rhema	Dicisigno	Argumento

Fuente: Basado en "Nomenclature and Divisions of Triadic Relations" (1903).

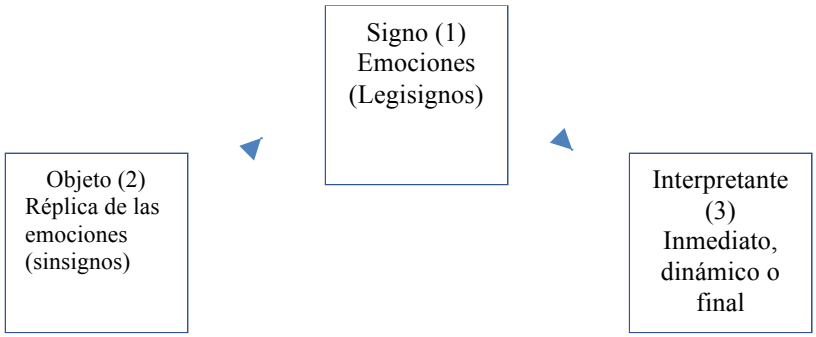
Ahora bien, según Peirce, cada categoría rige un tipo de universo; así, aunque la primeridad, en un comienzo, es relacionada por Peirce con la cualidad, como es el caso de las categorías en general, su característica más destacada es constituir el universo de posibilidades. En consecuencia, Peirce afirma que los signos pertenecientes a este universo son signos de posibilidad cualitativa, que representan una especie de objeto posible (Véase *EP* 2.92, 1901). Por otro lado, la segundidad representa el universo de hechos reales, en consecuencia, los signos de la segundidad refieren a existencias reales; finalmente, la terceridad representa el universo de leyes y hábitos. Como resultado, los signos que pertenecen a cada uno de estos universos también mostrarán ciertas características particulares. En el caso de los cualisignos, que pertenecen a la primeridad, no pueden ser signos por sí mismos; es decir, no pueden participar en un proceso semiótico entre el signo, el objeto y el interpretante hasta que estén encarnados. Por lo tanto, el rojo no puede significar nada a menos que sea encarnado por un objeto, como la sangre (Ver *EP* 2.291, 1903). De manera similar, los símbolos no pueden significar sino a través de sus réplicas en hechos reales o sinsignos. Por ejemplo, la idea de justicia sólo puede significar a través de una réplica, como en el caso de una persona a quien el ladrón le devuelve su dinero.

Los signos se clasifican en una categoría de acuerdo con *lo que* se significa a través de ellos o según su función semiótica. Siguiendo esta idea, Peirce explicó que un ícono es un signo apropiado para ser usado como tal porque posee la *cualidad* significada; un índice porque está en *reacción real* con el objeto denotado, y un símbolo porque *determina* el signo *interpretante* (Ver *EP* 2.307, 1904). Peirce considera los símbolos como signos privilegiados, primero, porque "ni un ícono puro ni un índice puro pueden afirmar nada" (*EP* 2.307, 1904); en segundo lugar, porque los símbolos "tienen un gran poder del cual los signos degenerados no gozan", a saber, sólo estos expresan leyes. Además, no están limitados a su uso teórico. Sirven para lograr razonabilidad y ley" (*EP* 2.308, 1904); finalmente, como resultado directo de lo anterior, "todo símbolo suficientemente completo es una causa final de, e 'influencia' a, los eventos reales" (*EP* 2.317, 1904). Las emociones pertenecerán, como estableceré a continuación, al universo de los símbolos, más exactamente, a los legisignos.

3. ¿Qué tipo de signo es una emoción?

Según David Savan, el proceso semiótico de las emociones se da, como cualquier otro proceso semiótico, entre un representante, un objeto y un interpretante (Ver Figura 2). El signo representamen son las emociones, las cuales constituyen legisignos, siendo los objetos sus réplicas o sinsignos icónicos, y sus interpretantes estarán divididos en inmediatos, dinámicos y finales (Véase 1981, 322). Las emociones son símbolos, pues constituyen maneras convencionales o habituales de expresar sensaciones internas (*feelings*); de la misma manera, podemos decir que las sensaciones internas (*feelings*), como acertadamente afirma Savan, "son las cualidades materiales no cognitivas y no representativas de las emociones" (1981, 323). Las sensaciones internas (*feelings*) son primeridades, por lo tanto, se presentan como un tipo de estímulo que no está mediado por la reflexión. Por ejemplo, cuando afirmo estar asombrado, estoy relacionando un tipo de emoción con una réplica o caso particular por una sensación (*feeling*) de similitud. Esto es lo que sucede cuando uno vincula la emoción de asombro al observar la inmensidad del Gran Cañón de Colorado. Como ya sabemos que una emoción es un símbolo, veamos a continuación lo que significa ser un legisigno, como Savan también afirma que son las emociones.

Figura 2. **Proceso semiótico de las emociones**



Fuente: Elaboración propia.

En “Algunas consecuencias de las cuatro incapacidades” (1868), Peirce afirma que las sensaciones y las emociones son la cualidad material del pensamiento. Sin embargo, también establece una diferencia entre éstas al afirmar que, si bien la sensación “no es un pensamiento” y “no produce gran conmoción en el organismo corporal” (*EP* 1.44, 1868); las emociones sí se relacionan con los pensamientos y los movimientos corporales. Así, las sensaciones internas (*feelings*) y las sensaciones externas (*sensations*) están más cercanos unos de otros, fenomenológicamente hablando, que las sensaciones (*sensations*) de las emociones, ya que una emoción “es siempre un predicado simple sustituido por una operación de la mente para un predicado altamente complejo” (*EP* 1.44, 1868), que, de acuerdo con Savan, cumple la función de una hipótesis (ver 1981, 325). Como resultado, las emociones son el producto de un proceso semiótico, mientras que las sensaciones externas (*sensations*) y las sensaciones internas (*feelings*) son posibilitadores que pueden elevarse o no al estado de una emoción. Inicialmente, las sensaciones internas (*feelings*) y las sensaciones externas (*sensations*) son sólo indicativos de nuestra capacidad de ser afectados; por otro lado, las emociones, para Peirce, son sensaciones internas (feelings) que también constituyen representaciones (Véase *EP* 1.43, 1868). Sin embargo, las acciones producidas por las emociones no implican el autocontrol. Surgen de un impulso directo y se basan principalmente en los hábitos instintivos (Ver *EP* 1.45, 1868).

Como se señaló anteriormente, Savan afirma que las emociones son leyes, en otras palabras, las emociones son signos de leyes generales que significan a través de sus réplicas o sinsignos (Véase también *CP* 2.246, 1903). En consecuencia, si el miedo es un legisigno simbólico, éste

representa una ley general que encarna su significado en casos particulares o reales de miedo, como cuando me encuentro en presencia de una serpiente cascabel y surge una emoción de miedo. Por último, es necesario abordar el tercer elemento en la relación triádica de una semiosis, los interpretantes, que son de la mayor importancia aquí, ya que representan el "efecto sobre una persona determinada por un objeto y su signo" (*EP* 2.478, 1908), y es con base en este efecto que tendrá lugar el autocontrol.

Veamos cómo funcionan estos interpretantes en el caso de las emociones con más detalle, siguiendo la descripción de Peirce. Este sostiene que el interpretante emocional, o el interpretante inmediato, tiene un sentido o sensación interior (*feeling*) de comprender el significado del signo, en sus palabras, "si este, [el interpretante,] incluye más que una mera sensación interior (*feeling*), debe evocar algún tipo de esfuerzo. Puede incluir algo más que, por el momento, puede llamarse vagamente 'pensamiento' (*EP* 2.409, 1907). En palabras de Savan, el interpretante inmediato "introduce la emoción como una hipótesis simplificadora para explicar la interrupción en nuestro control normal sobre eventos normales" (1981, 325). Es decir, el interpretante inmediato crea etiquetas hipotéticas para identificar un estado emocional como miedo o alegría. El energético, o el interpretante dinámico, de acuerdo con la descripción de Savan, es un afecto. Los afectos son, entonces, el efecto directo o real que un signo emocional tiene sobre un interpretante, como cuando reaccionamos con ira frente a un episodio violento. Finalmente, tenemos el interpretante lógico o final. Peirce considera que los hábitos son la esencia del interpretante lógico (Ver *EP* 2.412, 1907). Además, sostiene que "el interpretante lógico debe estar en un tiempo relativamente futuro", por lo tanto, "no todos los signos tienen interpretantes lógicos, sino sólo conceptos intelectuales y similares; y todos estos son generales o están íntimamente conectados. Esto muestra que la especie de tiempo futuro del interpretante final es la del modo condicional, el 'sería'" (*EP* 2.410, 1907). En consecuencia, el autocontrol depende en gran medida de la posibilidad de que las emociones tengan o crezcan en un interpretante final, teniendo en cuenta que es únicamente cuando podemos razonar sobre las emociones, y no meramente apropiarnos de su significado, que el autocontrol puede tener lugar.

Savan también afirma que se deben considerar tres tipos de emociones: los instintos naturales, que están relacionados con nuestros instintos de alimentación y apareamiento; las emociones morales, que se aprenden a través de la experiencia social y varían de acuerdo a cada cultura y comunidad; y los sentimientos, que son sistemas lógicos de emociones (ver Savan, 1981). Savan describe los sentimientos como "sistemas duraderos de emociones, vinculados a una persona, una institución o, en el caso de Peirce, a un método [el método científico de la fijación de la creencia]. El amor [añade Savan] es el mejor ejemplo de un sentimiento" (1981, 331). Pero el amor no es el único sentimiento racional o autocontrolado. Savan sostiene, de manera correcta, que la fe, la esperanza y la caridad son los sentimientos peirceanos por excelencia, ya que estos son indispensables para un buen razonamiento (Véase, *EP* 1. 150, 1878).

De regreso al desarrollo de los interpretantes, a partir de la clasificación antes dada, se puede ver que los interpretantes inmediatos y dinámicos se "corresponderán con" y "dependerán de" nuestras emociones naturales y morales. Además, explica Savan, "el interpretante final de las emociones morales depende del interpretante final de las emociones naturales. Así, tanto la autoridad social externa como la autoridad interna de la conciencia, que transmiten las normas de las emociones morales, buscan la paz y evitar la alteración" (1981, 331). Siguiendo el mismo razonamiento, el interpretante final de los sentimientos también debería depender del interpretante final de las emociones naturales y morales, pero esto es verdad sólo en cierta medida. Si el propósito de los sentimientos es construir hábitos lógicos a partir de las emociones, en este sentido, el interpretante final de nuestros instintos naturales y emociones morales debería depender del interpretante final de los sentimientos. En otras palabras, aunque los instintos naturales y las emociones morales funcionarían como la materia del interpretante final, el interpretante final o lógico debería poder conectarlos con nuestra red de sentimientos lógicos y proporcionarles una nueva forma lógica. Por lo tanto, si se establece correctamente un interpretante final, que en mi

opinión y la de Peirce, puede no ser el caso, uno esperaría que las emociones pudieran ser gobernadas cada vez más por sentimientos lógicos y hábitos autocontrolados.

Además, y volviendo al tema sobre el papel de los interpretantes para hacer posible el crecimiento de la emoción en sentimientos, en lugar de procurar la paz por una necesidad entre nuestras emociones naturales y dictámenes sociales, como sostiene Savan, Peirce también afirma que, si bien los interpretantes se desarrollan el uno a partir del otro —esto es, el interpretante dinámico se desarrolla del interpretante inmediato y el interpretante final se desarrolla del inmediato y del dinámico—, el interpretante lógico o final no aparece necesariamente en cada proceso semiótico. En palabras de Peirce:

> No debe suponerse que toda presentación de un signo capaz de producir un interpretante lógico, realmente produzca dicho interpretante. La ocasión puede presentarse o bien demasiado temprano o bien demasiado tarde. Si es demasiado temprano, la semiosis no se llevará hasta tan lejos, los otros interpretantes bastarán para las funciones básicas para las que se usa el signo. Por otro lado, la ocasión llegará demasiado tarde si el interpretante ya está familiarizado con el interpretante lógico, ya que entonces el interpretante le será recordado por un proceso que no provee ninguna pista de la manera cómo se produjo originalmente. (*EP* 2.414, 1907)

Para el primer caso, cuando la ocasión es demasiado temprana, podemos pensar en la reacción de alguien que de repente siente una brisa fría que entra por la ventana y rápidamente intenta alcanzarla para cerrarla; en este caso ha obrado el interpretante dinámico y no ha sido necesario un posterior desarrollo del interpretante lógico. En el segundo caso, cuando la ocasión es demasiado tarde, Peirce está hablando de hábitos ya aprendidos que funcionan como instintos o, como Aristóteles atina en llamarlos, como una "segunda naturaleza". Imaginemos que un conductor nunca ha tenido un encuentro con un ciervo en una carretera, pero ha escuchado muchas historias sobre estos casos y decide que cierto tipo de reacción es la mejor manera de proceder al enfrentar estas situaciones. Por alguna razón, el conductor comienza a frecuentar un lugar donde este tipo de casos son muy recurrentes, por lo cual se tiene que encontrar con los ciervos de manera regular en la carretera, casos en los que reacciona de acuerdo con la forma en que resolvió hacerlo desde un principio y de manera concienzudamente analizada; su determinación funciona a la perfección. Como resultado, el encuentro que tendrá hoy con un ciervo, casi naturalmente desencadenará la reacción que ha estado listo a ejecutar debido al hábito que ya ha adquirido.[1]

Peirce es totalmente acertado en esta apreciación, aunque debo añadir que no todas las personas desarrollan un interpretante lógico por la misma razón por la que no todos estamos dispuestos a seguir el método científico para alcanzar la verdad, pues la mayoría de la gente suele sentirse muy cómoda al permitir que otros, generalmente figuras de autoridad, piensen por ellos. Digamos entonces que mientras la mayoría de la gente desarrolla algún tipo de interpretante lógico de manera incipiente, pocos le apuntan a un interpretante lógico final, esto es, pocos buscamos la verdad, porque mientras que el razonamiento es casi un instinto para los seres humanos, la búsqueda por la verdad, o las verdades, constituye un acto genuino de libre albedrío, pero esto es asunto de otra discusión.

Para terminar, voy a emplear un ejemplo con el fin de mostrarles, según la teoría semiótica que les propongo, de qué manera pueden desarrollarse los distintos interpretantes hasta lograr un interpretante lógico y, con ello, cómo puede tener lugar el autocontrol desde esta perspectiva.

Pensemos a través de los diferentes interpretantes el caso de la imagen del niño sirio de tres años, Aylan Kurdi, quien aparece muerto en una playa de Turquía. Dado que se trata de una imagen muy emocional, nos ayudará a tener en cuenta el ejemplo de la imagen ya tratado y el proceso semiótico de las emociones descrito anteriormente; a esto agregaré entonces un análisis del aspecto

[1] Para una explicación detallada de la manera en que se desarrolla aquí el autocontrol véase Richard Atkins *Peirce and the Conduct of Life* chapter 5.

emocional que comienza con la transición entre el interpretante dinámico hasta llegar al interpretante lógico o final con el objetivo de evidenciar cómo se desarrolla el autocontrol.

Según Peirce, un signo puede apelar a su interpretante dinámico como sugestivo, imperativo o indicativo. Además, Savan afirma que el interpretante dinámico de las emociones son afectos, que comprenderían el terreno de los instintos naturales y las emociones morales aprendidas por la experiencia. En el caso de la fotografía, el signo puede apelar, primero, a su intérprete dinámico sugiriendo un sentimiento de simpatía, por ejemplo. Al mirar la imagen del niño de tres años uno puede sentir compasión por la muerte del niño. En segundo lugar, como un imperativo, el significado de la imagen puede convertirse en ira, una emoción que aumenta el pulso de nuestro corazón y nos compele de alguna manera. Finalmente, como indicativo, el episodio puede revelar indignación. De esta manera, desde mi identificación primaria con el episodio, el significado de la imagen se convierte en una emoción moral, aprendida por experiencias vitales o culturales, como la indignación. Hasta ahora no ha tenido lugar ningún razonamiento real, pero una vez que el interpretante final entra en escena, comienzan a desarrollarse diferentes grados de autocontrol. Un signo puede apelar a su interpretante final de tres maneras: como un rhema, también llamado a veces término; como un dicisigno —también llamado a veces una proposición—; y como un argumento, o el signo de una ley. Savan explica que las emociones naturales instintivas identifican objetos que proporcionan seguridad o frustración y que están relacionadas principalmente con nuestros instintos de alimentación y apareamiento, cuyos interpretantes finales constituyen un rhema gratificante. Las emociones morales, por otro lado, se aprenden a través de la experiencia social y su interpretante final son dicisignos prácticos. Finalmente, tenemos sentimientos lógicos, cuyo interpretante final, según Savan, es un signo lógico pragmático (Ver tabla 2).

Tabla 2. **Interpretantes finales de las emociones según Savan**

Emociones (Legisignos)	**Interpretante final**
Instintos naturales de alimentación y apareamiento	Rhemas/Gratificantes
Emociones morales aprendidas a través de la experiencia social	Dicisignos/Prácticos
Sistemas de sentimientos de emociones lógicas	Signos Pragmatistas/Lógicos

Fuente: Basado en "Peirce's Semiotic Theory of Emotion" (Savan, 1981).

Sin embargo, en mi opinión las "segundas naturalezas", es decir, los hábitos que ya han sido adoptados y funcionan sin la necesidad de un esfuerzo consciente —como los reflejos del jugador de billar, o nuestro ejemplo de la persona que conduce a través del bosque de ciervos— funcionan como instintos, y, por lo tanto, también pueden ser rhemas. En otras palabras, esto implica que los sentimientos y las emociones morales pueden funcionar como rhemas, no sólo los instintos naturales. Del mismo modo, los tres tipos de emociones pueden ser dicisignos y signos lógicos pragmáticos o argumentos; lo que varía, en mi concepto, es el grado de autocontrol y consciencia en el que los utilizamos. Permítanme explicar mi punto de vista nuevamente con el ejemplo de la imagen de Aylan Kurdi.

Peirce describe el rhema como "un signo que, para su Interpretante, es un signo de posibilidad cualitativa, es decir, se entiende que representa un tal tipo de Objeto posible" (*EP* 2.292). Como

resultado, un rema gratificante sería un sentimiento en la forma de un signo de posibilidad cualitativa. Ahora bien, la indignación, que es un afecto moral, aprendido y adquirido a través de la experiencia cultural, puede tratarse como un concepto o rhema, un posible signo de una posible réplica, en este caso catalizada por mi observación de la imagen. Sin embargo, puedo comenzar a mediar con mi sensación real de indignación y desarrollar un dicisigno o una proposición sobre el evento. Puedo comenzar por identificar mi indignación como una réplica correcta de la idea de indignación y mis hábitos asociados a tal sensación. Pensar que esta indignación es incitada por la idea de que este niño haya muerto tratando de escapar de la guerra siria es un caso de este tipo de mediación. Por lo tanto, un dicisigno práctico, es decir, una proposición que incite a la acción es llamada sin mayor esfuerzo. Es claro para mí que este caso es una expresión de que algo malo está sucediendo, y aunque no esté directamente en mis manos resolver dicha situación, puedo comenzar a tratar de abducir o crear hipótesis sobre las posibles soluciones y sobre quién debería actuar y asumir alguna responsabilidad al respecto. Puedo hacer de esta experiencia un caso de tantos casos de refugiados, tratar de ver algunas conexiones inductivas entre los casos y tratar de deducir qué hipótesis encaja mejor para mejorar la vida de estas personas. Como resultado, llegaré a algún tipo de opinión o creencia sobre la situación de estos refugiados con la esperanza de que aquellas instituciones que realmente tienen los medios para ayudarles atravesarán procesos similares de investigación. De este modo, habría logrado convertir este episodio particular en un dicisigno práctico, porque lo estoy atribuyendo a sentimientos lógicos o a un sistema de emociones racionales. Por lo tanto, el caso de este niño no será simplemente una réplica de mi indignación personal, sino que se convertirá en un signo que está conectado con una situación más amplia y compleja, la situación de los refugiados, y podré abordarlo desde los sentimientos lógicos pragmáticos de esperanza, caridad y fe requeridos para un buen razonamiento.

Creo que por hoy los he hostigado lo suficiente con los aspectos técnicos de la gramática especulativa, pero espero que lo desarrollado hasta ahora ilustre de manera suficiente la forma en que un análisis de las emociones y el autocontrol puede concebirse a grandes rasgos.

Ahora bien, al emplear la gramática especulativa de Peirce siempre queda la pregunta y ¿de qué sirve hacer uso de esta clasificación de los signos? Hasta el momento podría ofrecerles las siguientes respuestas tentativas. En primera instancia, considero que así como un pintor puede expresarse mejor en la medida en que tiene un mejor dominio de la teoría del color y de las distintas tonalidades del mismo, es posible entender mejor la manera en que de hecho creamos y podemos o podríamos crear sentido a través de los signos en virtud de nuestro conocimiento de la categorización de los signos. Segundo, en lo que respecta a la aplicación de la gramática especulativa para explicar el autocontrol, me atrevo a afirmar que, por un lado, nos da luces sobre cómo podría fundamentarse una teoría del lenguaje entendido como una forma controlada de nuestras sensaciones interiores (*feelings*) de manera tal que podemos compartirlas y comunicarlas; por otro lado, esto da cuenta de que la tradicional división entre la facultad de la razón y la facultad emocional no es tal, más bien habría que decir que la razón surge y hunde sus raíces en esta facultad y son continuas, en concordancia con la idea Peirceana de que el sinequismo es “la llave maestra que abre los arcanos de la filosofía” (*CP* 1.163); no en vano el primer interpretante en todo proceso semiótico es el interpretante emocional. Es por ello que toda educación con miras en el autocontrol, tal y como se describió más arriba, habría de iniciar en una educación estética o, si se quiere, en una educación sentimental.

El ícono peirceano: ¿un espejismo epistémico o un camino confiable a la cosa real? Revisitando la iconicidad a través del relato "La cosa real" de H. James

Fernando Andacht
(Univ. de la República)
fernando.andacht@fic.edu.uy

> ¿Por qué deben ser quemados los íconos? Porque ellos transmiten una comprensión a través de la imaginación , que es una función corporal y en consecuencia una distracción de la mente, a la que seduce llevándolo por el dulce camino de la perdición. (Ransdell, 1994)

1. El temido poder icónico

Un rasgo del pensamiento (pos)moderno puede ser el de cierta iconoclastia, al respecto son emblemáticos dos pensadores franceses, Sartre (1940) y Baudrillard (1991, 1997): en sus escritos sobre la imagen se percibe una creencia en los efectos nocivos que ésta tiene para la humanidad. Esa tesitura supone una contraposición dualista que enfrenta la palabra a la imagen; esa es la ideología – el dualismo –que Peirce critica como "la filosofía que realiza sus análisis con un hacha, y deja así como sus elementos últimos, trozos no relacionados de ser" (*CP* 7.570).[2] Esta forma de pensamiento es "muy hostil al sinequismo" (Ibid.), la teoría con la Peirce desarrolla la semiótica y muchos otros aspectos de su lógica, pero el dualismo parece gozar de gran popularidad entre los investigadores de los medios en nuestra época. Tomaré prestada la expresión del especialista peirceano Joseph Ransdell, "*the curmudgeon spirit*" (en Andacht, 2003), que podría traducirse como "un espíritu mezquino o estrecho"; en este caso se trata de una actitud reaccionaria contra las imágenes, contra los signos icónicos como vehículos legítimos de conocimiento, de revelación de lo real. Tal actitud podría originarse muy lejos en el tiempo, según Bredekamp (1997), en la iconoclastia bizantina. Goza de muy buena reputación intelectual en la actualidad, si pensamos en la cantidad de publicaciones existentes, y en el prestigio de esa postura escéptica o negativa en instituciones académicas que condenan la popularidad de los medios audiovisuales tanto tradicionales como más modernos. Se trata de un movimiento reaccionario basado en la desconfianza de lo externo, de la apariencia, y en una nostalgia por lo oculto o no develado, que se considera como lo único realmente real.

Tal posición filosófica implica una división de la realidad en dos dimensiones inconexas, lo cual se opone al modelo triádico de la semiosis o acción sígnica. Este proceso lógico consiste en el movimiento interminable desde el objeto dinámico –lo real tal como es sin considerar ninguna representación concreta, a través de algún medio sensible, para producir la comprensión o interpretante de ese objeto. En virtud de esa relación lógica de tres elementos, no es admisible dividir la realidad en mitades irreconciliables, porque ésta es un proceso viviente mediante el cual la experiencia es continuamente transformada o traducida en significado, sin por eso perder nada de su externalidad. Para Peirce, lo real es metabolizado a través de signos en sentido y en comportamiento, todo lo cual es guiado por un propósito general, tal es la naturaleza teleológica de la semiosis.

En la siguiente cita tomada del mismo pasaje sobre el sinequismo, Peirce describe cómo ocurre la transformación de lo material en fenómenos mentales, y es útil aquí recordar que para el semiótico el término 'mental' no es sinónimo de conciencia ni de intencionalidad, sino coextensivo a todas las formas de vida, humanas o no:

> En particular, el sinequista no admitirá que los fenómenos físicos y psíquicos sean completamente

[2] Cito la obra de Peirce del modo usual: x.xxx corresponde al volumen y párrafo en los *Collected Papers*.

> distintos, -ya sea como pertenecientes a diferentes categorías de sustancia, o como lados enteramente separados de un escudo,- pero insistirá que todos los fenómenos son de un carácter, aunque algunos son más mentales y espontáneos, otros más materiales y regulares. (*CP* 7.570)

Esta cita, a la que volveré más adelante, de algún modo es un eco de una conocida metáfora peirceana de su modelo representacional, el cual incluye y permite la interacción de lo material y de lo mental, pero que no supone ningún debilitamiento de la realidad externa en una realidad 'construida' voluntariamente dominada o absorbida por las ideas, o por la brutal imposición de cosas singulares y concretas por encima de los signos, como en el positivismo (Andacht 2018). El arco iris es "a la vez una manifestación tanto del sol como de la lluvia" (*CP* 5.283), y por ende para Peirce es una imagen adecuada de todos los fenómenos mentales o semiosis, la cual es a la vez "una manifestación de nosotros mismos ... y de algo externo a nosotros" (ibíd.). De ese modo, conseguimos escapar de los peligros del idealismo y del materialismo, que es precisamente el objetivo de Peirce al desarrollar su semiótica triádica.

Los iconoclastas contemporáneos no son demasiado diferentes de los adoradores de la imagen fractal, según Bredekamp (1997, p. 236); ambos consideran el signo icónico como una entidad sagrada cuyo enorme poder va mucho más allá de la representación, y llega a la producción real o génesis de todo lo que existe, lo cual, en términos peirceanos, es inseparable de todo lo que hay para conocer o sobre lo cual aprender. Hay apenas una modificación menor que quisiera introducir en la conclusión de Bredekamp sobre la naturaleza intrínsecamente cualitativa o icónica de nuestra experiencia, tal como la describe la semiótica de Peirce, en su valencia monádica o categorial de la Primeridad. Cuando Bredekamp escribe que "las imágenes nunca fueron inmediatamente "verdaderas" (*wahr*); ellas son siempre reproducciones imperfectas de la realidad (*Realität*)", considero que esto es válido para cualquier clase de signo, según el principio que Peirce denomina "falibilismo" (*CP* 1.171), que no es otra cosa que la objetivación, escribe el semiótico, del "principio de continuidad". El falibilismo afirma que "nuestro conocimiento nunca es absoluto, sino que siempre nada, como si dijéramos, en un continuum de incertidumbre y de indeterminación" (ibíd.). Por ende, lo que Bredekamp sostiene como distintivo de los signos icónicos —el ser representaciones imperfectas o falibles de nuestra experiencia—también es válido para índices y símbolos, las otras clases de signos que conforman la segunda tricotomía semiótica.

2. Los íconos considerados como dispositivos que drenan la realidad del mundo

Procuro ahora formular una crítica de la visión que concibe a la humanidad moderna como un Perseo en peligro, que en vano trata de evitar mirar a la Medusa de los íconos electrónicos.[3] Por ende, la civilización no podría evitar el ser hipnotizada y conducida a tomar como una representación de lo real algo que es apenas una fantasía o ilusión, una suerte de espejismo, según la teoría del simulacro (Baudrillard). Esta noción aparece en muchos trabajos académicos y ha dado lugar a una neo-iconoclastia que revive con otros ropajes la controversia de Bizancio entre los admiradores y detractores de las imágenes. El resurgir de este debate es discutido por Bredekamp (1997), y de allí extraigo algunos argumentos relevantes para mi discusión de la iconicidad peirceana.

La *producción* de la realidad por la televisión en vez de su *representación* es considerada como un resultado directo de la actual tecnología de la imagen, de medios audiovisuales como la televisión y de las redes sociales. La Guerra del Golfo y la revolución rumana son los ejemplos citados por Bredekamp, pues fueron usados por iconoclastas como Baudrillard, a modo de evidencia indudable en apoyo de su posición anti-imagen. Sin embargo, el episodio en el cual las fuerzas de seguridad de Rumania manipularon y alteraron la emisión televisual de la Revolución

[3] Para ser exacto, debería haber escrito aquí "hipoíconos", pero en este trabajo no me valdré de esta distinción teórica. Propongo una reflexión de la oposición entre la cualidad encarnada o hipoícono y el ícono propiamente dicho o pura posibilidad en Andacht (2002).

que expulsó al dictador Ceausescu lejos de ser una prueba a favor del caso iconoclasta "no ha mostrado que las imágenes reemplazaron la realidad, sino la antigua necesidad de tener testimonios visuales (que) fueron suministrados de un modo televisivo" (Bredekamp, 1997, p. 229). Esto no fue, entonces, "un ataque contra la realidad" (ibíd.), sino una clara tentativa de "influenciar su percepción". Esta confusión, voluntaria o inconsciente, es la responsable directa tanto del ataque contra los íconos, considerados como una fuente de confusiones y engaños masivos, mediante medios audiovisuales, como de la profunda desconfianza en su capacidad epistémica, más allá de su uso particular por estas modernas instituciones de tecnología de la información.

2.1 Un antecedente filosófico de la iconoclastia: Sartre y las imágenes-vampiro

En un volumen publicado en 1940, Sartre reflexiona sobre las imágenes y la imaginación de un modo que lo vuelve un antecedente y quizás una influencia intelectual de los iconoclastas de fines del siglo 20. En *L'Imaginaire*, el filósofo francés comienza por ofrecer lo que en términos peirceanos sería considerada una explicación aceptable de lo que en términos de Peirce sería la función del signo de la Primeridad, es decir, "un Signo cuya virtud significante es debida simplemente a su Cualidad" (*CP* 2.92). El llamado 'ícono propiamente dicho' (Ransdell, 1979, p. 55) no parece diferir demasiado de esta descripción sartreana:

> La imagen naturalmente, esa será el analogon. Esta representa sin tener las cualidades sensoriales del objeto ausente: uno diría que ella las posee, sin ser el objeto ausente (...) creo que podría comportarme ante este complejo de cualidades sensibles como si fuera cualquier objeto sensible. (Sartre, 1940, p. 173)

Sartre luego continua con un contraste de la clase de conocimiento general o creencia que surge de considerar racionalmente algún objeto con lo que la "conciencia imaginante" (*conscience imageante*) realiza a través del "analogon afectivo" —un término que nos recuerda el nombre temprano usado para los íconos por Peirce (*CP* 1.558), a saber, *likenesses* (semejanzas), y también evoca el elemento más básico de la Primeridad, el sentimiento (*feeling*), me refiero a lo que Sartre denomina la "*présence*" del objeto considerado (1940: 179). Hasta aquí lo planteado por el filósofo podría ser una descripción correcta de la diferencia entre la categoría de la generalidad o Terceridad y la de la posibilidad cualitativa o Primeridad. Pero sorprendentemente, Sartre plantea después una explicación negativa del efecto de la iconicidad en la comprensión humana, en nuestra real captación de la experiencia.

Lejos de ser el siempre presente aspecto cualitativo o formal de toda representación (Ransdell, 1986, p. 41), para Sartre la imagen es un elemento ominoso, amenazador, puesto que es a través de ésta que somos engañados y terminamos por aceptar como real lo que no es otra cosa que un "espejismo", una "ilusión de inmanencia" (1940, p. 173). Así, partiendo de una premisa correcta —el aspecto cualitativo de nuestra percepción y de nuestra comprensión— Sartre extrae la conclusión errónea. Inclusive él condena moralmente nuestro conocimiento basado en imágenes por extraer toda la vitalidad de la cosa real: "El objeto es dado en imágenes (...) Esto supone una contradicción interna, un defecto radical en su constitución: la característica del espejismo que **denunciamos** arriba" (1940, p. 175 —énfasis agregado, F.A.). Así, Sartre transforma el proceso de iconización en una especie de hemorragia de la realidad, que produce las ilusorias y engañosas "cualidades imaginarias", con una consiguiente pérdida para nuestra confiable captación epistémica del mundo que nos rodea, puesto que el "acto de imaginación es un acto mágico (1940, p. 239):

> Los objetos de nuestra consciencia imaginante son como dibujos hechos por niños: su rostro es visto de perfil, pero ambos ojos están marcados. En una palabra, los objetos hechos imagen son vistos de muchos lados a la vez; o mejor aún (...) ellos son 'presentificados' (*presentifiés*) bajo un aspecto totalitario. Hay una especie de esbozo de un punto de vista de ellos, que se desvanece, que se diluye. Por lo demás, el objeto hecho imagen es un elemento irreal (*l'objet en image est un irréel*) (...) para

> poder actuar sobre esos objetos irreales, es necesario que me duplique a mi mismo, que me irrealice (*que je m'irréalise*). Pero, por otro lado, ninguno de estos objetos requiere una acción, un comportamiento de mi parte. Ellos no son ni pesados, ni urgentes, ni restrictivos: ellos son pura pasividad, ellos esperan. La débil vida que les damos proviene de nosotros, de nuestra espontaneidad. Si nos alejamos, ellos se desvanecen.

Tal como Peirce, Sartre considera los signos icónicos como una manifestación fenoménica de nosotros mismos, pero éste disocia radicalmente la iconicidad de los otros dos componentes o propiedades de toda experiencia que está ante la mente; así él describe una especie de relación parasítica, semejante a la de un vampiro entre nuestras imágenes y lo que éstas representan o sustituyen. Hay pues un notorio contraste entre lo que Peirce considera ser la más valiosa contribución de los íconos a nuestro conocimiento, por un lado, y lo que Sartre aborda como una versión desvaída, estéril de lo real, por otro lado. Para Sartre, los íconos no contribuyen nada a la fijación científica u objetiva de la creencia, y aportan no pocos obstáculos al camino de la indagación (*CP* 1.135), puesto que las imágenes son "pura pasividad" que simplemente espera nuestra atención.[4] Vale la pena citar ahora a Peirce sobre la virtud epistémica de los íconos: "Pues una gran propiedad distintiva del ícono es que mediante la observación directa de éste otras verdades relativas a su objeto pueden ser descubiertas que aquellas que son suficientes para determinar su construcción" (*CP* 2.279).

No es fácil concebir un mejor ejemplo de obstáculo erguido entre el investigador y su objeto de investigación que la explicación de Sartre (1940, p. 253) sobre el funcionamiento epistemológico de la imagen en nuestra consciencia: "Nada separa el objeto irreal de mí más seguramente: el mundo imaginario está completamente aislado sólo puedo penetrar en él volviéndome irreal."

Por ende, aquello que para el semiótico Peirce es el mejor modo posible de realizar una enriquecedora inspección de la experiencia como forma, como el mundo en torno nuestro parece ser o es, es una prisión de signos sin ventanas para Sartre.

2.2 Los descendientes contemporáneos de los engañados gorriones de Zeuxis

Presentaré ahora algunas de las ideas del pensamiento sobre el 'simulacro' extraídos de las publicaciones de algunos de sus más conocidos expositores. Serán suficientes algunas descripciones de Baudrillard (1991) de la situación icónico en nuestras sociedades dominadas por los medios comunicacionales para mostrar su deuda —consciente o no— con las ideas propuestas casi medio siglo antes por su compatriota, Sartre. En lugar de acusar a las imágenes de vaciar toda la vida de la realidad y de convertirla en un espejismo vacuo, con tono cínico, Baudrillard describe cómo la humanidad se ha desecho alegremente de lo real, y ahora disfruta de esa pérdida completa de lo real, mientras se sumerge feliz en la abundancia de imágenes digitales.

> La simulación ya no es más la simulación de un territorio, de una entidad referencial, de una sustancia. Se trata de la generación mediante modelos de un real sin origen o realidad: lo hiperreal. Lo real es producido a partir de células miniaturizadas, de matrices y de bancos de memoria, de modelos de control (...) Se trata de sustituir lo real por los signos de lo real, es decir, de una operación de evitación de todo proceso real mediante su doble operacional (...) Nunca más podrá lo real tendrá una oportunidad de producirse. (...) La cuestión siempre habrá sido la misma: el poder mortífero de las imágenes, asesinas de lo real, asesinas de su propio modelo, tales como los íconos de Bizancio podían serlo de la identidad divina (Baudrillard, 1991, pp. 8-9; p. 12)

---

[4]Ransdell (1986, p. 65) escribe sobre la causación formal debida a los signos icónicos en su modalidad de ley: "En general, lo que parece que tenemos aquí, en la concepción del legisigno icónico, es algo parecido a la antigua idea de la "causa formal", que se origina con Platón (…) se apela implícitamente a la concepción del legisigno icónico cada vez que consideramos un proceso semiosis como teniendo una tendencia inherente a mantener cierta identidad formal o cualitativa a través de la serie de transiciones en la semiosis del signo al signo interpretante. Los legisignos icónicos funcionarán usualmente juntos con legisignos indiciales y simbólicos como factores de control en los procesos de semiosis".

Para Baudrillard (1991), la representación es lo opuesto a la simulación, puesto que ésta, niega cualquier posible equivalencia o valor, y posee como su premisa "la radical negación del signo como valor, ésta concibe el signo como la regresión y la sentencia de muerte de toda referencia" (p. 13). Su conclusión parece arrogante y triunfal: "la simulación envuelve el edificio entero de la propia representación como un simulacro" (ibíd.). Mediante una descripción de tipo evolutivo —habla de las "sucesivas fases de la imagen"— Baudrillard (ibíd.) explica cómo empezamos con imágenes que "reflejaban" la realidad, para terminar con imágenes que perdieron todo contacto con ella:

1. imágenes como una reflexión de una realidad profunda;
2. imágenes como una máscara y desfiguración de una realidad profunda;
3. imágenes como una máscara para la ausencia de una realidad profunda;
4. imágenes sin relación alguna con cualquier realidad, como su propio puro simulacro

Así según esta peculiar diacronía de los signos icónicos, comenzamos con 1) con lo que parece ser un signo indicial —o más precisamente "un índice que incorpora un ícono" (*CP* 4.447)— la noción de ser una *reflexión* de su objeto se vincula con la de un signo que posee una relación existencial con su objeto o referencia, no una relación puramente cualitativa; luego en 2) y 3) pasamos a lo que parece ser una ostensible mentira, que es de la naturaleza de un signo simbólico, ya sea por simulación o por disimulación de su verdadero objeto; y terminamos en 4) con lo que parece una obvia imposibilidad, a saber, un signo sin ningún objeto. Ya sea en una ficción o en un elemento tangible y existencial, toda clase de signo funciona por la triple cooperación de objeto, signo e interpretante, sin esa tríada no hay algo que merezca el nombre de 'signo', y, *a fortiori*, no podemos alcanzar la verdad de ese modo. Las dos citas de Peirce que siguen explican esta idea con claridad:

> Puede ser además dicho de antemano, no, en verdad, puramente un *a priori* con el grado de apriorismo que es propio de la lógica, a saber, como una deducción necesaria del hecho de que hay signos , que debe haber una tríada elemental (...) Ahora la relación de todo signo con su objeto y su interpretante es simplemente una tríada. (*CP* 1.292)

> La verdad es la conformidad de un representamen con su objeto, *su* objeto, SU objeto, atiendan. (...) Debe existir una acción del objeto sobre el signo para volver a este último verdadero. Sin eso, el objeto no es el objeto del representamen. (*CP* 5.554)

Irónicamente, en su texto sobre simulacros y simulaciones, Baudrillard nos da una descripción precisa de su propio trabajo analítico, cuando él escribe que los iconoclastas: "fueron acusados de despreciar y negar las imágenes (pero) fueron ellos que le dieron su verdadero valor, en oposición a los iconólatras (1991, p. 12). En su lúcido análisis de los dos campos ideológicos, Bredekamp (1997, p. 243) concluye que en los textos de ambos, de los partidarios de la teoría de la simulación que dudan del valor epistémico de las imágenes producidas tecnológicamente y en el de los científicos que admiran la imagen tal como ésta se concibe en la teoría de los fractales y del caos, hay mucho más en común de lo que puede parecer a primera vista. Lo que une a estos aparentes antagonistas es la sacralización de las imágenes. La suya es "una nueva clase de religión pictórica" (ibíd.) que, en lugar de desarrollar una investigación sobre la naturaleza de los signos icónicos, eleva las imágenes al rango de lo divino. Ya sean demoníacas o redentoras, para ambos pensamientos nuestra imágenes producen un reemplazo total de lo real.[5]

Desde una perspectiva un poco diferente, otro pensador francés, Rosset (1977) propone una

[5]Es interesante observar que Baudrillard (1997, p. 59) cita al teórico del fractal Mandelbrot para apoyar su descripción de la información en tanto simulacro como algo más allá de la verdad, a causa de ocurrir "en tiempo real", y luego concluye que estamos viviendo en un tiempo de la "verdad fractal".

variante del análisis dualista de la realidad que también separa fuertemente y aísla la existencia bruta tanto de los aspectos presentacionales como representacionales de la acción sígnica, de la "influencia tri-relativa" (*CP* 5.484) que se encuentra en el corazón del modelo triádico de Peirce, es decir, la semiosis concebida como un proceso interminable de crecimiento del signo:

> Hay una insuficiencia de la realidad que, si está desprovista de su complemento especular, aparecería como imposible de explicar, condenada a un no-sentido y a ser para siempre prisionera de su solitaria idiotez. El objeto tal como es aparece como indeseable, porque no tiene nada que decir, porque es incapaz de suministrar algo sobre lo cual pensar. No es tanto que el deseo se canse de su objeto, sino que lo rechaza totalmente, cuando llega tal como él es, es decir, como existiendo en la modalidad idiota de todas las cosas reales. (Rosset, 1977, p. 51)

Todo aspecto de la semiosis podría ser juzgado como "insuficiente", si fuera considerado sólo en si mismo, pero tal examen puede ser sólo el resultado de la prescisión analítica, no del modo en que la acción sígnica efectivamente funciona en la vida. Si son pensados como elementos de la Segundidad, de lo existencial que es separado para su estudio, Peirce respaldaría esta descripción de lo real como "la modalidad idiota", es decir, la real incapacidad de expresión de la existencia por si misma; pero ésta es sólo una parte de la historia. Lo que Rosset llama la "insuficiencia" de lo real nos recuerda la noción de "una falta definida" (*un manque défini*) de Sartre (1940, p. 242) en relación a la imagen. Sin embargo, ni el objeto ni su signo icónico son insuficientes, es decir, carentes de algo básico; ellos son lo que son sólo cuando están insertos en una relación, para así producir un tercer (y momentáneamente) último elemento, el signo más desarrollado del mismo objeto, o interpretante (*CP* 2.228). Lejos de ser el resultado de la prescisión lógica, los términos dualistas de Rosset son una evidencia de la visión escéptica, cínica de la adquisición humana del conocimiento. Todo es una ilusión o está condenado a terminar en un fracaso, en una falta de comprensión: el mundo no es sino un (mal) sueño. No estamos tan lejos del tropo barroco que identificaba lo real con sus sombras.

En la condena moral de las imágenes como un agente tentador que "engaña nuestros deseos por un instante para exasperarlos después, un poco como lo que hace el agua de mar con nuestra sed" (Sartre, 1940, p. 256) encuentro el epítome de la escuela iconoclasta que es apropiadamente descrita como "tecnocinismo" por Bredekamp (1997, p. 228, n12), y la antítesis de la descripción peirceana de la función epistémica del signo icónico, tal como ha sido desarrollada por Ransdell (1979, 1986). El resumen del elemento que se burla del conocimiento, lo que según Sartre (1940, p. 242) hace la imagen en tanto espejismo es la concepción de la realidad iconizada como "una falta definida" (*un manque défini*), como un elemento que se caracteriza por su "irrealidad". Esta es la consecuencia de la visión no-relacional de la representación, una que aísla epistemológicamente lo presentacional o icónico del aspecto representacional y del interpretativo o simbólico de nuestros signos, y luego procede a negar a los íconos todo poder de revelar lo real.

En un artículo sobre el valor de la indexicalidad en el ámbito de la tecnología de las imágenes generadas por computadora usadas en el cine, Lefebvre y Furstenau (2002) describen el cambio sufrido por los teóricos del cine que en los años 60 y 70 del siglo 20 solían argumentar sobre la radical convencionalidad de las imágenes cinematográficas, al modo de Gombrich (1960), en relación al universo pictórico. Ellos estarían ahora, según los autores, en una modalidad nostálgica, pues anhelan por el ahora supuestamente desaparecido índice, en tiempos de alta tecnología en la representación visual. Así nace "un discurso ansioso" sobre el cine contemporáneo y su "evanescente índice":

> Hoy, sin embargo, con el surgimiento del cine digital, esta trayectoria parece ha llegado a cerrar el círculo. Nos interesa especialmente saber cómo la noción peirceana de indexicalidad ha sido utilizado en este discurso ansioso sobre la pérdida de lo real y su sustitución por simulaciones digitales. (Lefebvre y Furstenau, 2002, p. 93)

Esta cita es un buen ejemplo de la crítica contra el ubicuo anti-sinequismo de estos iconoclastas modernos que extraen su concepción de la imagen de la concepción de los íconos como dispositivos vaciadores de la realidad, una idea que Sartre propuso hace casi ochenta años. Desde esa noción al escepticismo radical no hay más que un pequeño paso que estos adversarios de la imagen dieron con alegría. Ellos tienen miedo de los íconos porque "estos no está delimitados por reglas, no pueden ser adecuadamente definidos, no pueden ser reducidos a palabras, y por escapar de la definición requieren interpretación, y por requerir una respuesta no pueden ser regimentados por el diccionario, ellos subvierten la firme voluntad de la que depende esencialmente la inteligencia" (Ransdell, 1994). Lo absurdo de la idea de no-indexicalidad, es decir, de imágenes que en razón de su modalidad de producción industrial simplemente no tendrían referencia, y carecerían de un vínculo denotativo con su objeto semiótico es tan insostenible como la idea de que nuestras imágenes necesariamente nos engañan, en lugar de permitirnos verificar e inspeccionar imaginativamente no sólo lo que existe, sino lo que podría llegar a existir, para que nosotros, de modo tentativo, ensayemos diferentes caminos de acción futura.

Puedo ahora despedirme de estos pensadores de la teoría de la simulación y de otras formas de escepticismo radical con respecto a los íconos, quienes se comportan como los gorriones "que no disfrutaron estéticamente de las uvas pintadas de Zeuxis, sino que trataron de comerlas" (Bredekamp, 1997, p. 237). Ahora voy a entrar en la espesura de la iconicidad, en el claro abierto por el lógico Peirce como el sendero formal hacia el conocimiento y la comprensión. Ese camino conduce hacia una aparente paradoja que no es tal: en la percepción verídica, el ícono y el objeto son una y la misma cosa, formalmente, y en algunas ocasiones, aún materialmente, tal es la postura de la "doctrina de la percepción representativa" que describe Ransdell (1986, p. 52).

3. El real poder icónico o los sueños que acarrean los símbolos

En esta sección, además de exponer algunas ideas sobre iconicidad desarrolladas por Ransdell, prosigo con la crítica al tecnocinismo e introduzco un enfoque no peirceano de los índices icónicos —el caso de la fotografía— propuesto por Barthes (1981), en un ensayo sobre ese medio, para demostrar una convergencia parcial entre estos dos pensadores del signo que normalmente no se considera como afines. Así redondeo mi presentación de la llamada 'producción de la realidad' a través de sus simulaciones, y a mediante toda clase de potentes y temibles imágenes tecnológicas. Mi cometido es refutar el carácter sacralizado de esos sospechosos signos icónicos, que, en realidad, constituyen un excelente acceso a la realidad tal como ésta aparece en muchas e incluso en todas sus manifestaciones.

En varios de sus artículos, Ransdell (1979, 1986, 1992, 1994) se ha ocupado de los signos icónicos para extraer las consecuencias de una teoría de la percepción basada en la semiosis. Su planteo sobre el aspecto auto-referencial de los íconos es un modo muy claro de exponer la solución que encuentra Peirce al dilema del objeto trascendental kantiano y a la teoría de la percepción directa, a saber, "la doctrina de la percepción representacional":

> Tal vez lo más importante a entender sobre los signos icónicos en general es que su función distintiva es volver sus objetos inmediatamente disponibles tal como ellos son en sí mismos, en este u en otro aspecto (tal vez en todos los aspectos), lo cual es una función bastante diferente a la de los signos indiciales o los simbólicos. (Ransdell, 1986, p. 68)

En esta descripción de la función epistémica de la iconicidad, no es posible ignorar el fuerte contraste con la visión epistémica escéptica postulada por Sartre y sus seguidores con respecto a las supuestamente poco o nada confiables imágenes. De modo sucinto, Ransdell describe la función específica del ícono en contraste con la del índice y la del símbolo en la semiótica triádica. El modo icónico de actuar no es ni a través de una conexión existente ni una interpretación general (correcta o no) del objeto, sino mediante un acceso directo a su aspecto o forma. Interesa destacar que es precisamente la finalidad última del símbolo como entidad con significado el ser un acarreador de

íconos, cuando lo usamos: "Un significado es las asociaciones de una palabra con imágenes, su poder de engendrar sueños (*its dream exciting power*)" (*CP* 4.56). En tales "sueños" consiste nuestra captación visual de la experiencia, ya sea existente o meramente posible, como cuando hacemos planes o imaginamos cómo actuaríamos en ciertas circunstancias (*CP* 2.92).

Además, esta cita nos permite entender el proyecto nominalista que ha generado el exitoso movimiento intelectual contra la imagen entre, por ejemplo, los especialistas en medios de comunicación (¡!), que niega que esta puesta en disponibilidad distintiva de los íconos, para así devaluarlos mejor. Esta iniciativa va acompañada de la sobrevaloración de los signos simbólicos, como si la simbólica fuera la única clase de acción sígnica con la cual la humanidad puede tener un buen trato, si desea aprender algo sobre la experiencia de modo confiable. Tal es el sesgo modernista, cuyo nacimiento Ransdell encuentra en el siglo 17, específicamente en la obra de Descartes. Más adelante, el filósofo completa su explicación de la iconicidad mediante el destaque de su naturaleza no convencional:

> En la medida en que algo es icónico, representa (exhibe, despliega, muestra) **en sí mismo** algún rasgo o rasgos relevantes de su objeto, por lo cual se trata de percibir las propiedades relevantes del objeto —en verdad, de percibir el objeto mismo, parcial o totalmente— **en** el signo en vez de trasladarse del signo de acuerdo con alguna regla que 'arbitrariamente' correlaciona signo y objeto. (Ransdell, 1986, p. 68 —énfasis en el original)

La naturaleza auto-presentacional del ícono como signo es tal sin importar el (muy común) hecho de que los íconos pueden funcionar junto con símbolos, como en el arte del retrato. Cabe citar el propio ejemplo de Peirce (*CP* 2.92) de tal combinación de tipos sígnicos:

> Yo sé que los retratos poseen apenas un mínimo de semejanza con sus originales, salvo en ciertos aspectos convencionales, y según una escala convencional de valores, etc. Un Signo Genuino es un Signo Transuasional, o Símbolo, que es un signo que debe su virtud significante a una característica que sólo puede ser activada con la ayuda de su interpretante.

Como un complemente de la observación de Peirce sobre la convencionalidad de los retratos, Ransdell destaca lo que es propiamente icónico en tal artefacto semiótico, a saber, la modalidad **auto-presentacional** de representación, aún si en nuestra vida cotidiana tendemos a fusionar o a confundir este aspecto con las otras dos clases de revelaciones del objeto que un signo produce. En este caso, es el componente indicial de los retratos el que es subordinado o aislado de su aspecto verdaderamente icónico:

> Un ícono como tal no tiene un rol de evidencia que desempeñar, sino que típicamente funciona más bien como **siendo** el objeto, es decir, funciona como si fuera el objeto para algún propósito al presentar en sí mismo algún aspecto del objeto como tal: es representación por presentación" (Ransdell, en Andacht, 2003, p. 225)

En las siguientes afirmaciones sobre la fotografía el semiólogo francés Barthes (1981) parece adoptar el análisis peirceano de la percepción. Lo que sigue es su comentario sobre la interacción física y no psíquica de los perceptos con los que perciben, que son también y simultáneamente los intérpretes de la experiencia. Creo que el paralelismo sobre este punto en ambos pensadores del sentido es llamativo:

> La fotografía no baña el dormitorio (como en los versos citados de Rilke): no hay olor, no hay música, nada más que **la cosa exorbitante**. La Fotografía es violenta, no porque ella muestre violencias, sino porque cada vez ella **llena la visión a la fuerza**, y porque en ella nada puede rehusarse ni transformarse. (Barthes, 1981, p. 91 —énfasis en el original)

En otra parte de ese ensayo, Barthes destaca el elemento distintivo no-icónico o indicial de

ese medio, que es uno de los propósitos para los que esas imágenes fabricadas se usan, es decir, como evidencia aquí y ahora de lo que es representado por una tecnología química o digital de algo que efectivamente fue visto y capturado por los lentes: "La Fotografía no evoca el pasado (no hay nada proustiano en una foto). El efecto que ella produce sobre mí no es restituir eso que fue abolido (por el tiempo, la distancia), sino testimoniar que eso que yo veo, ha realmente sido" (Barthes, 1981, p. 82). La negación contraintuitiva de Barthes sobre el poder reminiscente de la fotografía —él niega su naturaleza proustiana— no es más que un tropo retórico, una hipérbole, que procura destacar más vívidamente el aspecto indicial de estos signos visuales. La dimensión icónica de la fotografía permanece aquí en el trasfondo, eclipsada por el valor testimonial o documental del popular medio. Creo que hay una interesante cercanía del pensamiento barthesiano al de Peirce sobre los rasgos de la categoría de Segundidad, y de lo puramente indicial:

> El percepto directo, según aparece primero, aparece como forzado sobre nosotros brutalmente. No posee generalidad; y sin generalidad no puede haber algo psíquico. La fisicalidad consiste en estar bajo el gobierno de causas físicas, es decir, eficientes, lo psíquico en estar bajo el gobierno de causas psíquicas, es decir, finales. El percepto se fuerza brutalmente sobre nosotros; así éste aparece bajo un aspecto físico. Es bastante no-general, incluso anti-general –en su carácter como percepto; y así no aparece como psíquico. Lo psíquico, entonces, no está contenido en el percepto. (*CP* 1.253)

> La silla que parece que veo no manifiesta nada en absoluto, esencialmente no encarna intenciones de ningún tipo, no está en lugar de nada. Ella se interpone a mi mirada; pero no es un representante de otra cosa, no (está) como alguna (otra) cosa. Simplemente golpea en el portón de mi alma y se queda de pie ahí, en el umbral. (*CP* 7.619)

> Uno puede, no obstante, escapar del percepto mismo cerrando los ojos. Si uno ve, uno no puede evitar el percepto; y si uno mira, uno no puede evitar el juicio perceptual. Una vez aprehendido, éste impone absolutamente el consentimiento. Su falta de contundencia (*forcefulness*) es así excesivamente escasa y de ninguna importancia lógica. (*CP* 7. 627)

No irracional sino claramente no-racional, la "colisión externa" (*Outward clash*, *CP* 8.41) es vívidamente descrita por el semiótico como un macizo impacto sobre nuestra percepción, como cuando "le golpea un caballo, el hecho del dolor está más allá de toda discusión, y mucho menos puede éste ser suprimido o establecido por alguna experimentación" (Peirce 1900, L73, citado en Johansen, 1993, p. 88). Por otro lado, los íconos sirven sólo para mostrar, para presentar formalmente alguna o todas las cualidades de este acontecimiento de reacción, que pertenece a la categoría de la Segundidad. Si se adopta esta perspectiva relacional, no se puede aceptar la corriente teórica que propone un escepticismo radical sobre el poder revelador de los íconos. Pero si asumimos que la suya es una desconfianza profunda de todo aquello que no tiene la apariencia de una representación genuina, es decir, de un signo simbólico, entonces la visión dualista del tecnocinismo se vuelve más inteligible, aunque es inaceptable.

Esa es la consecuencia de estos dos modos opuestos de concebir la iconicidad. Primero, la concepción de las imágenes como artefactos maliciosos cuyo único fin es conducirnos engañosamente a aceptar toda clase de simulaciones y simulacros como si fueran la cosa real, para citar la dicotomía de Baudrillard. Segundo, está el reconocimiento del único modo a través del cual podemos tener conocimiento de las formas de la experiencia, de la dimensión cualitativa de lo que percibimos, y de lo que soñamos o imaginamos. Más allá de las inevitables percepciones engañosas, de las desviaciones o de la confusión, Peirce ha probado que sólo de este modo falible, que es el sendero de la semiosis, es posible mirar al mundo, y descubrir mediante nuestros ojos o nuestra imaginación lo que en una inspección más rigurosa aceptaremos (o no) como verídico, hasta obtener el significado del objeto percibido o imaginado correctamente, tanto como sea humanamente posible. La negación del poder epistémico del ícono no es una solución ni una ayuda para los inevitables errores a los que está sujeta la humanidad, ya sea la percepción directa o

mediada por alguna tecnología. Mucho más riesgosa es la desconfianza de nuestra imágenes y de nuestra imaginación como caminos válidos del entendimiento. Ellas son tan válidas como la dura evidencia indicial que golpea las puertas de la percepción y tan legítimas como las representaciones convincentes que gradual y faliblemente aumentan nuestra comprensión.

Tras esta breve visita a las legendarias uvas del pintor Zeuxis, que resultaron irresistibles para nuestros iconoclastas modernos, le toca el turno a otro artista del pincel. Se trata de un hábil retratista ficcional capaz de producir semejanzas reales y posibles, estas últimas para ilustrar novelas. Cierro así mi reflexión sobre el poder epistémico del ícono y mi revisión crítica de pensadores que proponen des-realizar o volver ficticio nuestro rico paisaje icónico, que es un elemento central para captar las múltiples formas de la experiencia.

4. Había una vez un pintor que prefería lo representado a lo real

> Veo a tu hermano con mucha frecuencia. Él es una persona espléndida. Yo lo admiro mucho y sólo he descubierto dos faltas en él. Una es que su digestión no es como la de un avestruz & la otra que él no aprecia darle vueltas a cuestiones como lo hago yo, sino que le gusta resolverlas y terminar con ellas. Un rasgo masculino claro, pero no uno filosófico. (Carta de C. S. Peirce a W. James, 16 de diciembre de 1875, cit. en Brent, 1997, p. 104)

No estoy en condiciones de suministrar evidencia a favor o en contra de la opinión sobre el funcionamiento de la digestión del brillante escritor norteamericano con el que Peirce se reunió en París, y sobre quien él escribe en la carta a William James, citada en el epígrafe de esta sección. Pero creo poder mostrar que Henry James sí tenía una mente filosófica, al menos si se lo juzga por su producción literaria. Como una pieza clave en mi reflexión sobre el tecnocinismo como una teoría anti-sinequista del significado y de la experiencia, siendo ambas inseparables en la semiótica de Peirce, consideraré ahora algunos pasajes de un relato publicado en 1892 por el hermano de su buen amigo W. James. Me propongo abordar "*The Real Thing*" —La Cosa Real— como una ficción literaria que puede y que merece ser leída también como una meditación, inclusive como una alegoría del polémico asunto de la imagen como el camino real al conocimiento o un desvío perverso de nuestros esfuerzos por entender la realidad.

Otro título posible para la historia de James podría ser "Sobre los efectos paralizadores de lo fácticamente real y de lo conocido de modo general", o al revés: "Sobre el efecto liberador de lo icónicamente posible". El argumento del relato es muy simple, y como en otros textos del autor, casi no es lícito hablar de la 'acción' narrativa, pues parece más adecuado hablar de la acumulación de sutiles observaciones sobre la tentativa de pintar una naturaleza muerta con seres humanos en ella. En este caso, se trata de la vida retratada, pues el protagonista es un pintor profesional. El artista vive de ilustrar novelas, y para su trabajo utiliza una modelo, siempre la misma, una joven y analfabeta *cockney*, la Sta. Churm. Cuando recibe el pedido para crear las imágenes de una voluminosa novela histórica, algo que lo mantendrá muy ocupado, una pareja de aristócratas de apariencia atractiva golpea la puerta de su estudio para lo que el pintor da por sentado será el encargo de su retrato. No es menor su sorpresa, cuando los empobrecidos Monarch —el nombre es elocuente e irónico, dada su condición actual— se presentan no como potenciales clientes sino en busca de un trabajo como sus modelos. Ellos esperan poder compensar su completa falta de experiencia en la actividad de modelar con su innegable autenticidad; además, le informan que ellos han sido "inmensamente fotografiados" (235) en toda clase de refinados acontecimientos sociales.[6]

Luego de superar su escepticismo inicial, el pintor acepta su ofrecimiento, pero descubre que sus nuevos modelos paralizan su capacidad de imaginar pictóricamente los personajes que necesita

[6]Todas las citas provienen de la edición de Leon Edel (1963) de *The Complete Short Stories* de Henry James.

pintar para la ficción ilustrada que le han encargado. Al final, vuelve a su modelo habitual, cuyo don para modelar parece destinado a destacar la obvia falta de ese talento en la infeliz pareja de los Monarch. Para volver la oposición aún más evidente y simétrica, el autor introduce a Oronte, un joven semianalfabeto italiano que llega al estudio en busca de trabajo y es contratado de inmediato, debido a su instintivo "sentimiento de la pose" (249). Con tan solo este material narrativo básico, James construye no sólo una estupenda comedia elegante, sino además una reflexión semiótica sobre los poderes del ícono, del índice y del símbolo en nuestra vida. Voy a enfocar los primeros dos, pero haré algún comentario breve sobre el tercer integrante de esta tricotomía sígnica fundamental.

En el comienzo fue la cortés pero brutal intromisión del percepto. El sí mismo se desarrolla en nosotros de tal modo que tengamos una localización para nuestros errores, para que "nuestra ignorancia puede ser inherente (al sí mismo)" (*CP* 5.233). De modo análogo, el protagonista del relato se sorprende de que la elegante pareja que él confundió con prósperos clientes en busca de que él pinte su retrato sean personas sin medios de subsistencia en procura de empleo. Podemos afirmar que en su imaginación, el pintor había velozmente visualizado o imaginado un encuentro convencional, relacionado al significado de los Monarch como símbolo (de riqueza, de poder), lo cual pronto se revela inexistente: "Yo estaba desilusionado; pues en el sentido pictórico yo los había inmediatamente **visto** a ellos. Había captado su tipo –ya había decidido lo que haría con él" (231 –énfasis en el original). De este modo, lo percibido, el "percepto" tal como Peirce lo describe, se entromete en nuestro mundo, sin manifestar nada, apenas oponiendo a nuestros sentidos su brutal estar ahí, nos guste o no. No hay nada convincente en él, pues la convicción tiene que ver con el razonar, con juicios, y esta imposición a nuestra atención es algo puramente físico:

> Lo que el signo debe hacer virtualmente para indicar su objeto —y hacerlo suyo— todo lo que debe hacer es capturar los ojos de su intérprete y con fuerza volverlos hacia el objeto referido: es lo que un golpe en una puerta hace, o una alarma, un tiro de cañón, etc. Es una compulsión fisiológica pura; nada más. (*CP* 5.554)

Toda la trama de "La Cosa Real" gira en torno a la invasión de dos intrusos: una vez que se torna suficientemente claro que la pareja no tendrá al pintor a su servicio (pago), sino que desea ponerse a sus órdenes –el modo de creación artística normal se sale de cauce, en el estudio del pintor. El protagonista queda atrapado en el camino demasiado regular de la ley. Poco después del impacto de su (no) reconocimiento inicial, y de reconocer tanto su error como el infortunio que asedia a los antes ociosos y prósperos Monarch, llega la gradual y correcta interpretación de su sentido simbólico. A pesar del evidente constreñimiento económico que marido y mujer sufren, ellos aún se comportan como si fueran la pudiente y ornamental presencia que una vez fueron, en las mejores residencias. Pero, para la creciente consternación del pintor, ellos son clichés encarnados. Aún si ya no poseen riquezas, los Monarch siguen siendo la materialización de una regularidad, a saber, del modo de conducirse y del aspecto típico de la clase acomodada en toda ocasión pública. Todo lo que hacen o evitan hacer en el estudio revela algo, no obstante, es siempre la misma cosa, sobre el modo en que los aristócratas gesticulan, se visten, hablan y piensan cuando se encuentran entre los menos afortunados: su porte estatuario y majestuoso.

Los Monarch pueden no haber ido para encargar una imagen pintada de sí mismos, un costoso tributo pictórico a sus graciosas personas, como el pintor conjeturó al verlos, pero son del todo ajenos al universo de la clase que modela como su medio de vida. Los desafortunados aristócratas resultan ser totalmente predecibles en cuanto a sus refinados modales, aún si en ese momento ellos carezcan del dinero necesario para sustentar sus refinados hábitos. ¿Qué es lo que les falta según la opinión del pintor? ¿Qué es lo que los convierte en un fracaso tan rotundo como aspirantes al trabajo de modelos? Más importante aún: ¿qué conduce al pintor a la desesperación, cuando él ve que su talento pictórico va decreciendo hasta casi desaparecer? El siguiente fragmento del relato no sólo describe la falla real de "la cosa real" sin también, de modo implícito, sugiere la gran ventaja del "tema representado" (237), es decir, de la modelo real, la Sta. Churm:

> Pero luego de unas pocas veces empecé a encontrarla (a la Sra. Monarch) demasiado insuperablemente rígida; no importa lo que hiciera con él, mi dibujo parecía una fotografía o una copia de una fotografía. Su figura no tenía variedad alguna de expresión – ella misma no tenía ningún sentido de variedad (...) La coloqué en todas las posturas concebibles, pero ella conseguía obliterar sus diferencias. Ella **era siempre una dama, sin duda, y junto con eso era siempre la misma dama. Ella era la cosa real, pero siempre la misma cosa real**. (244 —énfasis agregado, F.A)

La continuidad es un componente esencial de la realidad (*CP* 1.175). El *hic et nunc* o aquí y ahora del percepto, de aquello que la cámara fotográfica está diseñada para capturar, la foto tomada sin que el otro sepa que está siendo fotografiado es el ejemplo paradigmático, no debería hacernos olvidar el carácter general y regular de la realidad, de las tendencias que la constituyen, en vez de ser nada más que una serie inconexa de hechos o acontecimientos. Así, el irritante comportamiento tan regular como el de una ley del matrimonio Monarch termina por secar la creatividad del pintor; ésta puede concebirse como su capacidad de imaginar infinitas variaciones de lo que contempla, es decir, de la modelo que está de pie o sentada frente a él. La expectativa de interponer creativamente su propia visión artística de lo que observa se ve anulada por la exasperante predictibilidad de la cosa real, de eso que sin duda alguna los Monarch son, si se los considera como un fragmento del universo privilegiado que el pintor debe representar en la ficción ilustrada que debe producir. El aplastante efecto de lo fáctico tanto como su regularidad terminan por suprimir toda libertad, toda vaguedad con la cual meditar sobre los personajes imaginarios que el pintor necesita retratar para la novela. Así describe Peirce la oposición entre la singularidad y la regularidad, que son dos de los ingredientes que conforman la realidad:

> La realidad es compulsiva. Pero esta compulsividad es absolutamente *hic et nunc*. Está en un instante y ya se fue… La realidad sólo existe como un elemento de la regularidad. Y la regularidad es el símbolo. La realidad, por ende, puede solo ser considerada como el límite de una serie interminable de símbolos. (*NEM* 4: 261, citado en Shapiro, 1983, p. 192)

El pintor redescubre el poder sugestivo del ícono a través de la casi total ausencia de éste en sus nuevos modelos. Si los infelices Monarch son una alegoría de la categoría de Segundidad, del signo indicial, tanto como de la categoría de la Terceridad, del signo simbólico, cuyo fin es producir un interpretante, una captación adecuada del significado convencional, la pequeña modelo cockney, la Sta. Churm, es claramente una alegoría de la categoría más evanescente e incluso difícil de concebir, de la Primeridad, del ícono puro. Adrede he escrito 'ícono' y no 'signo icónico' o 'hipoícono' –como Peirce (*CP* 2.276) nombra la cualidad materializada, pues en el relato de James, la modelo real, en contraste con "la cosa real" que los desafortunados y decadentes Monarch desean encarnar es presentada de un modo seductoramente evanescente, como lo es la modalidad de funcionamiento del 'ícono propiamente dicho':

> Casi nunca veía entrar [a la Sta. Churm] sin pensar de nuevo qué extraño era que, siendo tan poca cosa en sí misma, ella pudiera no obstante ser tanto en otros. Ella era una escasa y pequeña Sta. Churm, pero ella era una exuberante heroína de romances. Ella no era más que una cockney pecosa, pero podía representar todo, desde una refinada dama hasta una pastora; ella tenía esa facultad, como podría haber tenido una espléndida voz o largo cabello. (239)

James convierte a la Sta. Churm en algo que se acerca mucho al ícono puro, mientras que los Monarch encarnan un estereotipo casi completo, es decir, un patrón o tendencia de comportamiento social totalmente predecible. El don extraordinario de la joven consiste en permitir que el artista imagine, mediante apenas un mínimo gesto, por un sutil cambio en algún detalle de su postura, lo que sea que él le ha dicho para su pose. De ese modo, ella consigue sugerirle visiones cautivante de personajes imaginarios, de un modo tan leve como una brisa. La Sta. Churm, la vulgar modelo cockney, es pura apariencia, precisamente el elemento que es la función básica del ícono, con la

cual contribuye a nuestro conocimiento del mundo.[7] Este juego de sutiles sugerencias entre modelo y pintor recuerda lo que un gran escritor describió como el don fundamental de uno de los mayores poetas de todos los tiempos:

> La historia agrega que antes o después de morir, [Shakespeare] se supo frente a Dios, y le dijo: "**Yo que tantos hombres he sido en vano, quiero ser uno y yo**". La voz de Dios le contestó desde un torbellino: "**Yo tampoco soy; yo soñé el mundo como tú soñaste su obra, mi Shakespeare, y entre las formas de mi sueño estabas tú, que como yo eres muchos y nadie**"[8].

A causa de ser símbolos e índices innegables de su clase social, de su estatus fijo y emblemático, inclusive más allá de los accidentes de la fortuna, los Monarch entran en este relato para mostrarnos de modo convincente la importancia de las verdades que sólo pueden ser descubiertas en y reveladas por íconos puros, aunque en nuestra existencia cotidiana sólo nos encontremos con hipoíconos o imágenes materiales. Lo que Borges describe como una cualidad estética casi divina, una que probablemente encontró en la descripción que un siglo antes dio de sí mismo como poeta el inglés John Keats,[9] es la ausencia de singularidad y de regularidad, junto con el predominio de la irrestricta iconicidad. Ese talento es lo que le permite al pintor de James y a su modelo entrar en una interacción de sugestión mutua en la que precisamente radica el poder del ícono como elemento semiótico. La que sigue es una estupenda descripción de la tarea casi onírica del arte, sea éste verbal o visual. Lo realizable ('*makeability*') del mundo surge al considerarlo formalmente de un modo que esté parcialmente liberado del anclaje indicial de lo que sencillamente existe, para que un artista lo pueda representar tal como podría llegar a ser, como un ícono posibilista, en contraste con la instancia 'ya hecha' definitivamente de la aristocracia, de la indudablemente sólida y demasiado real Sra. Monarch:

> "¿Ud. cree que ella [= la Sta. Churm] parece una princesa rusa? preguntó el Mayor Monarch con alarma creciente.
> "Cuando yo la hago, sí."
> "¡Ah, si Ud. la tiene que hacer!" él razonó con agudeza.
> "Eso es lo máximo que Ud. puede pedir. Hay tantas personas que no son realizables (*makeable*)."
> "¡Pues bien, aquí tiene a una dama" – y con una sonrisa persuasiva él pasó su brazo por el de su esposa –" que ya está hecha!" (240).

El poder del arte es la capacidad de diseñar con la ayuda de estas leves intimaciones de la iconicidad, de imágenes que le deben sólo una parte a lo que se percibe por los sentidos, y más a lo que es imaginado a través de la 'performance sugestiva' (245) de la modelo del artista. Saber quien ésta realmente es cuenta tan poco como saber si en una obra un personaje toma té o un refresco, cuando él o ella aparentar estar bebiendo vino, mientras que la apariencia resultante nos parezca convincente a los espectadores. Que alguien sea 'realizable' (*makeable*), como lo describe con admiración el pintor, significa que esa modelo se comporta como un ícono genuino: un sentimiento o posibilidad cualitativa aún no acotada o restringida por algo que entrará a funcionar luego, a saber, la referencia y el sentido. En radical oposición a ese predominio icónico, encontramos el

---

[7] Sobre la contribución específica de cada uno de los tipos de signos peirceano a nuestra comprensión, Ransdell (1992 – en la versión hml en Arisbe) escribe que "la función esencial de los elementos icónicos es la presentación de las propiedades relevantes de ese objeto; y la función esencial del factor simbólico es la correlación del objeto indexicalizado con las propiedades iconicamente presentadas, puesto que el ícono como tal no identifica el mismo el objeto cuyas propiedades iconiza (presenta)."

[8] Del texto de J. L Borges (1996, p.182, énfasis agregado -F.A.) "Everything and nothing", cuyo título está en inglés en el original.

[9] En una carta a Richard Woodhouse del 27 de octubre de 1818, Keats escribe que "el Carácter poético mismo (...) no es algo en sí mismo —no posee un sí mismo— es todo y nada (*it is every thing and nothing*) –No tiene un carácter" (en Bush, 1959, p. 279) .

inconfundible reconocimiento de la presencia de esa particular o única modelo, de la singular y fáctica Sra. Monarch, que convierte toda imagen en su imagen, en el sentido de ser un índice preciso, confiable de su haber estado ahí, en lugar de ser un acceso o portal al territorio imaginario de la novela de aventuras a ilustrar:

> 'Ahora bien, los dibujos que hizo **de nosotros**, ellos son exactamente como nosotros', ella me recordó con una sonrisa triunfante; y reconocí que ese era justamente su defecto. Cuando yo dibujaba a los Monarch, por algún motivo, no podía apartarme de ellos –no podía entrar en el personaje que quería representar; y yo no tenía el menor deseo de que mi modelo fuese algo a descubrir en mi pintura. La Sta. Churm nunca lo fue, y la Sra. Monarch pensó que yo la escondía, muy correctamente, puesto que ella era ordinaria; mientras que si ella se perdía era sólo como se pierden los muertos que van al paraíso –para que haya otro ángel." (249 – énfasis en el original)

Lo que desde una óptica de sentido común sobre la representación pictórica podría parecer un triunfo cuenta como un fracaso para el arte: a causa de representar a los Monarch, el pintor se ve progresivamente convertido en un dispositivo de registro indicial, como una cámara fotográfica. Mientras que, en el nombre del arte, la proteica Sta. Churm realiza un acto de desaparición en tanto signo indicial, es decir, como modelo ella consigue no representar quien ella de hecho, fácticamente es –alguien con determinada clase social, con ciertos rasgos físicos y psicológicos. Todas esas características son lo que Peirce llama 'alternativas exclusivas' (*CP* 2.380), cuando él cita "la célebre frase de Spinoza '*omnis determinatio est negatio*.'" Las singularidades de la existencia deben desaparecer, si el paraíso de los signos artísticos ha de adquirir una nueva posibilidad, un ícono propiamente dicho, en el sentido de que ni los signos indiciales ni los simbólicos son relevantes, o al menos, no tan relevantes como el elemento presentacional icónico en una pintura en tanto pintura (y no en tanto el retrato de una determinada persona que paga para que su apariencia sea fielmente registrada).

Pero uno podría preguntarse por qué motivo el pintor aceptó a estos dos improbables aspirantes a modelo para que lo inspirasen a imaginar visualmente a los personajes de la novela que él debe ilustrar. Esto es, creo, el punto crucial para leer el relato literario también como un ensayo o alegoría del funcionamiento de la semiosis, y de la faneroscopía que subyace el trabajo de los signos. El artista de "La cosa real" abandona su modalidad artística creativa acostumbrada para embarcarse en una investigación estética. Aquello que da inicio a cualquier forma de investigación, ya sea en la vida, la ciencia o el arte, es lo que Peirce describe como "la irritación de la duda" (*CP* 5.374). En el caso del pintor, se trata de descubrir si la cosa real —un fragmento auténtico del mundo que le encargaron que plasme visualmente como parte de una ficción narrativa— puede funcionar como un modelo real, y ser transfigurado en su pintura. Dicho de otro modo: ¿pueden estas dos magníficas instancias concretas (*tokens*) de la tendencia o regularidad conocida como genuina aristocracia volverse reales modelos, en actores que deben personificarse o actuarse a sí mismos en circunstancias muy diferentes (y negativas para ellos)? Cabe destacar que el proyecto del artista está condenado al fracaso desde el inicio. La acción del pintor se contrapone a la de la fotografía, aunque no como se sugiere en el relato a causa del diferente medio empleado —un acto manual opuesto a una representación tecnológica— sino a causa del propósito distinto de cada uno. Los fotógrafos que registraron a la pareja "inmensamente" (235), según le cuenta orgullosa al pintor la Sra. Monarch, iban en busca de evidencia, de algo fáctico. El propósito de tales índices visuales era ofrecer al lector de una publicación mundanal una prueba tangible (y visible) de que la muy elegante pareja había realmente agraciado la fiesta de alguien con su presencia, en una ocasión cuidadosamente registrada. El propósito del pintor como creador de imágenes para una ficción tiene menos que ver con esa clase de elemento indicial-simbólico de la revelación sígnica, cuya tarea básica es informar al mundo que muy poco ha cambiado en él. Una fiesta era siempre más festiva con la presencia de los Monarch, pero no (necesariamente) a causa de su vivaz contribución o de su inteligente conversación, sino simplemente porque su estar ahí reforzaba una tautología mundana: una reunión aristocrática es siempre más aristocrática cuando innegables aristócratas hacen un muy

visible acto de presencia en ella.

La tarea de pintar personajes para ilustrar la novela implica pedirle al lector que se imagine tales criaturas. Para crearlas, estas figuraciones deben ser visualizadas a través de los ojos del pintor en una interacción flotante, libre por medio de una siempre cambiante y sugestiva figura icónica, la de la real y verdadera modelo, la Sta. Churm. El que la princesa o la dama en peligro podrían tener ese aspecto es el propósito icónico de las imágenes que el pintor ha de hacer. Por el contrario, la apariencia de los Monarch tal como está materializada en innumerables fotografías es un modo de reasegurarse de que nada o muy poco cambia en el estable y muy protegido universo de la clase alta, que posee un elenco extremadamente acotado de integrantes, de gestos y de palabras. Regularidad completamente confiable y una casi total previsibilidad contrastan con el posibilismo y la sugerente vaguedad; ese es el resultado de la desventurada investigación del artista, aquello que él descubre al final de la historia, para su total frustración.

Sin embargo, cabe destacar que el protagonista parece ser consciente del previsible resultado negativo de su experimento, cuando él reflexiona antes de aceptar la propuesta laboral de los Monarch: el pintor piensa que siempre prefiere lidiar con íconos que con índices o símbolos para llevar adelante su trabajo creativo. Justamente, en el hecho de ser consciente de esa condición y en elegir actuar como él actúa consiste lo que describe como su "perversidad":

> Después de todo, ellos eran aficionados, y la pasión dominante de mi vida era el repudio del aficionado. Junto con ésta había otra perversidad –una preferencia innata por el tema representado en lugar del real: el defecto del real era su proclividad a tener una falta de representación. Me gustaban las cosas que parecían (*appeared*), entonces uno estaba seguro. Si ellas **eran** o no eso era una cuestión subordinada y casi siempre inútil. (237 -énfasis en el original)

Parece difícil formular una mejor argumentación sobre la prioridad lógica del ícono con respecto a las otras dos clases de signos que la reflexión del pintor citada arriba. Lo que él llama su "perversidad" no es otra cosa que un marcado aprecio por la importancia absoluta de las apariencias, del aspecto formal de la experiencia por encima de lo material o lo convencional, para su oficio. En términos semióticos, lo que James denomina "el defecto de lo real" es la pura fuerza que corresponde a la categoría de la Segundidad, al mudo choque externo ("*Outward clash*", *CP* 8.41) que de modo perentorio exige nuestra atención y ensombrece el aspecto presentacional del signo. La marcada preferencia por "las cosas que parecen" obviamente va unida al arte pictórico; es un apego por "la antigua idea de que la 'causa formal' (que es) el mejor modo de entender por qué algo es, digamos, *kalos* (hermoso, refinado, noble), es comprender que eso es parte del propio *kalos* (es decir, el *eidos* o forma de lo *kalos*)" (Ransdell, 1986, p. 65). Por otra parte, la descripción del autor del peculiar talento de la modelo cockney pone de manifiesto tanto la ausencia de una "impronta bien marcada" (*positive stamp*) en ella, es decir, de la singularidad de su humilde origen, o de cualquier otra referencia indicial y fija, y su "amor por el teatro" (240), lo que le permite a alguien "a semejanza del egipcio Proteo (...) agotar todas las apariencias del ser" (Borges, 1996, p. 181). En fuerte contraste con los sustanciales y predecibles ejemplares de "la cosa real", encontramos el sueño evanescente, el ícono puro figurativizado por el personaje de la muy modesta "cosa ideal" (257):

> Luego de haber dibujado a la Sra. Monarch una docena de veces, percibí con mayor claridad que antes que **el valor de una modelo como la Sta. Churm radicaba precisamente en el hecho de que ella no poseía una impronta bien marcada,** en conjunción, por supuesto, con el otro hecho de que **lo que ella sí tenía era un curioso e inexplicable talento para la imitación**. Su habitual apariencia era como un telón que ella podía levantar a pedido para una actuación magistral. Esa actuación era simplemente sugestiva; pero era un consejo sabio –era vívida y hermosa. (245 –énfasis agregado, F.A.)

Desde la perspectiva de la teoría del conocimiento peirceana, podemos pensar que para el

pintor de "La cosa real" su aventura comienza con la intrusión de esa "realidad definitiva" (*ultimate reality*), y todo culmina cuando él consigue una buena medida de la "realidad positiva", es decir, lo real vuelto inteligible por la experimentación y el razonamiento (Peirce 1900, *L* 73 citado por Johansen, 1993, p. 88). De modo análogo, los lectores viajamos desde el audible golpe en la puerta del estudio de esos dos improbables buscadores de empleo hasta llegar a la visión de un esclarecido aunque frustrado artista que ha conseguido una comprensión más profunda de los modos de hacer arte. El hecho bruto resulta ser una tentación irresistible para él, mientras que la imposibilidad de descubrir "mediante la observación directa del [ícono] otras verdades relativas a su objeto" (*CP* 2.279) hace que abandone su proyecto condenado al fracaso. En los constantemente reiterados gestos mecánicos y estáticas apariencias de esas dos figuras humanas que recuerdan una naturaleza muerta, el pintor redescubre experimentalmente el poder distintivo del ícono, que es la modalidad semiótica de descubrir nuevos e inesperados aspectos o facetas de la realidad, en cooperación con los índices, que fijan la referencia, y de los símbolos, que establecen la generalidad.

Estos son los dos elementos semióticos de lo real que desempeñan una tarea central en la narrativa de James. Desde el brutal "golpe de lo externo" —la inesperada entrada de los Monarch en la vida del artista y en la trama del relato— al redescubrimiento del singular poder icónico de la Sta. Churm, somos testigos de una travesía de los signos hecha mediante signos verbales. La Primeridad y el ícono puro son portales de nuevas experiencias, de la experimentación con el posibilismo. La Terceridad y el símbolo, con la producción de la réplica como la materialización siempre idéntica del comportamiento regular, funcionan de un modo opuesto al anterior. Ellos traen predictibilidad a nuestras vidas, y así nos salvaguardan del caos y de la incertidumbre. Una buena dosis de azar y de descubrimiento de lo desconocido es parte integral de la propuesta del arte del pintor.

5. Conclusión: cómo desbloquear el camino de la imaginación

El temor al poder icónico de los nuevos iconoclastas modernos o posmodernos se ha transformado en una teoría reaccionaria muy elogiada por "el espíritu estrecho" (Ransdell, 2002), en el ámbito académico y en la cultura contemporánea; tal teorización de la imagen implica la negación del sinequismo peirceano y del modelo sígnico triádico que su teoría propone. La continuidad entre vida de la imaginación y realidad factual, más su conversión en tendencia generalizadora, es lo que ha permitido a la humanidad percibir todo lo que ha sido posible o factible de la realidad en cada época —no obstante las limitaciones tecnológicas e ideológicas— y adaptarse al mundo lo mejor que pudo. La atracción ejercida por el dualismo tecnocínico, de esta versión reduccionista de lo real, que ignora o desdeña la multiforme, siempre cambiante coordinación del objeto, del medio y del efecto de significación se basa en una simplificación engañosa. El resultado de esa operación es una dicotomía insuperable entre una verdad inalcanzable que los poderes que son ocultan y las imágenes ilusorias y engañosas que nos alejarían de aquella. Esta estrategia nos conduce de regreso a la oscura caverna de Platón, donde ya no miramos más las sombras, sino brillantes pantallas de muchas tonalidades y formas pero con un único fin: succionar la sangre de la realidad, vampirizar el mundo de la vida y transformarlo en un paisaje aplanado y sin vida.

Estos autodesignados guardianes de la sociedad, los nuevos iconoclastas del tecnocinismo son en verdad los viejos *aristoi*, los aristócratas del espíritu con un nuevo semblante. Detrás del rechazo a la tecnología visual, hay una profunda desconfianza en la capacidad semiótica de la humanidad para ver a través de los íconos y captar los objetos, de modo falible pero tendencialmente acercándose a la verdad. La reiteración inquietante del choque de los aviones contra las Torres Gemelas el 11 de setiembre de 2001 no es una ilusión o un espejismo producido por los programas informativos alertas y tecnológicamente poderosos de la televisión. Por el contrario, es la presentación de algo terrible bajo la apariencia de una imagen electrónica bidimensional. Obviamente, no es ni por asomo la representación completa de la totalidad inmensamente compleja —la "realidad positiva" al decir de Peirce— de ese funesto acontecimiento. Pero sí se trata de su

apariencia para los ojos de cualquiera que se hubiese encontrado en la proximidad de esa edificación en la parte baja de Manhattan, de mañana temprano, en el otoño boreal. Para llegar a comprender las implicancias de tal acto destructivo nadie podría suponer que alcanza con contemplar una y otra vez las imágenes televisivas de la colisión, sino, de un modo genuinamente pragmaticista, se debe extraer las consecuencias de ese acontecimiento (políticas, económicas, semióticas, religiosas, etc.). El hecho de que tales conclusiones deben ser extraídas no disminuye en absoluto la relevancia cognitiva de los signos icónicos que millones de personas en todo el mundo asocian con la cobertura periodística televisiva de ese episodio.

La ausencia visual e icónica de los cuerpos que caían o se lanzaban de las Torres Gemelas no debería inducir a los televidentes a creer en la ausencia de efectos letales de ese ataque contra la ciudad de Nueva York, sino a suponer que hubo una política del gobierno que decidió no autorizar la exhibición de esas muertes, en aquel momento. Una decisión semejante, digamos, es la que normalmente toma el director de cine quien, al hacer un film de suspenso, cuando no siempre muestra el resultado de los actos del asesino, sino que sólo los sugiere.[10] No hay una diferencia muy grande entre la política de los productores de noticias televisadas en aquella ocasión, y la decisión estética del realizador fílmico: en ambos casos opera el poder revelador del signo icónico que exhibe el aspecto de algo tal como aparece, o como lo podríamos ver, si estuviéramos presentes en ese momento y lugar.[11] El hecho de que la presentación no sea completa, en modo alguno disminuye el valor epistémico de los íconos; simplemente demuestra cómo la semiosis trabaja revelando algún aspecto de lo real en cada representación concreta.

Mi reflexión sobre el temor y el desprecio de los signos icónicos, esa forma de iconoclastia de nuestro tiempo llamado "tecnocinismo", comenzó evocando un principio fundamental de la semiótica de Peirce, el sinequismo o "tendencia a considerar todo como continuo" (*CP* 7.565), que aquella forma de pensamiento ataca directa aún si no intencionalmente. Luego de haber repasado algunas de las manifestaciones del dualismo defendido por estos teóricos que rechazan la función epistémica de la iconicidad, creo posible afirmar que hay una buena ilustración de la visión sinequista de los signos en el relato de Henry James. El poder del ícono es representado de modo alegórico en el personaje de la modelo cockney que libera al pintor, la joven mujer cuyo talento sugestivo y teatral es clave para que él pueda imaginar sus signos visuales con la mayor libertad posible. La tentativa fútil del pintor de crear su pintura mediante signos predominantemente indiciales y simbólicos, eso que los empobrecidos aristócratas llamados con ironía 'Monarch' representan en la narrativa es una alegoría del rotundo fracaso del dualismo como un análisis satisfactorio de la experiencia. Se trata de una convincente demostración de algo que el sinequismo dictamina como imposible, a saber, "una abrupta separación de los fenómenos de los sustratos" y del hecho de que lo que sea que "subyace a un fenómeno y lo determina, por ende es, en sí mismo, en cierta medida, un fenómeno" (*CP* 7.569).

Por supuesto, los fracasados modelos de James **también** funcionan icónicamente: ellos son los signos icónicos de lo que sucede cuando la vida imaginativa del arte se abandona en pos de la extrema estabilidad o de lo genuino. La desquiciante fijeza de los Monarch como modelos, su muda e inflexible resistencia a la búsqueda de variedad del pintor ilustra la concepción sinequista de la materia en Peirce como "mente bajo la esclavitud del hábito endurecido" (*CP* 6.613). Según la doctrina de la continuidad, no hay una brecha entre lo físico y lo psíquico (o semiótico); la diferencia es solo una cuestión de grado. Como un signo de semejanza, la Sta. Churm es la cosa real para el propósito de exhibir en un modo sugestivo y magistral algo que los Monarch no pueden hacer. La insistencia de su pedido, su fuerte voluntad, sólo sirve para exponer con mayor fuerza su acercarse tanto como es humanamente posible a funcionar como vehículos de causalidad eficiente; por su parte, la frágil modelo cockney "recibe y transmite influencia ideal" (*CP* 1.212), de la cual

[10] Eso lo vemos, por ejemplo, en el desenlace del muy violento film *Seven* (D. Fincher, 1995, EE.UU.), que ahorra al espectador la visión de la cabeza cortada de la esposa del protagonista.

[11] Para un análisis muy similar al aquí planteado, hecho desde la perspectiva del estudio de la comunicación mediática ver Scannell (2014), específicamente el capítulo "Catastrophe on television" (pp. 191-208).

ella es un magnífico medio artístico.

En franca oposición a la creencia del tecnocinismo sobre la naturaleza engañosa de las imágenes transmitidas por los medios, la semiótica peirceana demuestra cómo los signos icónicos son, para muchos fines, tan valiosos como los objetos que ellos de modo verídico y falible presentan. Los íconos nos esclarecen sobre el aspecto formal de la experiencia, que es un componente esencial de la realidad, junto con la dimensión resistente u objetiva, y con su efecto significativo o significado general. No hay nada tan apropiado como un ícono, como una posible imagen, para la exploración imaginativa de aquello que la realidad expresa mediante el desarrollo regular del hábito semiótico, que es el apacible modo en el cual los símbolos normalmente crecen y nos enseñan todo lo que hay para aprender. Sólo una sospecha irreprimible del libre espíritu del ícono, que, como la actividad lúdica "sopla donde se le antoja" (*bloweth where it listeth*) y que así nos permite tanto la "contemplación estética" (*CP* 6.458) del mundo y también un mejor manejo práctico de éste, puede explicar la negación dualista de esta forma de valiosa revelación semiótica.

Referencias

Andacht, F. (2018), "Peircean semiotic realism: the real as a rainbow-like synechistic process". *Degrés*, 173/174, 3-20.

Andacht, F. (2017), "Una travesía metafórica hacia el realismo semiótico de C. S. Peirce", N. Pardo (ed.), *Semióticas, Materialidades, Discursividades y Culturas*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo-Univ. Nacional de Colombia, 74-89.

Andacht, F. (2003), "Iconicity revisited: an interview with Joseph Ransdell", *Recherches Sémiotique/Semiotic Inquiry*, 23 (1-3), 221-240.

Andacht, F. (2002), "Those powerful materialized dreams: Peirce on icons and the human imagination", *The American Journal of Semiotics*, no. 17 (3), 91-116

Barthes, R. (1981), *Camera Lucida* (Richard Howard, trad.), New York, The Noonday Press.

Baudrillard, J. (1991), *Simulacros e simulação* (M.J. da Costa Pereira, trad.). Lisboa, Relógico d´Água.

Baudrillard, J. (1997), *Tela total. Mito-ironias da era do virtual e da imagem* (J. Machado da Silva, trad.), Porto Alegre, Editoria Sulina.

Borges, J. L. (1996), "Everything and Nothing", *Jorge Luis Borges. Obras Completas. Vol. 2.* Buenos Aires, Emecé.

Bredekamp, H. (1997), "Das Bild als Leitbild. Gedanken zur Überwindung des Anikonismus", U. Hoffman et al. (eds.), *Logicons. Bilder zwischen Theorie und Anschauung*, Berlin, Edition Sigma, 225-245.

Brent, J. (1993), *C. S. Peirce. A Life*, Bloomington, Indiana University Press.

Bush, D. (ed.) (1959), "Letter to R. Woodhouse", *Selected Poems and Letters*. *John Keats*. Cambridge, Mass., The Riverside Press.

Colapietro, V. (1989), *Peirce's approach to the self. A semiotic perspective on Human Subjectivity*,

Albany, State University of New York Press.

Goffman, E. (1985), *Gender advertisements,* London, Macmillan.

Gombrich, E. H. (1960), *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, New York, Pantheon Books.

James, H. (1963/orig. 1892), "The Real Thing", L. Edel (ed.), *The Complete Tales of Henry James*, vol. 8, 1891-1892, London, R. Hart Davis.

Johansen, J. D. (1993), *Dialogic Semiosis. An essay on signs and meaning*, Bloomington, Indiana University Press.

Lefevbre, M., Furstenau, M. (2002), "Digital editing and Montage: the Vanishing Celluloid and beyond", *Cinémas* 13 (1-2), 69-107.

Peirce, C. S. (1931-58), *Collected Papers of C. S. Peirce Vol. I-VIII*, C. Hartshorne, P. Weiss, A. Burks (eds.), Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Ransdell, J. (1979), "The epistemic function of iconicity in perception", K. L. Ketner, J. Ransdell (eds.), *Peirce Studies I. Studies in Peirce's semiotic*. Lubbock, Institute for Studies in Pragmaticism, 51-66

Ransdell, J. (1986), "On Peirce's concept of iconic sign", *Iconicity: Essays on the nature of culture*, P. Bouissac et al. (eds.), Tübingen, Stauffenburg-Verlag, 51-74

Ransdell, J. (1994), "Spontaneity, Creativity and Control: Part 1: On the modernist exclusion of iconicity from cognitive thought". Trabajo presentado en el 5º, Congreso de la International Association of Semiotic Studies, junio 12-18, 1994, University of California at Berkeley.

Ransdell, J. (1992), "On teleology and Autonomy in Semiosis", M. Balat, J. Deledalle-Rhodes (eds.), *Signs of Humanity/L' homme et ses signes*, Berlin, Mouton de Gruyter. [Las citas provienen de la versión digital disponible en el sitio *web* Arisbe: http/www.door.net/arisbe]

Ransdell, J. (1979), "The epistemic function of iconicity", *Peirce Studies 1*, Institute for Studies in Pragmaticism at Texas Tech University, Lubbock,Texas, 51-66.

Rosset, C. (1977), *Traité de l'idiotie. Le reel*, Paris, Minuit.

Scannell, P. (2014), *Television and the meaning of live*, Cambridge, Polity Press.

Shapiro, M. (1983), *The sense of grammar*, Bloomington, Indiana University Press.

El razonamiento diagramático en Charles S. Peirce: imaginación y pensamiento visual

Sara Barrena
(Grupo de Estudios Peirceanos)
sbarrena@unav.es

"He ahí cómo el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen"
(Aristóteles, *Acerca del alma*, libro tercero, 131a)

Se ha estudiado detenidamente el papel que la abducción, tal y como la concebía Charles S. Peirce, juega en la creatividad, pero hay otro elemento que quizás ha sido poco tenido en cuenta hasta ahora: la necesidad de razonar correctamente para proseguir y desarrollar el logro creativo. Para que nuestro conocimiento avance es necesario no solo tener buenas ideas —hipótesis abductivas— sino también trabajar sobre ellas. Ese trabajo se hace para Peirce a través del razonamiento deductivo —diagramático— que en contra de lo que pueda parecer no es un proceso automático sino que requiere, al igual que la abducción, de imaginación y experimentación interior.

Razón, imaginación y sensibilidad actúan, como se verá a continuación, en perfecta continuidad e interacción, y el elemento visual —entendido en sentido amplio como la capacidad de ordenar, asociar y establecer relaciones— constituye un elemento central en el proceso de razonamiento. El razonamiento diagramático, en el que Peirce cifra la posibilidad de razonar de manera correcta y fructífera, supone poner en el centro de nuestra razón un elemento sensible que nos permite comprender, conectar, mejorar y ordenar nuestras ideas.

Explicaré en primer lugar qué es para Peirce el razonamiento diagramático. Se verá a continuación cómo constituye un tipo de pensamiento visual, fruto de la conexión entre sensibilidad, imaginación y razón. Por último se aportarán algunas notas sobre la importancia de este pensamiento visual para la creatividad y la educación.

1. Aprender a pensar: el razonamiento diagramático

Para Peirce es necesario un entrenamiento de la razón que la haga más efectiva, pues los malos razonamientos están en la base de muchas incomprensiones y problemas. "Ni leer libros, ni hacer ejercicios, sean triviales o serios, será suficiente para desarrollar los poderes de razonamiento. Se requiere un método analítico de procedimiento que perfeccione uno por uno el funcionamiento de las diferentes operaciones mentales que intervienen en la tarea de la investigación" (*MS* 444, 1898).

Peirce se esforzó realmente por entender y describir nuestro razonamiento de forma que pudiera ser mejorado, y la clave para aprender a pensar con rigor y eficacia estaba para él en el razonamiento diagramático, que constituía un tipo de razonamiento deductivo. Alrededor de 1896, Peirce explica la deducción de la siguiente manera:

> La deducción es ese modo de razonamiento que examina el estado de cosas afirmado en las premisas, forma un diagrama de ese estado de cosas, percibe en las partes de ese diagrama relaciones no explícitamente mencionadas en las premisas, se asegura mediante experimentos mentales sobre ese diagrama de que esas relaciones siempre se cumplirán, o que al menos lo harán en una cierta proporción de casos, y llega a la conclusión de su verdad necesaria o probable (*CP* 1.66, c.1896).

El razonamiento diagramático consiste por tanto en elaborar un diagrama de un estado hipotético de cosas y proceder a observarlo. Esa observación nos sugiere que algo puede ser verdadero y lo formulamos con mayor o menor precisión, y después procedemos a investigar si es verdad o no. Para ello es preciso formar un plan de investigación que, afirma Peirce, es la parte más difícil porque hay que seleccionar las características más importantes del diagrama y para ello hay

que introducir las abstracciones adecuadas. Podemos citar otro texto en el que Peirce describe con detalle este proceso:

> Formamos en la imaginación alguna clase de representación diagramática (…) de los hechos tan esquemática como sea posible. (…) Se observa entonces el diagrama y surge una hipótesis de que hay una cierta relación entre algunas de sus partes, o quizá esa hipótesis ya había sido sugerida. Para comprobarlo, se hacen varios experimentos sobre el diagrama, que se cambia de varias maneras (*CP* 2.778, 1901).

El razonamiento diagramático implica por tanto la elaboración de un diagrama —construir una representación—, su observación, experimentación y un correcto análisis de los resultados (*NEM*4, 47 y siguientes; *L* 75, 1901).

Peirce afirmaba que él pensaba en diagramas y nunca en palabras: "No pienso que *reflexione* nunca en palabras: empleo diagramas visuales, en primer lugar porque esta forma de pensar es mi lenguaje natural de auto-comunión, y en segundo lugar porque estoy convencido de que es el mejor sistema para ese propósito" (*MS* 619, 1909, 8)[12]. Pietarinen ha señalado que ese deseo de visualizar y animar el contenido esencial del pensamiento era algo que Peirce no dudaba en enfatizar una y otra vez, y que frecuentemente se quejaba de que tenía una incapacidad singular para pensar sin salirse de los límites de lo verbal y lo escrito (Pietarinen, 2006, 100).

Pero, ¿qué es un diagrama? Peirce redactó la voz "diagrama" para el *Century Dictionary* y en aquella ocasión lo definía de la siguiente manera en una de sus acepciones: "Figura ilustrativa que proporciona solo un esbozo o esquema general (no una representación exacta) del objeto; una figura para averiguar o exhibir ciertas relaciones entre objetos bajo discusión por medio de relaciones análogas entre las partes de la figura"[13].

Un diagrama era para Peirce una disposición de un conjunto de objetos racionalmente relacionados. El diagrama tiene para Peirce naturaleza icónica, esto es, es un signo que representa a su objeto asemejándolo (*CP* 6.471, 1908). En el caso del diagrama, la semejanza que muestra es la relación entre las partes de algo: la función de los diagramas es representar las relaciones de las partes del objeto u objetos mediante relaciones visibles análogas a ellas (*CP* 4.433, c.1903). Por lo tanto, un diagrama es un icono de relaciones inteligibles que han de ser análogas a las relaciones en el objeto (*CP* 4.531, 1905). Esa semejanza no tiene por qué implicar para Peirce un parecido físico o sensorial, sino solo una representación correcta de las relaciones entre las partes (*CP* 2.279, c.1895).

El icono, por otra parte, no nos dice si su objeto es real o no. Afirma Peirce: "un signo puede ser icónico, esto es, puede representar a su objeto principalmente por su semejanza, sin importar cuál sea su modo de ser" (*CP* 2.276, 1903).El razonamiento diagramático nos hace razonar bien sobre cosas hipotéticas que pueden ser reales o no. Para el contacto con la realidad harían falta otros tipos de razonamiento: la abducción, que surge de la experiencia real, y la inducción, que constituye la comprobación empírica de algo.

Por otra parte, los diagramas deberían desarrollarse para Peirce "sobre un sistema perfectamente consistente de representación, uno fundamentado sobre una idea básica simple y fácilmente inteligible" (*CP* 4.418, c.1903). El diagrama debe ser definido, sin vaguedad en él, y determinado, esto es, no general sino preciso y riguroso (Pietarinen, 2003, 9).Peirce explicaba en 1905 que un sistema diagramático ha de ser tan simple como sea posible, es decir, con un numero tan pequeño de convenciones arbitrarias como sea posible, tan icónico o diagramático como sea posible y tan analítico como sea posible (*CP* 4.562, 1905).

---

[12] Como ha señalado Beverley Kent, Peirce atribuía sus dificultades con el lenguaje a un desorden del segmento del habla de su cerebro, anticipando de esta manera las teorías modernas sobre los dos hemisferios del cerebro, y lo relacionaba con el hecho de que era zurdo (Kent, 1997, 445).

[13] *The Century Dictionary and Cyclopedia*, W. D. Whitney (ed.), The Century Company, Nueva York, 1889-1891, vol. II, 1589. Versión electrónica en http://www.global-language.com/century/

2. La naturaleza visual del razonamiento diagramático

Peirce afirmaba que nuestros diagramas tienen naturaleza visual: "Formamos en la imaginación alguna clase de representación diagramática de los hechos (…). La impresión de este escritor es que en las personas ordinarias es siempre una imagen visual" (*CP* 2.778, 1901).

El icono, afirmaba Peirce, y por lo tanto el diagrama, es precisamente aquel signo que muestra que lo que aparece ante la mirada de la mente debe ser lógicamente posible (*CP* 4.531, 1905). El razonamiento diagramático tiene que ver con las formas, con hacer *ver* el pensamiento. Supone llegar a visualizar el orden de las cosas y experimentar imaginariamente sobre ellas, sobre la composición de sus partes, sus consecuencias y antecedentes y sobre la relación entre los diversos elementos, ya sea una visualización plasmada físicamente o solo en nuestra mente, o aunque sea solo con palabras, por ejemplo en un silogismo. En el razonamiento diagramático la verdad no se alcanza mecánicamente, sino que es necesaria la habilidad para *ver* lo que sucede en la representación. Diagrama hace referencia para Peirce a esa disposición de las partes, y sin claridad sobre ella el razonamiento no puede avanzar.

La conexión entre los datos y la nueva idea es "vista" (Hull, 1994, 285).Para Peirce llegamos a nuevas conclusiones mediante el elemento visual del diagrama, aunque no se trata de una simple mirada mental, sino que hay que manipular en el papel o en la imaginación ese diagrama, experimentando con él y teniendo así una experiencia que se diferencia de la experiencia común en que saca la razón oculta dentro de nosotros, y no la razón de la Naturaleza como pueden hacer los experimentos de un físico o un químico (*CP* 4.86, 1893).

En los diagramas se da forma, se esculpe, se produce algo visual, aunque es preciso entender el término "visual" en un sentido amplio (Pietarinen, 2003, 4-5), que va más allá de lo que podría ser plasmado en un papel. Stjernfelt ha afirmado que cualquier uso de una imagen que distinga racionalmente sus partes y sus interrelaciones y permita experimentar con esas interrelaciones es diagramática (Stjernfelt, 2007, 306).

En 1908, Peirce habla en su "Argumento olvidado en favor de la realidad de Dios" del *musement* y cifra su extraordinaria fecundidad en su carácter visual, con todas las posibilidades de experimentación interior que conlleva. Escribía Peirce:

> Sube al bote del *musement*, empújalo en el lago del pensamiento y deja que la brisa del cielo empuje tu navegación. Con tus ojos abiertos, despierta a lo que está a tu alrededor o dentro de ti, y entabla conversación contigo mismo, para eso es toda meditación. Sin embargo, no es una conversación sólo con palabras, sino ilustrada con diagramas y experimentos como una conferencia (*CP* 6.461, 1908).

En esa ilustración con diagramas radica precisamente para Peirce la posibilidad de que el análisis lógico alcance toda su eficacia (*CP* 6.461, 1908), pues sin el componente visual, sin hacernos una idea cabal del orden de las partes, es difícil llegar más lejos. La representación visual contribuye decisivamente al desarrollo del pensamiento. Supone hacerse cargo de la estructura y orden de las partes, y esa comprensión permite, como ya se ha visto, experimentar y alcanzar nuevas consecuencias y generalizaciones. La ley de la mente, dice Peirce, en cualquier ciencia, arte o en la vida práctica, consiste en que las ideas se conecten mediante iconos como formando conjuntos (*NEM* 4, xx; *MS* 1008, 1911).

El razonamiento diagramático de Peirce supone por tanto un elemento visual que se sitúa en el centro de la razón, y nos habla dela continuidad del razonamiento y lo sensible. En este sentido, es preciso destacar también el papel esencial de la imaginación en ese componente visual del pensamiento. La imaginación consiste para Peirce en "el poder de *dibujar* para nosotros con claridad configuraciones intrincadas" (*MS* 252, n.d.)[14].En concreto, la imaginación es esencial para la experimentación interna que permite llegar a nuevas conclusiones y que posibilita la continuidad de las ideas (*CP* 7.429, 1893). Para llegar al logro creativo hace falta un juego imaginativo de ideas

[14] La cursiva es mía.

para el que es de gran ayuda visualizar signos de pensamiento no simbólico como, afirma Peirce, dibujos, diagramas u otras imágenes tales como los que se deben usar para explicar los significados de las palabras (*CP* 6.338, 1909). La verdad se deriva en gran medida para Peirce de la observación de imágenes visuales, normalmente ordenadas en forma de diagramas (*CP* 2.77, c. 1902; 2.782, 1901; cf. Oostra, 2003, 8), que facilitan la exploración imaginativa.

El pensamiento diagramático de Peirce supone una superación del racionalismo, del proceso de desvinculación sensitiva y en concreto de la desvisualización que comenzó con Descartes y que condujo a una actitud de desconfianza y hasta de culpabilidad en el uso de los diagramas. Frente a la idea de que el ojo nos engaña, de que no se puede creer en lo que se ve y de que lo único fiable es una demostración textual, rigurosa, que no puede encontrarse en una imagen visual (Oostra,2001, 2-3), Peirce reclama el papel esencial de lo visual en el razonamiento. En una ocasión escribió: "La clase visual de pensamiento es con mucho la más clara y poderosa. Lo que equivale a decir que nos da una maestría simple de formas de conexión mucho más complicadas" (NEM 4, xx, MS 1008, 1911). Si esto es así, para hacer crecer el pensamiento hay que tomar papel y lápiz, sea físicamente o solo de manera mental. Esto, como se verá a continuación, resultará fundamental en la creatividad y la educación.

3. El pensamiento visual en la creatividad y la educación

El razonamiento necesario es para Peirce aquel en que los hechos contenidos en las premisas no podrían en ninguna circunstancia imaginable ser verdaderos sin implicar la verdad de la conclusión (*CP* 2.778, 1901). "Cuando hablamos de que el razonamiento deductivo es necesario, no queremos decir, por supuesto, que sea infalible. Lo que queremos decir precisamente es que la conclusión se sigue de la forma de las relaciones contenidas en las premisas" (*CP* 4.531, 1905). Que un razonamiento sea necesario no implica que siga un curso del que no pueda desviarse, ni tampoco que su conclusión tenga que ser siempre verdadera (*CP* 2.778, 1901).

Para Peirce, el carácter necesario del razonamiento deductivo —diagramático— consiste en que se aplica a todos los casos posibles, pero no es incompatible con el estudio imaginativo del diagrama que se forma, sino que más bien lo requiere: es necesario establecer o imaginar algún esquema individual o indefinido, un diagrama, sobre el que luego habrá que experimentar (*CP* 4.233, c.1902).

El rigor del razonamiento diagramático y su desconexión con la realidad no se contraponen a la observación o a la imaginación creativa, sino que por el contrario las exige y las necesita, quizá incluso más que otras clases de razonamiento, pues la representación diagramática, esto es, icónica, de los hechos se realiza en la imaginación (*CP* 2.778, 1901). El razonamiento diagramático requiere imaginación y familiaridad con las relaciones espaciales, afirma Peirce (*CP* 4.246, c.1902). Requiere observación y experimentación que se hace sobre un diagrama que hemos creado nosotros, por lo que sabemos todo acerca de sus condiciones (*CP* 3.560, 1898).

De hecho, Peirce afirma que el pensamiento diagramático es el único realmente fértil (*CP* 4.571, 1906).Quizá no se ha considerado suficientemente que el razonamiento deductivo también es creativo, que —aunque a primera vista pudiera parecer contradictorio— en él hay novedad. La creatividad del razonamiento diagramático radica en que al representar algo jugamos con el problema, nos acercamos a él desde nuevas perspectivas. Es posible detectar relaciones entre las partes del diagrama distintas a las que se han usado en su construcción (*CP* 3.363, 1885), vemos las limitaciones y surgen nuevas posibilidades. Las hipótesis del razonador son criaturas de su propia imaginación, pero descubre en ellas relaciones que a veces le sorprenden (*CP* 5.567, 1901). De esta manera se combina la necesidad con la sorpresa, pues los experimentos que se realizan sobre los diagramas pueden llevar a cambios no pretendidos o inesperados. En ese sentido, el razonamiento diagramático es precisamente el que facilita la abducción (Hoffman, 2007, 10), pues el diagrama puede conducir a algo que ya esperábamos, pero también a contradecir nuestras expectativas.

En la educación actual ha empezado a reconocerse la importancia del pensamiento visual frente a una educación tradicional en la que primaba lo racional como opuesto a lo sensible. Es preciso superar la ruptura entre razón y sensibilidad, así como la dicotomía entre el razonamiento visual y el lingüístico, que está muchas veces sobrevalorado (Arnheim, 1971, 238). Los diagramas no son meras herramientas visuales separadas del lenguaje, sino que de alguna manera se complementan. Es preciso reconocer que el razonamiento humano es heterogéneo (Giardino, 2016, 77).

Frente a la sobrevaloración lingüística podemos considerar que el noventa por ciento de la información que llega a nuestro cerebro es visual y que procesamos las imágenes hasta 60.000 veces más rápido que un texto. En este sentido puede decirse que las ideas de Peirce estaban muy por delante de su tiempo. Como escribió Hull:

> Las ideas de Peirce sobre "pensar en imágenes" muestran que estaba años por delante de su tiempo con respecto a explorar la naturaleza no verbal del pensamiento creativo. Hoy muchos psicólogos creen que pensar visualmente permite flexibilidad y avances creativos (Hull, 1994, 290).

Psicólogos y educadores han señalado la necesidad de acudir a dibujos y elementos gráficos para transmitir conocimientos y fomentar el pensamiento, pues necesitamos visualizar las ideas para comprenderlas mejor. El consultor americano Dan Roam, por ejemplo, ha defendido el pensamiento visual como "aprovechar nuestra capacidad innata de ver, tanto con los ojos como con el ojo de la mente, para descubrir ideas que de otro modo serían invisibles" (Roam, 2015, 4).

El pensamiento visual, sin embargo, tal y como lo comprendemos desde Peirce, no se reduce solo al uso de las nuevas tecnologías audiovisuales, a mejorar la capacidad pictórica y artística o a hacer uso de esquemas y elementos gráficos como algo auxiliar. No se trata solamente de hacer dibujos que expresen ideas, de dar importancia al tipo y tamaño de la letra, a las herramientas físicas y digitales, o a la utilización de vídeos y organizadores visuales como *Pinterest* o *Symbaloo*.

Lo que Peirce sostiene va más allá. Al visualizar las ideas, esto es, al darles una distribución diagramática, comprendemos mejor la organización de sus partes y aumentamos nuestra capacidad de análisis y síntesis; comprendemos mejor la estructura y el orden de nuestras ideas. La visualización implica la observación de signos y también nuestras acciones sobre ellos (Legris, 2010, 4). Los diagramas no son una mera representación pasiva, sino algo activo que genera nuevo pensamiento. La visualización no consiste en una mera transcripción del pensamiento a dibujos, sino que los diagramas consisten en procesos, en la *ordenación* del pensamiento, en su disposición espacio-temporal, que es lo que permitirá su comprensión y su crecimiento. Los diagramas no son una mera imagen, sino que implican un proceso activo de ordenación, representan relaciones. No se trata solo de poner el pensamiento en un diagrama, sino que al hacer el diagrama el pensamiento se desarrolla.

Peirce está defendiendo el diagrama como algo más que una mera representación o ilustración. Para Peirce el diagrama es precisamente lo que posibilita el razonamiento. Se trata de una manera de ordenar los conceptos, las ideas, de examinar las relaciones, de detectar anomalías y de proseguir el razonamiento. Las investigaciones posteriores han dado la razón a Peirce en que las imágenes visuales y musculares proporcionan los mejores razonamientos (*NEM* 4, 375; cf. Kent, 1997, 446). En este sentido sólo habrá verdadero aprendizaje si se enseña al alumno a pensar correctamente y con rigor haciendo uso de elementos visuales que pueden darse en soporte físico, pero que a veces se dan solo en nuestra mente. De otro modo, simplemente habremos transmitido a los alumnos una información con ayuda de unas imágenes o les habremos hecho memorizar algo, pero no habrá habido crecimiento real. No se trata de que los alumnos copien diagramas, sino de que los hagan por sí mismos, de que sean capaces de desarrollar el razonamiento diagramático (*NEM* 4, 200). Hacer un diagrama supone ser capaz de abstraer, de quedarse con lo general, con lo importante. No se puede imponer un tipo de representación sino que se trata de dejar libertad, pues lo percibido puede elaborarse de muy distintas maneras en nuestra capacidad artística o en nuestro razonamiento científico, lógico o del orden que sea. En ese esfuerzo por representar por nosotros

mismos lo que sabemos sobre algo vemos los problemas, y puede también aparecer la solución (Hoffman, 2007, 3).

Las matemáticas constituyen un medio importante para mejorar el pensamiento visual, pero no el único. Los esquemas, los mapas conceptuales, los bocetos, los cuadernos de notas, los gráficos o el mero garabatear en un papel son herramientas que nos ayudarán a desarrollar ese pensamiento visual necesario en cualquier ámbito, y fomentarán el surgimiento de nuevas ideas y su posterior experimentación y comprobación. También —aunque pueda parecer contradictorio—la escritura es un medio adecuado, pues tiene un componente visual, un elemento grafico y espacial: "la escritura nos permite imponer un orden a las cosas y en muchos casos (…) ese orden es de hecho cognitivamente relevante" (Giardino, 2016, 88-9).

Al final, para ser más creativo, para tener buenas ideas, se requiere tomar lápiz y papel, plasmar y ordenar, aunque sea de forma mental. El elemento visual es necesario no solo porque las cosas entren más fácilmente por los ojos, sino por lo que conlleva la representación de ser capaz de ordenar el pensamiento y de llegar a una mejor comprensión que pueda posibilitar su continuación. Se requiere tratar los problemas tan matemáticamente como sea posible, lo que no implica que sea numéricamente, sino en el sentido peirceano de realizar alguna clase de diagrama que represente aquello que se supone que está abierto a observación (*NEM* 4, x).

El arte de representar las cosas en sus partes y de relacionarlas requiere de la participación indispensable de la imaginación y es una habilidad básica para un buen razonador y para toda persona creativa. Los diagramas nos incitan a pensar, permitiéndonos un espectro de diferentes manipulaciones (Stjernfelt, 2007, 288). Las imágenes, más allá de ilustrar, nos compelen con una fuerza física. Como afirma Dan Roam, las imágenes no nos ahorran mil palabras, sino que más bien las suscitan (Roam, 2015, 279), pues la representación diagramática nos permite ordenar, comprender, imaginar y actuar sobre los signos, esto es, proseguir el razonamiento. En ellas reside por tanto la fertilidad de nuestra razón y —junto a la abducción y la inducción— el logro creativo.

Conclusión

Como ha señalado Hamburger, los diagramas pueden ser muy adecuados en un mundo de redes, donde todo está conectado (Hamburger, 2017). Para pensar con rigor se requiere exponer las relaciones lógicas que conectan las cosas, y en ese sentido los diagramas no son una alternativa a lo lingüístico, sino que están en el centro de nuestro razonamiento. "La observación imaginaria es la parte más esencial del razonamiento humano"(*CP*4.355, c.1903), dice Peirce. Se requiere "ese poder peculiar del pensamiento, la habilidad de tomar nubes vastas e intangibles, colocarlas en secciones ordenadas y hacerlas ejercitar" (*CP* 1.280, 1902).

La creatividad supone la cooperación entre abducción y razonamiento diagramático. Se necesita un diálogo interno entre imágenes e ideas, pues sin una descripción verbal y lógica nuestras diagramas e hipótesis serían inútiles. Se trata en definitiva de esa conversación interior no sólo con palabras, sino ilustrada con diagramas y experimentos como una conferencia (*CP* 6.461, 1908).

Bibliografía

Arnheim, R. (1976). *El pensamiento visual*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.

Giardino, V. (2016). "BehindtheDiagrams: CognitiveIssues and Open Problems", en *ThinkingwithDiagrams. The SemioticBasis of Human Cognition*, S. Krämer y C. Ljungberj (eds.), De Gruyter, Berlín, 77-102.

Hamburger, J. (2017). "Mindmapping: Diagrams in theMiddleAges and Beyond", Harvard University, 28 de septiembre. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=Fa5SlHQOgE4

Hoffmann, M. (2006). "SeeingProblems, SeeingSolutions. Abduction and DiagrammaticReasoning in a Theory of Scientific Discovery", WorkingPaper Series 2006.15, School of PublicPolicy, Georgia Institute of Technology, versión electrónica en https://smartech.gatech.edu/bitstream/handle/1853/24031/wp15.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Hull, K. (1994). "WhyHankerafterLogic? MathematicalImagination, Creativity and Perception in Peirce'sSystematic Philosophy", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 30, 2, 271-295.

Kent, B. (1997). "The Interconnectedness of Peirce'sDiagrammaticThought", en *Studies in theLogic of Charles S. Peirce*, D. Roberts y J. Van Evra (eds.), Indiana UniversityPress, Bloomington, 445-459.

Legris, J. (2010). "El 'cinematógrafo del pensamiento'. Peirce y la naturaleza icónica de la lógica", IV Jornadas Peirce Argentina, 26-27 de agosto.

Oostra, A. (2003). "Peirce y los diagramas", La lógica de Peirce y el mundo hispánico, II Jornada del Grupo de Estudios Peirceanos, Universidad de Navarra, 10 de octubre, versión electrónica enhttp://www.unav.es/gep/ArticulosOnLineEspanol.html

Oostra, A. (2001). "Los diagramas de la matemática y la matemática de los diagramas", *Boletín de matemáticas*, Nueva Serie, Vol. VIII, 1, 1-7, versión electrónica en http://www.unav.es/gep/ArticulosOnLineEspanol.html

Peirce, C. S. (1978). *Charles S. Peirce Papers*. 32 rollos de microfilms de los manuscritos conservados en la Houghton Library, Cambridge, MA, Harvard University Library, PhotographicService. **(MS)**

Peirce C. S. (1976). *The New Elements of Mathematics*, vols. 1-4, C. Eisele (ed.), Mouton, La Haya. **(NEM)**

Peirce, C. S. (1931-58). *CollectedPapers*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds.), Harvard UniversityPress, Cambridge, MA. Versión electrónica de J. Deely, Charlottesville, VA: InteLex. (**CP**)

Pietarinen, A. (2006). *Signs of Logic: PeirceanThemesonthe Philosophy of Language, Games, and Communication*, Springer, Dordrecht.

Pietarinen, A. (2003). "Peirce'sMagicLantern of Logic: MovingPictures of Thought", American PhilosophicalAssociation, versión electrónica en http://www.helsinki.fi/science/commens/papers/magiclantern.pdf

Roam, D. (2015). *Tu mundo en una servilleta: resolver problemas y vender ideas mediante dibujos*, Gestión 2000, Barcelona.

Stjernfelt, F. (2007). *Diagrammatology: anInvestigationontheBorderlines of the Phenomenology, Ontology, and Semiotics*, Springer, Dordrecht.

Ética y razonabilidad o Cómo vivir creativamente

Hedy Boero
(Universidad Adolfo Ibáñez)
hboero@gmail.com

En 1898, cuando Peirce discute la posibilidad de que la filosofía influya en la conducta y en la vida ética de las personas, llega a la conclusión de que "el único modo" en que esto puede ser posible es si las *formas eternas*, que la filosofía y las demás ciencias nos hacen conocer —en tanto son *verdades ideales y eternas*—, alcanzan gradualmente, por una lenta filtración, el núcleo mismo del ser del hombre y así llegan a influir en su vida (*CP* 1.648, 1898). La filosofía y las ciencias intentan encontrar "que hay alguna verdad inteligible, alguna razonabilidad absolutamente válida, para descubrir con certeza en qué medida esta razonabilidad gobierna el universo, y aprender cómo podemos hacer lo mejor a su servicio" (*CTN* 2.208, 1899). Esto sería, en esencia, lo que para él orienta y da sentido a la vida del filósofo o del científico. Pero la pregunta ahora es: ¿qué pasa en el caso del ser humano en general? ¿Qué es lo que orienta y da sentido a la vida de toda persona? La respuesta de Peirce –ya conocida por todos– no dista en absoluto de lo dicho sobre filósofos y científicos: todo ser humano ha de ir encarnando en su propia vida, mediante sus acciones concretas, esa razonabilidad, a la que Peirce identifica con el ideal admirable o *summum bonum* (*CP* 5.433; *EP* 2.343, 1905)[15]. Cada persona irá configurando su propia conducta de acuerdo a este ideal, a lo que para ella podría ser una vida buena, deseable y lograda, pues ese ideal es una representación de la propia vida como un todo con sentido (*EP* 2.245; *CP* 1.591, 1903). La razonabilidad como fin, pues, es un ideal que ha de hacerse crecer, que puede orientar la vida ética del hombre y sus acciones futuras.

Esta forma peirceana de concebir la ética —en particular, a partir del cambio de siglo—, claramente hunde sus raíces en la concepción iniciada por Aristóteles, sobre qué es la vida ética. Así, pueden leerse en los primeros capítulos de la *Ética a Nicómaco*, expresiones como esta: "Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él (…), es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así, ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro?" (*EN* I 2, 1094a18-24). En este contexto, la ética desde el punto de vista de Peirce ya no es un simple actuar según la ley o la aplicación a la conducta moral de principios consuetudinarios, sino que se torna la búsqueda creativa de las formas de dar en el blanco. Para él esto es ir encarnando en la propia vida el ideal admirable y acercarse al fin último. Como intento mostrar, en Peirce, vivir éticamente es vivir creativamente.

Ahora bien, si la vida ética es vida creativa, en el corazón de esta se encuentra, como uno de sus constitutivos, la abducción. Es evidente que en las situaciones cotidianas, el ser humano basa sus decisiones y actos simplemente en el conocimiento habitual o en el instinto, sin necesidad de una indagación. Sin embargo, cuando en su vida surgen situaciones atípicas, inesperadas o de difícil solución, entre las posibles reacciones que tiene, una es poner en juego diversas capacidades para intentar descubrir nuevos cursos de acción, o bien, inventar soluciones alternativas para un problema al que antes no encontraba salida. Entonces, en la vida ética, igual que en la investigación científica, hay una búsqueda de hipótesis operativas, y esto es aplicar la abducción. Para Peirce toda la novedad del conocimiento y, por consiguiente, toda la fuerza del proceso creativo se debe a la abducción, lo que en el caso de la vida ética consistirá en examinar las posibilidades operativas y crear nuevos caminos de acción. El propósito de esta presentación es invitarlos a explorar la idea de la vida ética como un modo de vivir creativamente, desde la perspectiva del pensamiento peirceano.

[15] Cf. D. Pfeifer, *The Summum Bonum in the Philosophy of C. S. Peirce*, Doctoral Dissertation, University of Illinois, Urbana, IL, 1971, pp. 144-148.

Por lo que los puntos de interés son básicamente dos: primero, analizar de qué manera la razonabilidad orienta y articula la vida ética del hombre; segundo, indagar acerca de la abducción como factor constitutivo de un vivir moral que sea en verdad creativo.

1. La razonabilidad como forma de vida ética

Uno de los rasgos más notables de la ética de Peirce es su carácter *teleológico*, en el que puede apreciarse —como se dijo— una clara continuidad con el pensamiento ético de Aristóteles. Sin la idea rectora de un orden al fin, su teoría ética no puede ser debidamente comprendida. A partir de 1902, sobre todo, el *fin último* del ser humano adquiere para Peirce una centralidad completa en el fenómeno moral y en su estudio[16]. Pero, además, por su cualidad de *causa ideal*, el fin abre ante la persona un horizonte en el que su propio ideal de vida es abrazado y, al mismo tiempo, trascendido por uno mucho más elevado y universal. Ese fin supremo consiste en hacer del mundo algo cada vez más razonable, es decir, colaborar en la encarnación, manifestación y crecimiento de la Razón como tal o *Noûs*[17]. Su representación de lo que podría ser una vida buena y lograda, de lo que en términos aristotélicos es la *eudaimonía* o *felicidad* (*EN* I 4, 1095a18-20), manifiesta una mirada que trasciende al hombre como tal. Peirce concibe al género humano como una simple mota de polvo en un universo de razonabilidad. Ese universo es un *Logos* que lo abraza, se hace presente en él de modo especial y al mismo tiempo va mucho más allá de él. Es por eso que, a su juicio, toda dimensión de la experiencia humana, para ser calibrada en su justo valor, ha de contemplarse desde esa perspectiva trascendente de razonabilidad. Todo ser humano ha de ser capaz de tomar distancia de su propio interés personal, proyectarse más allá de sí mismo y asumir la propia existencia formando parte de un todo mucho más amplio (*CP* 1.611; *EP* 2.253, 1903)[18].

Ahora bien, ese carácter teleológico de la moral peirceana y, en el centro de esta, el estrecho vínculo entre la vida ética y la razonabilidad, se manifiestan al observar el itinerario seguido por Peirce hasta llegar a la conclusión de que el fin último del ser humano, su ideal admirable, lo que orienta y articula su vida ética, es la razonabilidad. Voy a rescatar tres hitos de ese itinerario, teniendo en mente la distinción entre la caracterización formal y la material de la razonabilidad como fin último del hombre. Puesto que la teoría ética peirceana es de clara raigambre aristotélica, en este punto también se aprecian en él dos tipos distintos de preguntas. Una, referida al aspecto formal, intenta averiguar cómo debe ser el fin que se está buscando. La otra, referida al aspecto material o de contenido, indaga en qué consiste el fin último que configura una vida buena y lograda.

1. Cuando Peirce habla del fin que el ser humano intenta alcanzar mediante sus acciones libres y autocontroladas, hay que reparar en una distinción –que no siempre es advertida–, entre dos tipos de fines: a) el fin buscado en una situación concreta, mediante un curso de acción particular; y b) el fin de mediano y largo plazo, que está más allá de toda situación particular de acción. Dicho de otro modo, cuando el sujeto calcula, delibera y elige los medios más adecuados para obtener sus metas, se puede distinguir entre: a) los *fines particulares* o *a corto plazo* a los que apunta con sus acciones concretas; y b) los *fines de mediano y largo plazo* que delinean una cierta representación total de lo que es la vida buena para el sujeto. Cuando Peirce pregunta cuál es el *ideal de conducta* del científico, del filósofo y, en definitiva, de todo ser humano, está pensando en el fin entendido del segundo modo. Este fin es objeto de un tipo particular de elección, a la que Aristóteles llama *proaíresis*, "decisión deliberada" (*EN* III 5, 1113a10; VI 2, 1139a23, 31), entendida esta como una suerte de *decisión* u *opción fundamental* por un determinado modo de vida, que da el marco de

[16] Cf. C. S. Peirce, "Ethics" (*MS* 432-434; *CP* 1.575-584, 1903); "On Science and Natural Classes" (*MS* 427; *CP* 1.203-283; *EP* 2.115-132, 1903).
[17] Cf. C. S. Peirce, "What Makes a Reasoning Sound?" (*EP* 2.255; *CP* 1.615, 1903).
[18] "Aprender los caminos de la Naturaleza y la razonabilidad de las cosas, y ser absorbido como una partícula dentro de la ola arrolladora de razonabilidad es el *summum bonum* mismo" (*CTN* 2.220-221, 1899).

referencia de todos los procesos deliberativos, todas las decisiones y todas las acciones particulares. Peirce se ubica, precisamente, en esta misma línea: "todo hombre tiene ciertos ideales de la descripción general de la conducta que corresponde a un animal racional en su particular situación en la vida, lo más acordes con su naturaleza completa y sus relaciones" (*EP* 2.245; *CP* 1.591, 1903). Esos ideales son una representación de la vida de la persona como un todo con sentido, de modo que no puede entenderse la actividad humana de otra forma que no sea tendiendo hacia, o siendo orientada por esos ideales o representaciones generales de la propia vida en su conjunto[19].

2. Ahora bien, cómo debe ser –en opinión de Peirce–, el fin último que da sentido a la propia vida como una totalidad, aquel que es objeto de esa decisión fundamental, el ideal de conducta que orienta todo el obrar del sujeto. En 1902, cuando todavía fluctúa entre asignar la cuestión del fin a la ética o a la estética, afirma que "la vida sólo puede tener *un* fin" (*CP* 2.198, 1902). Pero cuál es el bien último o *summum bonum*, ese *único* fin "qué es deseable sin ninguna razón", independientemente de cualquier resultado ulterior, es decir, qué se debe buscar como lo bueno *per se et simpliciter* (*MS* 432-434; *CP* 1.575-584, 1902). En sintonía con Aristóteles, Peirce no cree que cualquier clase de objetos sea igual de apropiada para satisfacer los requisitos de la caracterización formal del fin último de un agente racional. Esa caracterización formal plantea dos cuestiones centrales, en las que sigue de cerca al Estagirita (*EN* I 5, 1097a15-b21): la primera, si cada una de esas clases de objetos puede o no complacer al hombre como el único bien último, si es querido por sí, con independencia de cualquier resultado ulterior, es decir, si es un *fin en sí mismo* o *perfecto*; la segunda, si puede ser considerado que es en sí mismo un bien absoluto, que se baste a sí mismo, con independencia de sus efectos, es decir, si es un *fin autárquico* o *autosuficiente* (*MS* 433.12-13; *CP* 1.581, 1902).

3. Para responder esta cuestión, Peirce considera que se debe pasar revista a todas las concepciones sobre las clases generales de objetos que serían bienes o fines últimos (*MS* 434.27, 1902). En *Ethics*, se propone enumerar y examinar no menos de veintiocho clases diferentes de bienes últimos, pero sólo llega hasta quince, todos ellos tomados de la filosofía griega, llegando parcialmente hasta Platón. Entre los bienes últimos que menciona se encuentran: el bien común, la virtud, la justicia, la belleza, el vínculo con Dios, la armonía, el estudio del orden de la naturaleza, el placer (*MS* 434.28-33, 1902). En el caso particular de Platón, analiza nueve de sus obras y detecta básicamente tres bienes últimos: la Sabiduría, la Belleza y el Bien (*MS* 434.33-234, 1902). Peirce señala que estos tres bienes últimos se aúnan y armonizan en el *Filebo*, concluyendo con Platón, que esa misma unión es el fin último buscado: "en este caso, la facultad del Bien huyó de nosotros hacia la naturaleza de la Belleza. Por donde quiera que haya moderación y proporción, se convierten en Belleza y Virtud" (*MS* 434.152-157, 1902).

4. Aunque el examen de las clases de objeto que podrían ser bienes últimos queda trunco, no es difícil establecer cuál es la clase de objetos que para Peirce cumple con la caracterización formal del fin último de la vida ética. En esto, una vez más, se posiciona en el mismo lugar que Aristóteles. Si bien en Peirce no hay una justificación al estilo del famoso argumento del *érgon* aristotélico (*EN* I 6, 1097b24-1098a18), para ambos autores la *función* propia y específica del hombre consiste en una *actividad* del alma con la intervención de la facultad racional —o, al menos, no sin ella—[20]. El desarrollo de esa actividad del alma no puede ser algo excepcional o esporádico, sino que debe

darse a lo largo de toda una vida, es decir, de un modo regular y reiterado[21]. Peirce defiende una idea dinámica y evolutiva del fin último que para él es, claramente, la razonabilidad[22].

---

[19] "El yo sólo puede realizarse ejerciendo control sobre sí mismo; y sólo puede ejercer control sobre sí mismo comprometiéndose con los ideales" (V. Colapietro, *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, State University of New York Press, Albany, NY, 1989, pp. 95-96).

[20] "Es posible que la razonabilidad requiera esencialmente un elemento de sinrazón, de fuerza bruta, sobre la cual y con la cual pueda llevarse a cabo; pero en ese caso esperamos que esa sinrazón pueda hacerse capaz de ser imbuida de razón." (*CN* 2.208, 1899). Cf. *EN* I 6, 1098a7-8.

[21] Peirce sostiene que en una época en la que rigen las ideas evolutivas de progreso y crecimiento, "¿cómo podemos esperar que se permita que pase la suposición de que lo admirable en sí mismo es un resultado estacionario?" (*EP* 2.254; *CP* 1.614, 1903). Cf. *EN* I 6, 1098a18-20.

El crecimiento y la conquista de esta razonabilidad son la causa ideal o el fin más elevado al que puede aspirar el hombre: "la única cosa que es realmente deseable, sin una razón para serlo, es hacer razonables las ideas y las cosas. No se puede pedir una razón para la razonabilidad misma"[23]. Ahora bien, para Peirce la razonabilidad no concierne simplemente a la facultad racional, a la *función* propia y específica del hombre, sino a aquello que se manifiesta a sí mismo en la historia del desarrollo de la mente y en la naturaleza, llevado a su plenitud.

> Es como el *carácter* de un hombre, que consiste en las ideas que concebirá y en los esfuerzos que hará, y que solamente desarrolla cuando las ocasiones surgen realmente. Sin embargo, a lo largo de su vida ningún hijo de Adán ha manifestado plenamente lo que había en él. (…) Este desarrollo de la Razón consiste, podrán observar, en encarnación, esto es, en manifestación. (…) Bajo esta concepción, el ideal de conducta será realizar nuestra pequeña función en la operación de la creación, dando una mano para volver el mundo más razonable, en la medida en que, como se dice en lenguaje informal, "depende de nosotros" hacerlo (*EP* 2.255; *CP* 1.615, 1903).

El fin último que se estaba buscando es el desarrollo de la razonabilidad tal como es entendida aquí. De hecho, la vida ética presenta la misma dinámica: no es casualidad que Peirce compare el desarrollo de la Razón con el *carácter* del hombre, con su *êthos*, en el sentido más clásico del término. El vocablo griego *êthos*, según su primer y más antiguo sentido, significa "morada, residencia, lugar donde se habita". Se usaba sobre todo en poesía, con referencia a los animales, para aludir a los lugares donde se crían y encuentran. Luego, se aplicó al "lugar" que el hombre porta en sí mismo, su morada interior. Esta es la acepción más usual de *êthos*, la que significa "costumbre", "modo de ser", "carácter". También se podría traducir por "modo o forma de vida", en el sentido hondo de la palabra, como la disposición esencial del hombre en su existencia. Lo central para la vida ética es lograr esa *morada interior* donde el hombre habita, dar forma a ese *rostro interior* o *fisonomía moral* de la persona[24].

En ese sentido, si se entiende al *êthos* como la razonabilidad en y del ser humano, es algo continuo, como dice Peirce, no se encarna completamente de una vez y para siempre. Su *êthos* se está manifestando en sus ideas, sus acciones, sus hábitos, en lo que el sujeto va haciendo de sí mismo. Por otra parte, puesto que el ser humano no alcanza su perfección de una vez y para siempre, sino que está en constante crecimiento, su *êthos* está en continuo proceso evolutivo de perfeccionamiento. El ser humano, al igual que el universo, no es algo clausurado, sino abierto. Por ese motivo su *êthos* también es algo dinámico e inagotable: siempre habrá cosas nuevas por conocer y amar; siempre existirá la posibilidad del cambio; siempre se abrirán ante él nuevos caminos para alcanzar sus metas; siempre tendrá la posibilidad de seguir dando forma a esa fisonomía moral, de convertirse en la clase de persona que quiere ser; siempre podrá hacer de sí mismo y de su propia vida un todo con sentido, que encarne cada día un poco más la razonabilidad.

2. Abducción y obrar moral: cómo vivir creativamente

Quisiera detenerme en esta manera de entender el carácter o *êthos* del hombre y su vida moral. Puede decirse que la historia de la ética filosófica ha sido un intento por dilucidar cuál es la forma en que el ser humano puede lograr ese "modo de ser", con el propósito de alcanzar su plenitud. En el marco de ese intento, me interesa presentar a la *abducción* como uno de los elementos que el pensamiento de Peirce puede aportar a dicha reflexión. El objetivo, entonces, es

---

[22] "Casi todos estarán de acuerdo ahora en que el bien último estriba, en cierto modo, en el proceso evolutivo. Si es así, no se trata de reacciones individuales separadas, sino de algo general o continuo. El sinejismo se funda en la noción de que la fusión, el hacerse continuo, el llegar a ser gobernado por leyes, el quedar imbuido de ideas generales, no son sino fases de uno y el mismo proceso de crecimiento de la razonabilidad." (*CP* 5.4, 1902)

[23] Peirce, "Review of *Clark University 1889-1899. Decennial Celebration*", *Science* XI, 20 abril 1900, p. 621.

[24] Cf. J. L. Aranguren, *Ética*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 21-22.

analizar cómo operaría la abducción en la configuración del propio *êthos*. Se dijo que el "carácter" es la *fisonomía moral* o el *modo de ser* que se va adquiriendo, apropiando, incorporando a lo largo de la existencia. ¿Cómo se da esta apropiación? Mediante el *hábito*. De ahí que *êthos* tenga el sentido de *costumbre*, pues por ella se entiende la manera habitual de actuar o comportarse. *Êthos* equivale así al vocablo *héxis*, hábito. A su vez, hay que decir que los hábitos nacen por repetición de actos iguales. Pero, además, los hábitos constituyen el principio intrínseco de las acciones. Como señala José Luis Aranguren, parece haber, por tanto, un círculo *êthos*-hábitos-actos[25]. Así, existen dos sentidos de la acepción usual de *êthos*: la que ve en este el *principio* de las acciones, y la que lo concibe como su *resultado*. *Êthos* es tanto el modo de ser o carácter, acuñado, impreso en el alma por hábito, el resultado de la vida vivida; como la fuente o raíz, a través del hábito, de la que brotan las acciones.

Ahora bien, puesto que el *êthos* es, al mismo tiempo, el *resultado* y el *principio* de las acciones autocontroladas, es necesario discernir cuáles son las acciones mediante las cuales la razonabilidad se encarna, cada día un poco más, y es llevada a su continua perfección. Es necesario investigar cómo hemos de obrar en una situación determinada. Como se dijo anteriormente, desde luego, en muchas situaciones familiares o cotidianas basamos nuestras decisiones y acciones simplemente en el conocimiento habitual o el instinto, sin necesidad de una indagación. Actuamos rápidamente, sin reflexión previa. Sin embargo, cuando en nuestra vida se presentan ciertos contextos de acción que no resultan familiares, sino que son novedosos, sorprendentes, escapan a lo habitual o nos plantean un conflicto motivacional o un dilema moral, en esos casos se hace necesaria cierta reflexión encaminada a averiguar los medios conducentes a los fines propuestos en dichos contextos de acción, se hace necesario un razonamiento indagatorio, lo que desde una perspectiva ética es la deliberación o el "silogismo deliberativo"[26].

Como intento mostrar a continuación, la deliberación se presenta, en mi opinión, como un tipo de *abducción*, por cuanto se trata de una conjetura o hipótesis operativa, probable y provisional, sobre los medios posibles y convenientes para alcanzar el fin al que tiende la acción, una hipótesis que, con la experiencia del pasado y desde el presente, versa acerca del futuro y que es comprobada experimentalmente mediante la acción misma. A continuación, presentaré cinco rasgos que harían de la deliberación un tipo de abducción y, luego, los aplicaré a un caso concreto, para que se vea con mayor claridad la tesis que estoy planteando y su base en la experiencia. Comencemos por los rasgos.

1. En primer lugar, tanto en la investigación científica como en la vida cotidiana, se presentan ciertos hechos que nos sorprenden. La sorpresa que nos provocan, genera un estado de duda que rompe con las creencias o hábitos tenidos hasta ese momento (*CP* 2.776, 1901; 6.469, 1908; 5.373-4, 1877). Sea una experiencia novedosa o una experiencia contraria a nuestras expectativas (*CP* 8.315, 1909), el caso es que el hecho curioso y la duda que conlleva, nos impelen a elaborar una hipótesis que dé cuenta de él y nos permita salir de ese estado de incertidumbre. En el caso de la investigación científica, esto es propio de la abducción (*CP* 5.171, 1903). En el caso del obrar moral, esto es propio de la deliberación, en tanto es una hipótesis operativa, una conjetura, acerca de lo que debe hacerse o los medios a utilizar en una situación concreta, para alcanzar el fin propuesto. No se requiere la investigación sobre lo que es claro y hay certeza, pues sobre ello se juzga y decide inmediatamente. Sólo hay deliberación ante lo indeterminado, ante un hecho dudoso o sorprendente, sea novedoso o anómalo, con la intención de salir del estado de incertidumbre y alcanzar cierta seguridad o firmeza sobre lo que hemos de obrar.

---

[25] Cf. J. L. Aranguren, *Ética*, p. 22.

[26] Al hablar del "silogismo deliberativo" me refiero al que es analizado por Aristóteles en *EN* VI 13, 1144a31-33, es decir, a los procesos de deliberación, encaminados, como tales, a la averiguación de los medios conducentes a fines dados, y ello desde la perspectiva particular que apunta al origen de su cualidad moral. No me refiero, por tanto, a lo que se conoce, entre los estudiosos de Aristóteles, como el "silogismo práctico", que muestra el modo en el que tiene lugar la producción de la acción, en general, vale decir, con independencia de su cualidad moral (silogismo que Aristóteles utiliza en textos como *De motu animalium* 7, para comprender el origen tanto del movimiento voluntario en los animales como de las acciones humanas).

2. La deliberación es una inferencia, un conocimiento argumentativo o discursivo. Es un tipo de abducción, puesto que, así como esta consiste en "examinar una masa de hechos y permitir que estos hechos sugieran una teoría" (*CP* 8.209, 1905), la deliberación parte de la observación de ciertos hechos, realiza una indagación que permita interpretarlos y formula, finalmente, una hipótesis operativa verosímil o plausible (*CP* 6.469, 1908). Es un tipo de investigación racional en la que se pondera una determinada masa de hechos que se presentan en una situación particular (*resultado*), según ciertos principios universales (*regla*), para discernir lo que se debe obrar (*caso*). Es una indagación razonada y, por lo mismo, deliberativa, sobre lo que ha de hacerse o sobre los medios más convenientes, si hubiese varios medios posibles, para alcanzar el fin.

3. La deliberación es un tipo de razonamiento sintético o ampliativo, igual que la abducción, pues lo dicho en la conclusión no estaba previamente en las premisas. Es una inferencia abductiva porque extiende el conocimiento de lo observado —esta situación que se presenta– a lo inobservado –cómo resolverla, qué hacer, qué sucederá—, de modo que añade conocimientos nuevos (*CP* 2.636, 1878). Lo sorprendente, novedoso o anómalo, sólo lo es con respecto a predicados asociados habitualmente. La deliberación opera abductivamente, en tanto que, para explicar lo observado, nuestro pensamiento parte de predicados ya conocidos y asocia aquellos que de ordinario no se asocian[27].

4. La deliberación es una inferencia abductiva, una hipótesis operativa, de carácter probable y conjetural. La conclusión sugerida por las premisas no es segura ni necesaria, sino que es provisional y revisable, pues podría existir otra solución respecto al hecho sorprendente, diferente de la que se propone en la conclusión[28]. Primero, porque versa sobre los actos humanos, que son libres y contingentes y, por ende, son indeterminados y probables. Segundo, porque considera los acontecimientos futuros, pues se delibera sobre lo que *puede ser*, sobre la acción que todavía no existe, y debe decidir si será realizada. Tercero, porque existe una diversidad y multiplicidad de condiciones y circunstancias en torno al acto libre. Cuarto, porque podría existir otro medio más adecuado para alcanzar el fin, distinto del propuesto por la deliberación.

5. Además, hay verificación experimental de lo propuesto en la deliberación, de forma análoga a la abducción (*CP* 1.68, 1896). En el caso de las hipótesis científicas, la comprobación o refutación es función propia de la inducción, pero es la misma hipótesis la que guía la investigación, indicando qué se quiere averiguar, cuál es el camino para hacerlo y cuál el posible resultado. En el caso de la deliberación, es en la misma acción, en el acto libre efectivamente realizado, donde se comprueba o refuta la hipótesis sugerida, por tanto, la adecuación de los medios con el fin. La verificación es propiamente práctica. También aquí, la misma hipótesis deliberativa es la que guía su verificación, porque ella nos indica qué se quiere lograr, cuál es el camino y cuál el posible resultado. En ambos casos, por tanto, las consecuencias prácticas constituyen la prueba definitiva de la hipótesis (*CP* 5.566, 1901).

***

Una vez presentados los rasgos que harían de la deliberación una forma de abducción, toca ahora aplicarlos a un caso ético concreto. Para ello tomaré un hecho histórico del siglo XX: el rescate de los judíos daneses, durante la ocupación alemana, en la Segunda Guerra Mundial. No sé si es un hecho conocido o recordado por todos, lo cierto es que no es de aquellos a los que se les suele prestar particular atención. El año pasado —sin ir más lejos— se cumplió el 75 aniversario de aquel rescate. Puesto que es un hecho histórico, ya contamos con lo que, en términos peirceanos, es el *caso*. La conclusión, pues, no resultará novedosa. La idea, sin embargo, es reconstruir cuáles fueron los *resultados* y la *regla* que llevaron a inferir este *caso* concreto, y cómo fue el proceso abductivo o la deliberación que condujo hasta él. Dicho de otro modo, la idea es reconstruir cómo el pueblo de Dinamarca, frente a una masa de hechos anómalos, de acontecimientos disruptivos,

[27] D. Niño, "Peirce, abducción y práctica médica", *Anuario Filosófico* XXXIV/1, (2001), p. 68.
[28] G. Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1997, p. 40.

acudió a determinadas creencias ya fijadas, principios normativos del obrar o estereotipos aceptados por la comunidad, para deliberar sobre el medio más adecuado que permitiera alcanzar el fin propuesto y decidir, así, cómo debía actuar en esa situación determinada.

(A) Resultados. Para aplicar la teoría a este caso particular, comencemos por los hechos tenidos como "lo habitual" y el acontecimiento extraño o anómalo, que rompe con lo vivido hasta ese momento. Ese acontecimiento contrario a las expectativas es el que, precisamente, plantea al pueblo danés un serio dilema moral, un conflicto vital, en cuya resolución buena parte de ellos literalmente se jugaba la vida. Desde el punto de vista de la abducción, estaríamos en el plano de los *resultados*. Estos son:

- El 9 de abril de 1940 Alemania invadió Dinamarca. Los daneses no opusieron resistencia y se les permitió conservar su independencia en el manejo de la política interna (parlamento, tribunales de justicia), del ejército e, incluso, que el rey Christian X conservara su libertad.

- Durante tres años, las autoridades alemanas evitaron tratar la "Cuestión Judía" (*Die Judenfrage*) e implementar medidas antisemitas en Dinamarca. Sin embargo, en la primavera de 1943 la situación se deterioró, por diversos motivos, y el 29 de agosto de 1943, el Gobierno danés fue disuelto y se estableció la ley marcial.

- Hasta ese momento, los judíos del país habían contado con la protección del gobierno danés. Pero, una vez que Alemania obtuvo el control absoluto de Dinamarca, se iniciaron los arreglos para la inmediata deportación de los casi 8.000 judíos del país hacia los campos de exterminio nazis. Hitler ordenó que el arresto y deportación se realizaran en la noche del 1 al 2 de octubre de 1943, durante la celebración del año nuevo judío (*Rosh Hashaná*), para asegurarse de que todos los judíos daneses se encontraran en sus domicilios.

(B) Regla. Hasta aquí tenemos los hechos, en particular, la experiencia sorprendente que rompe el estado habitual: el inminente arresto y deportación, durante la celebración del Rosh Hashaná, de todos los judíos daneses y sus familiares a los campos de exterminio nazis. La cuestión a considerar, ahora, es cuáles fueron las creencias, principios normativos o estereotipos aceptados por la comunidad, a los que acudieron los daneses para dar cuenta del hecho, esto es, para resolver la situación que se les presentaba. Estamos en el momento de la selección de la *regla* más adecuada, del punto de referencia que, en la deliberación, permita responder qué ha de hacerse, cuál es el medio más conveniente –si hubiese varios posibles–, para lograr el fin.

En su obra *Perpetrators, Victims, Bystanders*[29], el historiador, politólogo y estudioso del Holocausto, Raul Hilberg, señala que la vida bajo el régimen nazi redujo a todos los seres humanos a una de las siguientes tres categorías: perpetrador, víctima o espectador. Sobre los *perpetradores*, enfatiza el papel de Adolf Hitler como "el supremo arquitecto de la catástrofe judía", pero también señala, aún más enfáticamente, que el extraordinario alcance que tuvo el exterminio, requirió de la actividad coordinada de miles de funcionarios, no sólo de los pocos que efectivamente asesinaron, sino también de un inmenso ejército de burócratas europeos que administraron de otra manera los asesinatos a tal escala[30]. Sobre las *víctimas*, las personas que padecieron graves daños o murieron por causa de los perpetradores, Hilberg alega una "pasividad" judía profunda y culturalmente arraigada. Sugiere que las reacciones judías estaban condicionadas por antiquísimas tradiciones de acomodación[31]. Sobre los *espectadores*, dice que fueron quienes no participaron en la maquinaria del genocidio ni fueron sus víctimas, y cuya reacción principal fue la indiferencia. Para la mayoría, entre quienes cuenta a otras naciones europeas, los aliados, los países neutrales y las iglesias, había "una conciencia aburrida" de la catástrofe, y poco más.

---

[29] R. Hilberg, *Perpetrators, Victims, Bystanders: The Jewish Catastrophe 1933–1945*, Aaron Asher Books/ HarperCollins, New York, 1992.

[30] "Cada uno de ellos era necesario, desde los que manejaban los trenes, hasta los que disponían de las cuentas bancarias judías."

[31] Incluso cuando se preparaban delante de hoyos para ser fusilados en grupos de 200, los judíos no se resistían: "El ritmo de conducta conformista, practicada a lo largo de siglos, no iba a romperse al ver una zanja".

Sin embargo, como afirma la fotógrafa Judy Glickman Lauder —quien ha contado esta historia a través de una serie de retratos en su libro *Beyond the Shadows: The Holocaust and the Danish Exception*—, "hubo excepciones a la regla de Hilberg: excepciones pequeñas, pero importantes, de personas y comunidades que no fueron ni perpetradores ni víctimas, y que se negaron a ser espectadores"[32]. Por tanto, a esas tres categorías propuestas por Hilberg, podríamos agregar una cuarta, que es la de los que llamaré *actores*, aquellos que se involucraron activamente en el asunto, que lo tomaron en sus propias manos e "hicieron lo que hicieron" —como afirman los protagonistas de esta historia—[33]. Entre ser perpetradores, víctimas o espectadores, los daneses eligieron una posibilidad pocas veces vista. Estos actores extendieron el conocimiento de lo observado a lo inobservado, asociaron lo que de ordinario no se asociaba, ampliando el horizonte de acción. Puede decirse que resolvieron el hecho anómalo y disruptivo, no de la forma habitual, conocida, probada y —muchas veces— segura, sino que lo hicieron de manera realmente novedosa y creativa. Lo que, en este caso, supuso salvar casi 8.000 vidas humanas. Como afirma Glickman, "los daneses tuvieron el coraje moral de hacer realmente la diferencia"[34].

(C) Caso. ¿Cuál fue, entonces, el *caso* al que dio lugar esta deliberación? Como dije, dado que se trata de un hecho histórico, ya lo conocemos. Sin embargo, ahora que hemos reconstruido los *resultados* y la *regla*, los acontecimientos disruptivos y los principios normativos del actuar del pueblo de Dinamarca, lo que resta es presentar el caso de manera completa: cuál fue el fin que se quiso lograr; cómo se decidió actuar en esa situación determinada; cuál fue el camino para hacerlo; y cuál fue el resultado práctico, que constituye —en definitiva— la verificación o prueba de lo propuesto en la deliberación-abducción realizada.

El fin que se decidió alcanzar fue, ante el inminente arresto y deportación de todos los judíos de Dinamarca y sus familiares a los campos de exterminio nazis, salvar sus vidas. Así enunciado parece simple, pero el *caso* en sí mismo está conformado por un rico entramado, que conviene detallar.

- La información sobre la redada que harían los alemanes en la celebración del Rosh Hashaná, fue transmitida clandestinamente al rabino mayor, Marcus Melchior. Por lo que, durante los servicios religiosos de la mañana del 29 de septiembre, se alertó a los judíos daneses sobre los planes nazis para ese viernes por la noche, instándolos a esconderse de inmediato y a transmitir la noticia a todos sus amigos y familiares.

- En la noche entre el 1 y el 2 de octubre se llevó a cabo la redada alemana. De los aproximadamente 8.000 judíos que había en Dinamarca, los alemanes encontraron sólo a unos 200 en sus hogares. Algunos de ellos habían oído la noticia, pero se negaron a creerla. A otros no se llegó a avisarles[35].

- Los días que siguieron marcaron una de las historias de resistencia más notables de la Segunda Guerra Mundial. Fue un movimiento de base, de personas que tomaron el asunto en sus propias manos. Se encargaron de esconder a los perseguidos en granjas, hospitales, casas particulares o donde se pudiera.

- En el transcurso de unas pocas semanas, una red subterránea, que contó con la ayuda de la población no judía de Dinamarca, logró que casi 8.000 personas fueran trasladadas en todo tipo de

---

[32] J. Glickman Lauder, *Beyond the Shadows: The Holocaust and the Danish Exception*, Aperture, New York, 2018.

[33]Glickman cuenta que: "Muchos no podían entender por qué quería hacer sus retratos. 'Hicimos lo que hicimos', me dijeron, como si fuera algo obvio. Pero la realidad es que pocos otros lo hicieron".

[34] J. Glickman Lauder, *Beyond the Shadows*, 2018.

[35] La mayoría de los judíos daneses capturados por los alemanes fueron enviados al campo de concentración de Theresienstadt. Eminentes autoridades de Dinamarca objetaron las deportaciones y exigieron que se les permitiera a representantes de su país visitar el campo, con la intención de procurar la mayor seguridad posible a sus ciudadanos y evitar que fuesen trasladados a los campos de exterminio. Cf. E. Zadoff (ed.), *SHOA - Enciclopedia del Holocausto*, Yad Vashem y E.D.Z. Nativ Ediciones, Jerusalén, 2004.

embarcaciones –desde barcos pesqueros, hasta kayaks– a la neutral Suecia, donde estarían fuera de peligro.

- Glickman destaca que ese compromiso humanitario con 'el otro' se dio "en todos los niveles de la sociedad danesa: desde los pescadores, que llevaron a los judíos hacia la seguridad en Suecia, al abrigo de la oscuridad, hasta el rey Christian X, quien visitó la sinagoga Krystalgade de Copenhague en un acto de solidaridad y se negó a ser cómplice de la persecución nazi de los judíos"[36].

- Las muertes entre los judíos daneses durante el Holocausto fueron de las más bajas entre las naciones ocupadas de Europa. Esta es la verificación o prueba de lo propuesto en la deliberación-abducción realizada. Como resalta Glinkman Lauder, "Dinamarca fue el único país de Europa occidental ocupado por la Alemania nazi que pudo salvar a su población judía"[37].

Consideraciones finales

Lo que he intentado mostrar en mi exposición es que la razonabilidad y la abducción son dos nociones ricas y sugerentes, que el pensamiento de Peirce puede aportar a la reflexión ética. La primera, como un modo de orientar y articular la vida del ser humano en torno a un *êthos* incardinado en la razonabilidad. Y, si el ser humano aspira a hacer crecer ese *êthos* razonable en todas sus posibilidades y riqueza —para llegar, así a su plenitud—, ese despliegue se ha de realizar, necesariamente, de manera creativa. De ahí la importancia de la otra noción peirceana, la abducción, como un factor que puede colaborar en el desarrollo creativo de la vida ética de cada ser humano, de ese *êthos* o *fisonomía moral* que cada uno moldea para sí mismo, de aquello que en verdad anhela ser.

La abducción hace más creativa la vida ética de las personas, en tanto enriquece los procesos deliberativos y crea nuevos caminos. La historia del rescate de los judíos daneses durante la Segunda Guerra Mundial nos muestra que, ante lo ya dado, ante lo que en apariencia tiene una única solución posible, siempre pueden encontrarse nuevos caminos, siempre pueden hallarse soluciones alternativas. Nos recuerda que, junto a una historia habitual de violencia, hay otra historia igualmente importante: un momento en el que gente común se puso en riesgo para ayudar a los demás. Como señala la fotógrafa Judy Glinkman Lauder, "aunque la historia danesa es pequeña en términos de números —ya que los afectados fueron una pequeña fracción de todos los perseguidos por los nazis—, tiene una dimensión enorme. Es la historia de una población que demostró que era posible hacer algo y que se negó a ver a una minoría como 'los otros'"[38].

En definitiva, la abducción hace posible que los seres humanos seamos creativos en la búsqueda de aquello que nos permita lograr el *êthos*, carácter moral o modo de ser que anhelamos para nosotros mismos. Si pensamos en el *êthos* puesto de manifiesto en la historia danesa, podemos ver que "mientras que el mal y el miedo se apoderaron de la mayor parte de Europa, el pueblo danés *conservó su humanidad*"[39]. Hay, por tanto, verdadera creatividad ética cuando nos lanzamos a nuestro crecimiento personal y comunitario, materializando la razonabilidad; a explorar las múltiples posibilidades que nos presenta nuestra existencia; a descubrir oportunidades donde hay problemas o conflictos; a inventar nuevos cursos de acción, cuando los caminos parecen cerrarse ante nosotros. Hay verdadera creatividad, en suma, cuando nos lanzamos a encarnar en nuestras vidas el ideal admirable, el *summum bonum*, del que hablamos al inicio. Ahí está, tal vez, el

[36] J. Glickman Lauder, *Beyond the Shadows*, 2018.
[37] J. Glickman Lauder, *Beyond the Shadows*, 2018.
[38] J. Glickman Lauder, *Beyond the Shadows*, 2018.
[39] Como afirmaba el escritor, Premio Nobel de la Paz, Elie Wiesel, "En esos tiempos, se subía a la cima de la humanidad simplemente permaneciendo humano". E. Wiesel, "Why Were There So Few?", en C. Rittner, R.S.M. y S. Myers (eds.), *The Courage to Care. Rescuers of Jews during the Holocaust*, New York University Press, New York & London, 1986, p. 125.

verdadero poder de la historia danesa, sobre la que hago propias las palabras de Glickman: "para mí, el pueblo danés simbolizó la esperanza, una fuerza bondadosa en un mundo enloquecido"[40].

[40] J. Glickman Lauder, *Beyond the Shadows*, 2018.

Un acercamiento al carácter teleológico de la naturaleza en la filosofía de C. S. Peirce

De Boeck, Martín Eduardo
IEP, FFyL, UNT
CONICET
martindeboeck@gmail.com

0. Introducción

Los profesionales de las ciencias de la vida suelen recurrir al carácter orientado a un fin de un sistema o proceso a la hora de comprender cabalmente cuáles son las funciones que desempeñan los elementos que los componen (Allen & Neal, 2019). Habitualmente, las explicaciones científicas que contienen enunciados que remiten a fines o metas se denominan teleológicas[1].

Sin embargo, muchos filósofos de la ciencia y especialistas en ciencias biológicas remarcaron que este tipo de enunciados y explicaciones presentan ciertas particularidades que, al menos, tornaban discutible la satisfacción de los cánones de adecuación empírica imperantes en la reflexión epistemológica en torno a la explicación científica, impulsada a partir del artículo de Hempel & Oppenheimer (1948), *La lógica de la explicación*.

Según Mayr (1974, 134-135), las principales dificultades que usualmente se asocian a los enunciados teleológicos utilizados en las ciencias de la vida podrían resumirse en los siguientes puntos:

1) La adhesión y promoción de doctrinas metafísicas inverificables en ciencias, tales como el vitalismo.

2) La creencia de que admitir que los fenómenos biológicos posean ciertas propiedades novedosas respecto a la materia inanimada implique necesariamente que la explicación de esos fenómenos sea parcialmente incompatible con las explicaciones aplicables a las ciencias físico-químicas.

3) La presuposición de que objetivos futuros son la causa de eventos en el presente, presunción que sugiere un tipo de causalidad hacia atrás que entra en conflicto con cualquier tipo de concepción aceptable de la noción de causalidad.

4) El lenguaje teleológico aparenta ser un objetable antropomorfismo. Aunque resulte evidente que los procesos biológicos se dirijan al cumplimiento de determinados objetivos, pueden describirse prescindiendo de términos tales como "intención" o "propósito", aplicables más bien a la conducta humana consciente.

Por tal motivo, prontamente se intentó clarificar de qué manera la teoría de la evolución de Darwin eliminaría cualquier tipo de resabio de dudosa procedencia en el contenido de los enunciados y explicaciones teleológicas, como por ejemplo, la apelación a "causas finales".

Sin entrar en los detalles del debate, que está lejos de arribar a un consenso[2], puede admitirse que uno de los nudos de la discusión gira en torno a cómo la teoría de la selección natural debe ser utilizada e interpretada para explicar causalmente la emergencia de procesos dirigidos a un fin en el marco de una concepción estrictamente naturalista y materialista (Ariew 2007, 179; Caponi 2013, 98; Martínez 1998, 310). De este modo, cualquier tipo de atribución funcional supeditada a la consecución de un objetivo podría ser interpretada de forma legítimamente científica como el efecto de la acción paulatina del proceso no dirigido de evolución por selección natural (Barahona & Martínez 1998, 422).

---

[1] Como indica T.L. Short (2002, 325; 2007, 98), el término "teleología" fue acuñado por el filósofo alemán Christian Wolff en 1728. Sin embargo, sus raíces tanto etimológicas como conceptuales pueden remontarse a Platón y Aristóteles.

[2] Véase Allen & Neal (2019) y Barahona & Martínez (1998, 419-430) para una visión panorámica del debate.

Ahora bien, las complicaciones conceptuales y terminológicas que surgen en el seno de estos debates producto del recelo hacia cualquier tipo de alusión a causas finales podrían tal vez despejarse si se tuviesen en consideración versiones de la noción de causa final como la de C. S. Peirce, elaboradas con posterioridad a la obra de Darwin.

En las próximas líneas, intentaré resumir brevemente algunas de las principales ideas de Peirce en torno a la causa final, y mostrar de qué manera pueden afrontarse aquellas dificultades comúnmente atribuidas a los enunciados teleológicos enumeradas por Mayr (1974) desde su propuesta.

1. La noción de causa final en Peirce

Dado que Peirce edifica su filosofía como un sistema, resulta imposible comprender cabalmente alguna de sus partes de forma aislada, sin esclarecer al menos someramente los vínculos lógicos que mantiene con otros de los conceptos que lo conforman. Para aproximarse a su noción de causa final, es necesario acudir a otros conceptos de su metafísica, puntualmente a su lista de categorías, su doctrina del sinequismo, y a su concepción evolutiva del cosmos.

Siguiendo a McNabb (2018, 63), las categorías deben entenderse como el conjunto de concepciones más básico del sistema filosófico de Peirce, la cima de una jerarquía a la que cualquier otra concepción puede ser en alguna medida reducida. Así, operan como un principio de estructuración que determina la forma de cada una de las secciones del proyecto arquitectónico de Peirce[3].

Estas categorías universales son la Primeridad, Segundidad y Terceridad, y en tanto "modos de ser"[4], estructuran nuestra experiencia de todo aquello que pueda presentarse a la mente en todo momento, sin importar si corresponde o no con algo existente. En este plano, la Primeridad es definida como aquello presente sin relación ni comparación, cualquier cualidad de sensación simple y positiva, una pura posibilidad (*EP* 2, 149-150, [1903]). Como indican McNabb (2018, 81-82) y Pons (2013, 102-109), estrictamente hablando, no es posible experimentarla, ya que se trata más bien de un elemento lógico, una condición para cualquier experiencia. La Segundidad es diádica, por lo que hace referencia a la existencia en un aquí y un ahora determinados. Así, su principal característica es la de ejercer una resistencia, producir un choque (*EP* 2, 150-151, [1903]). Finalmente, la Terceridad, se caracteriza por la ley, la generalidad y la regularidad. Precisamente, se entiende en términos de una orientación hacia el futuro, una mediación inteligible que permite prever que un determinado hecho tendrá lugar de forma regular, especificando lo que sucedería si ciertas condiciones se dieran. De este modo, los terceros son esencialmente de una naturaleza general (*EP* 2, 152-153, [1903]).

Esta descripción fenomenológica que realiza Peirce de su tríada categorial sirve de base para aproximarse tanto a su manera de comprender el proceso evolutivo que atraviesa el universo, como a su interpretación de las relaciones causales. Ahora bien, para disponer de todos los elementos necesarios debe considerarse además de las categorías su doctrina del *sinequismo*, motivada por los aportes matemáticos de Dedekind y Cantor. Como señala McNabb (2018, 237-244), la postura de Peirce sobre el continuo va desde una concepción métrica, entendiéndolo como la posibilidad de una divisibilidad infinita de elementos discretos, hacia una posición madura y final, no-métrica. (*EP* I, 316-322, [1892]; Pons 2013, 130-137). Sus conclusiones respecto al continuo son fundamentales para comprender su adhesión al realismo de los universales y su rechazo de posturas metafísicas nominalistas. De ese modo, según Grace (2000), en la consideración del general o Tercero los elementos particulares o concretos pierden su identidad, y así, se vuelven tan solo un fragmento

[3] Según McNabb (2018, 77), ellas conforman una estructura fractal en el seno del sistema filosófico de Peirce, manifestándose en cada uno de sus distintos niveles.

[4] Además de la deducción lógica de las categorías, Peirce deriva sus categorías a partir de una descripción fenomenológica, motivada por la lectura de Aristóteles, Kant y Hegel (*EP* 2, 148, [1903]).

dentro de un sistema más amplio de posibilidades, continuo, que no se agota en esa colección de individuos actualmente existente que lo compone.

Mediante la aplicación de las categorías y la doctrina del Sinequismo, Peirce bosqueja una teoría cosmológica de carácter evolutivo. Al preguntarse por el origen de la regularidad existente en la naturaleza concluye que la única explicación viable reside en considerarla como un producto emergente en la historia del universo, a partir de estados de indeterminación, espontaneidad y azar (*EP* 1, 288-289 [1891]). La insatisfacción de Peirce ante los modelos mecanicistas y deterministas del universo lo llevan a la consideración de que en la historia evolutiva de la naturaleza se generan paulatinamente, a partir del azar y la variación fortuita, tendencias, hábitos (McNabb 2018, 251; Pons 2013, 83). Así, Peirce entiende que la emergencia de novedad, y el posible incremento de diversidad y complejidad en el universo, ocurren por la existencia del azar, que produce continuamente desviaciones infinitesimales de la ley o el hábito adquirido, constatables a medida que se aumenta el rigor de la medición (*EP* I, 303-305, [1892]).

Ahora bien, de lo dicho hasta aquí es posible inferir la existencia de tres aspectos diferentes en las relaciones causales dentro del sistema filosófico de Peirce. En primer lugar, la acción fortuita del azar, por definición, no está regida por ninguna ley ni es producida por la acción de ninguna causa exterior. Se trata de un continuo indiferenciado de posibilidades inherentes al universo, y al igual que en la descripción fenomenológica de la categoría de primeridad, se trata más bien de un elemento lógico necesario para dar cuenta, en este caso, de la posibilidad de variedad y novedad en el universo. Peirce denomina *tiquismo* a la presencia del azar absoluto y la espontaneidad en la evolución del universo (*EP* I, 312, [1892]).

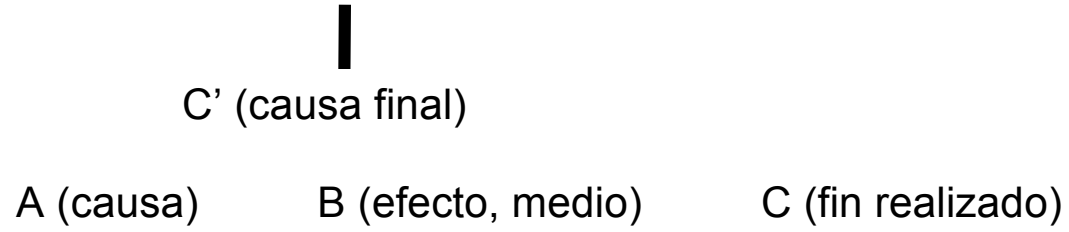
El aspecto de segundidad en esta dinámica cosmológica evolutiva, denominado *anancasmo,* es entendido por Peirce (*EP* 2, 120, [1902]) como una compulsión a producir un cambio de forma determinada por una ley, entendida en este caso como una fuerza operativa o actuante en un momento y lugar concretos, sin ningún tipo de consideración por el resultado de tal actividad. Este tipo de causalidad también es referida con el nombre de causalidad eficiente, y se trata, como indican Hulswit (1996, 188-189) y Pons (2013, 221-222), de una compulsión ciega, una relación diádica entre dos eventos o hechos concretos.

Por último, el aspecto de la terceridad, denominado *agapismo*, alude a un tipo de causalidad alternativa al determinismo. Como señalan diversos intérpretes[5] Peirce quiere hacer referencia con su noción de causa final a una tendencia hacia la consecución de resultados de un determinado tipo. Se trata de una posibilidad general susceptible de realizarse en un futuro, sin que quede determinada la manera particular o concreta en la que el resultado se realizará. En este sentido, los procesos regidos por la causalidad final son procesos teleológicos, o *finious*, como los denomina Peirce, y por tal motivo, irreversibles. De hecho, estas tendencias hacia un fin constriñen la ocurrencia de eventos concretos de causalidad eficiente, valiéndose de ellos como un medio, al punto que, de verse obstruido algún encadenamiento concreto de hechos, se arribará al mismo tipo de resultado por otros medios, mediante una línea de causalidad eficiente parcial o completamente independiente (*EP* 2, 120, [1902]).

Sin embargo, como indica Hulswit (1996, 190-191), debe quedar claro que la causalidad eficiente y la causalidad final no representan distintos tipos de causa que puedan operar cada una en diferentes situaciones. Se trata de dos aspectos o componentes presentes en cada relación causal que se produzca en el universo. Las relaciones entre estos conceptos podrían representarse con el siguiente esquema[6]:

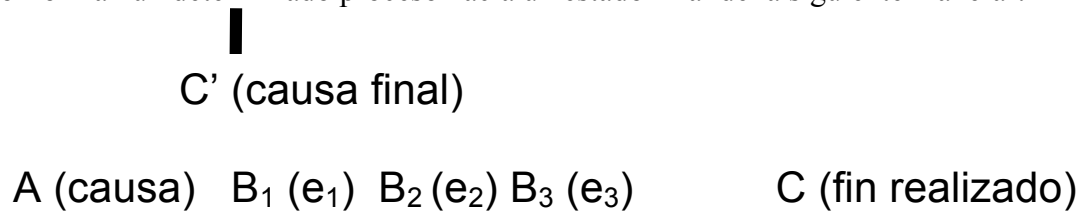
[5] Por ejemplo: Burks 1988, 348-349; Hulswit 1996, 183-188; Liszka 1996, 104-106; McNabb 2018, 256-263; Pons 2013, 220-223; Short 1981, 369-370; 1983, 313-314; 2002, 337; 2007, 117, 136-139; Wang 2005, 613.

[6] Hulswit (1996, 189).



Así, para percatarnos del carácter genuinamente triádico de los hechos causales, debemos considerar que la relación causal entre A y B está mediada por C’ en tanto que tendencia, o posibilidad concreta susceptible de realizarse. Debe remarcarse que C’ es distinto de C, el estado final concreto alcanzado por el proceso. El primero es un tipo, un general, mientras que el segundo es un particular. De este modo, la ley de la gravedad a la que se sujeta la caída libre de los cuerpos se distingue de cada uno de los hechos particulares que la instancian, concibiéndose como una causa final que obliga a las cosas a acercarse hacia el centro de la tierra (McNabb 2018, 87; Pons 2013, 224).

Además, siguiendo a Pons (2013, 223-224), podríamos esquematizar la mediación de C’ en tanto que causa final respecto a cada una de las diferentes etapas de la sucesión de hechos causales que conforman un determinado proceso hacia un estado final de la siguiente manera[7]:



Hulswit (1996, 190-191) indica acertadamente que las explicaciones mecánicas y las explicaciones teleológicas sirven en realidad a diferentes objetivos. Las primeras destacan la ocurrencia de un evento concreto en base a determinados acontecimientos previos y la acción de una serie de leyes de la naturaleza. En cambio, las segundas se interesan por la determinación de un principio general que explique por qué en determinados tipos de procesos se generan ciertas tendencias. En otras palabras, todo proceso en la naturaleza presenta aspectos mecánicos y teleológicos (Pons 2013, 227). Así, cuando se trata de indagar, por ejemplo, por qué entre dos objetos con masa se produce una fuerza de atracción, se concibe la ley de la gravedad como una causa final. Peirce explica esta relación de complementariedad entre la causalidad eficiente y la causalidad final estableciendo una analogía entre ellas y la relación entre una corte judicial y el sheriff. Sin el respaldo del sheriff, la corte es totalmente inoperante, ya que no posee por sí misma poder para imponer sus determinaciones, y a su vez, el ejercicio de la fuerza por parte del sheriff sin ningún tipo de direccionamiento que le otorgue algún grado de regularidad, conduciría a una situación insostenible e inimaginable (*EP* 2, 120-121, 124, [1902]).

De este modo, dado que cualquier acontecimiento en el universo contiene una cuota de azar (*EP* I, 296, [1891], 310, [1892]), estrictamente hablando su desenvolvimiento hacia un determinado tipo de estado queda circunscripto por la acción de leyes de tipo estadístico (Short 2007, 127). En este marco, las leyes deterministas son concebidas por Peirce como un caso de terceridad

[7] El esquema de Pons (2013, 224) fue levemente modificado para evitar la caracterización de las relaciones triádicas apelando a la figura de un triángulo.

degenerada[8], un caso límite donde la probabilidad de desviaciones es mínima, casi nula (Hulswit 1996, 193; Pons 2013, 227).

Por tal motivo, para ilustrar el direccionamiento de un proceso hacia un tipo de estado dentro de los límites signados por leyes estadísticas, Peirce apelará a fenómenos donde aún exista cierta plasticidad, donde la presencia de desviaciones sea, al menos, relativamente frecuente. Así, utiliza como ejemplo la tendencia hacia una distribución homogénea de la temperatura explicada por la teoría cinética de los gases. Como indica Short (1981, 372; 1983, 312-313; 2007, 119-122), en este caso la segunda ley de la termodinámica nos permite predecir un crecimiento de la entropía en sistemas aislados sin que sea necesario determinar las interacciones moleculares específicas que acontecen. De hecho, tales interacciones obedecen al azar. Por lo tanto, la explicación de este hecho se abstrae de las condiciones concretas del sistema, limitándose a circunscribirlo dentro de un conjunto de fenómenos de cierto tipo, por lo que el conocimiento de los detalles es innecesario, ya que condiciones iniciales y pasos intermedios diferentes conducen al mismo punto.

Ahora bien, la existencia de tendencias en la naturaleza también puede constatarse, para Peirce, apelando a la teoría de la selección natural de Darwin. Este caso es diferente al anterior, en el que se observa claramente una tendencia hacia un estado de uniformidad global. Según Short (2007, 129-133), en torno a la evolución orgánica debemos distinguir tres tipos de explanandum:

1. la existencia de alguna adaptación particular, S.
2. el hecho de que haya selección de un tipo de rasgo o característica, T.
3. una tendencia a lo largo y ancho de la biósfera a generar nuevas adaptaciones.

Respecto al primer punto, la existencia de algún rasgo adaptativo particular se explica mayormente por mutaciones a nivel genotípico ocurridas al azar, que son conservadas porque producen efectos de un cierto tipo, T. Es decir, ciertas mutaciones ejemplifican un tipo de característica que confiere alguna ventaja adaptativa mejor de lo que lo hacen otras, sus competidoras, y por tal motivo se dice que fueron seleccionadas. Debe remarcarse que no es necesario que se ejemplifique el tipo de característica de la mejor forma posible para ser conservado, sino que simplemente debe conferir una ventaja respecto a sus competidores actualmente existentes en el pool génico de la población.

Ahora bien, el segundo punto de la lista se enfoca en especificar por qué un determinado tipo de característica, T, resulta adaptativo dadas las características de una población y las características de su hábitat. Habitualmente, los biólogos se valen de la expresión "presiones selectivas" para aludir a este aspecto. Por ejemplo, entre ciertas poblaciones de animales ante circunstancias ambientales signadas por la relación predador/presa, puede verse favorecida cualquier modificación que mejore la agudeza visual. De hecho, líneas independientes de la evolución animal retuvieron ciertas mutaciones específicas que producen estructuras anatómicas de lentes ajustables según la distancia que favorecen, en cada caso, a un aumento de la agudeza visual. Así, el amplio abanico de estructuras oculares concretas existentes en los vertebrados es el resultado de procesos de selección en paralelo de un tipo de rasgo T.

Por último, la aparición de nuevas adaptaciones es simplemente un corolario de la variabilidad de los caracteres heredables. Dado que las condiciones ambientales varían con el paso del tiempo, es esperable que se produzcan sucesivamente procesos selectivos en torno a aquellos rasgos de tipo T que confieran alguna ventaja adaptativa. De hecho, el biólogo y estadista R. A. Fisher (1930, 35-36) estableció como un teorema fundamental de la teoría de la evolución por selección natural que a mayor variabilidad genética en una población dada durante cierto tiempo, los organismos desarrollarán mejores adaptaciones al medio durante ese período de tiempo. Fisher,

[8] Peirce adopta el término "degenerado" en su sentido geométrico, donde se afirma de ciertos casos límites en la intersección de un plano con un cono. Por ejemplo, una circunferencia es la cónica que se obtiene por el corte de un cono por un plano paralelo a la base del mismo. Si el plano corta al cono justo en el vértice, la intersección del plano y el cono se reduce a un punto, por lo que ese punto se puede considerar como una circunferencia degenerada (Pons 2013, 97-98).

al igual que Peirce 53 años atrás, reconoció que tanto la teoría cinética de los gases como la teoría de la selección natural de Darwin detectan la emergencia de un patrón en una población o agregado.

Estos ejemplos nos permiten establecer, siguiendo a Hulswit (1996, 198), que para Peirce la noción de causa final admite diversos grados de generalidad, y que aquellas que se aplican a un conjunto de procesos más generales acotan el posible desenvolvimiento de procesos menos generales. En otras palabras, existen causas finales subordinadas a otras causas finales más generales. Así, la doctrina del agapismo implica una visión teleológica del cosmos, pero no hacia un *telos* predeterminado, ya que la presencia del azar suscita la posibilidad de un proceso evolutivo creativo y dinámico ante la necesidad de adaptarse y responder a la espontaneidad (*EP* I, 307-308, [1892]; Pons 2013, 236; McNabb 2018, 256). Ahora bien, la particularidad de la posición de Peirce radica en que la ocurrencia de variaciones fortuitas puede dar lugar incluso a la emergencia de nuevos fines, y es por tal motivo que caracteriza a su versión de la noción de teleología como una teleología evolutiva o del desarrollo (*developmental teleology*) (*EP* I, 331, [1892])). De este modo, la tendencia hacia la generación de hábitos constituye la dinámica operativa y la estructura inteligible del universo, y a su vez, el crecimiento de la terceridad es posible porque la primeridad nunca queda completamente superada (McNabb 2018, 259)[9].

2. Observaciones finales

En este trabajo he tratado de demostrar que la versión de causalidad final elaborada por Peirce representa una alternativa digna de consideración en las discusiones de biología teórica actuales en torno a la noción de teleología. Resta clarificar de qué manera es capaz de afrontar aquellas dificultades comúnmente atribuidas a los enunciados teleológicos señaladas por Mayr (1974).

Respecto al primer punto, por ejemplo Ayala (1970, 11) considera la posibilidad de atribuirle un carácter teleológico a la evolución orgánica, en el sentido de que siempre habrá un direccionamiento hacia la producción de códigos de información genética que confieran a sus portadores alguna ventaja adaptativa respecto a sus pares de una misma población en un ambiente determinado. Frente a afirmaciones de este tipo, muchos filósofos de la biología, especialmente a partir de las reservas de Mayr (1976, 96), consideran que la alusión a conceptos tan generales como la "supervivencia de los más aptos" o el "éxito reproductivo" a la hora de precisar el significado de los enunciados teleológicos resulta confusa, y por ende, inadmisible.

El recelo de Mayr a atribuirle un carácter teleológico a la evolución se debe, como acertadamente señala Hulswit (1996, 202), a una concepción de causalidad restringida a eventos físicos concretos, lo que en términos de las categorías de Peirce alude a la noción de Segundidad. Esta restricción impide apreciar que la selección de adaptaciones en el mundo vivo representa un patrón, una tendencia estadística que emerge de una sucesión de eventos físicos concretos. Así, aunque la aparición de adaptaciones en la naturaleza posea un carácter regular, no sería posible ni necesario establecer un mecanismo que lleve a cabo la selección y nos permita predecir a priori la aparición concreta de determinadas adaptaciones. De todos modos, se trata de un fenómeno esperable, cualesquiera que sean los factores específicos que hayan concurrido en un proceso selectivo en particular (*EP* I, 111, [1877], 289, [1891]; Short 2007, 133). Por otro lado, esta restricción impide a su vez la consideración de ciertos tipos de rasgos más bien abstractos como tendencias susceptibles de realizarse dadas ciertas circunstancias, lo que conduce a una interpretación de la evolución como un proceso ciego, no dirigido. Por tal motivo, la presencia de estructuras oculares análogas en los vertebrados producto del azar aparece, desde esta perspectiva, como una maravillosa coincidencia (Short 2002, 337).

En torno al segundo punto, la propuesta de Peirce admite el carácter novedoso de los fenómenos de la vida, y afirma simultáneamente su continuidad con los dominios de la física y la

[9] Según McNabb (2004, 17), en la teoría del caos, definida como el estudio cualitativo de la conducta periódica e inestable en sistemas dinámicos deterministas y no-lineales, la noción de atractor extraño resulta afín a la relación entre las nociones de ley y espontaneidad en la metafísica de Peirce.

química (Wang 2005, 619). Una vez aparecida la vida producto de paulatinas variaciones fortuitas, las regularidades químicas y físicas constriñen el posible desenvolvimiento de los procesos biológicos. Por otro lado, las características de los organismos vivos y sus interacciones con la materia inorgánica crean las condiciones para que se dispare un proceso de selección de rasgos que favorezcan la adaptación al medio.

En tercer lugar, la acusación de que la noción de causa final implica la admisión de un tipo de causalidad hacia atrás no es aplicable a Peirce, y ni siquiera a Aristóteles (Hulswit 1996, 183-184; Pons 2013, 219; Short 1981, 369-370; 2002, 327; 2007, 104). Ninguno de estos autores entiende por causa final una suerte de hecho concreto aún no realizado que, desde el futuro, ejerce algún tipo de influencia de alguna manera.

Por último, Peirce estaría dispuesto a admitir la imputación de antropomorfismo, pero en el marco de su filosofía no se trataría de un procedimiento objetable, porque se considera que todos los conceptos científicos, como los de causa, acción, fuerza, selección, etc., se originan estableciendo analogías a partir de nuestra experiencia cotidiana (*EP* 2, 152, [1903]; Hulswit 1996, 184; Pons 2013, 218).

De este modo, espero haber mostrado que la noción de causa final de Peirce como una tendencia susceptible de realzarse en un futuro resulta atractiva para las discusiones en biología teórica respecto al carácter teleológico de los organismos vivos y la evolución orgánica, ya que resuelve, o al menos es capaz de afrontar, las diversas críticas que generan reservas en muchos filósofos de la biología y biólogos ante los enunciados y explicaciones teleológicas. Por otro lado, su teoría metafísica puede contribuir además a despejar algunas de las dificultades conceptuales que se han presentado en los principales focos de controversia en el campo de la filosofía de la biología, como ser la noción de causalidad, los tipos de explicación científica utilizados en biología, el carácter de la selección natural, el rol del azar, y el problema de la reducción y la emergencia.

Bibliografía

Allen, C. & Neal, J. (2019), "Teleological notions in biology", *Stanford Enciclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/teleology-biology/>.

Ariew, André (2007), "Teleology", *The Cambridge Companion to Philosophy of Biology*, Ruse, M., Hull, D. (comp.), Cambridge University Press, New York.

Ayala, F. (1970), "Teleological explanations in evolutionary biology", *Philosophy of Science,* vol. 37, n. 1, 1-15.

Barahona, A., Martínez, S. (1998), "Teleología y biología", *Historia y explicación en biología*, Martínez, S., Barahona, A. (comps.), Ed. Fondo de Cultura Económica, D.F., México, 419-430.

Burks, A. (1988), "Teleology and logical mechanism", *Synthese*, vol. 76, 333-370, Kluwer Academic Publishers.

Caponi, G. (2013), "Teleología naturalizada", *Theoria*, n. 76, 97-114.

Fisher, R. A, (1930), *The genetical theory of natural selection*, Oxford University Press, Great Britain.

Hulswit, H. (1996), "A Peircean critique of Ernst Mayr's theory", *Transactions to the Charles S. Peirce Society*, vol. 32, n. 2, 182-214.

Liszka, J. (1996), *A general introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, Indiana University Press.

Mayr, E. (1974), "Teleological and teleonomic, a new analysis", *Boston studies in the Philosophy of Science*, R. Cohen, M. Wartofsky (eds.), Reidel Publishing Company, 133-159.

McNabb Costa, D. (2004), "Peirce y la teoría del caos", *Actas de la I Jornadas del Grupos de Estudios Peirceanos en Argentina*, <http://www.unav.es/gep/JornadasPeirceArgentina.html>

—— (2018), *Hombre, signo y cosmos. La filosofía de Charles S. Peirce*, Fondo de Cultura Económica, D.F. México.

——Peirce, Charles Sanders (1992), *The Essential Peirce*, Vol. 1, Indiana University Press, Bloomington, Peirce Edition Project.

——(1998), *The Essential Peirce*, vol. 2, Indiana University Press, Bloomington, Peirce Edition Project.

Pons Doménech, J. (2013), *Las leyes de la naturaleza en el pensamiento de C. S. Peirce*, Disertación para el doctorado, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. <http://www.unav.es/gep/TesisDoctorales.html

Short, T. L. (1981), "Peirce's concept of final causation", *Transactions to the Charles S. Peirce Society*, vol. 17, n. 4, 369-382.

——(1983), "Teleology in nature", *American Philosophical Quarterly*, vol. 20, n. 4, 311-320.

—— (2002), "Darwin's concept of final cause: neither new nor trivial", *Biology and Philosophy*, vol. 17, 323-340, Kluwer Academic Publishers.

——(2007), *Peirce's theory of signs*, Cambridge University Press, New York.

Wang, H. (2005), "Rethinking the validity and significance of final causation: from Aristotelian to Peircean teleology", *Transactions to the Charles S. Peirce Society*, vol. 41, n. 3, 603-625.

Intersticios Semióticos; lo posible como modo de ser. Herramientas para la investigación en arte

Roberto Fajardo
(Univ. Nacional de Panamá)
fajard_59@hotmail.com

> "Una época histórica dominada por las metáforas oculares griegas puede dar paso a otras en las que el vocabulario filosófico que incorpore estas metáforas parezca tan extraño como el vocabulario animista de los tiempos preclásicos". *Richard Rorty*[1]

El dilema

¿Cuál es el aparato conceptual capaz de abordar la complejidad del arte en la contemporaneidad?

La obra de arte como objeto cognitivo

Lo primero que el artista de hoy descubre en términos de su práctica artística es la condición de la obra de arte contemporánea como objeto cognitivo. La aplicación del método científico al amplio desarrollo de las ciencias sociales que se consolidan en el siglo XIX y XX y, el advenimiento del giro lingüístico ha modificado los parámetros o paradigmas con los cuales se aborda el arte, ya que la propia naturaleza de este, se amplía en un proceso evolutivo no previsto y no predecible.

Desde la perspectiva del claustro universitario, los cambios devienen como exigencia por lo que ha sido pautado desde el acuerdo de Bolonia[2], que designa un nuevo papel al arte en el ámbito de la estructura académica universitaria[3]. La necesidad de homologar títulos al nivel de las universidades europeas, establecer criterios de evaluación compartidos e instituir el paradigma de la "investigación" como norte de la acción académica, terminan por alterar el "estatus" de la práctica del arte. Estamos finalmente ante el abandono concreto de los criterios paradigmáticos del siglo XIX e inicios del XX.

¿Qué es lo que hace un artista?

En todo caso, lo que hace un artista no es nunca una operación predecible a través de un sistema o método que garantice su resultado. El artista acostumbrado a trabajar con procesos no exclusivamente lógicos, ahora desde la academia, se ve en la necesidad de abordar una reflexión sistemática de su operación en términos de conocimiento e investigación, sin que esto necesariamente sea contrario a su poder creador o particular práctica. Desde la perspectiva académica, parecería que la respuesta a las preguntas formuladas debe iniciar por una revisión de algunos presupuestos teóricos y prácticos en la búsqueda de posibles respuestas o alternativas.

---

[1] R. Rorty. 2010. p. 10.

[2] En 1999 se firma el acuerdo de Bolonia, mediante el cual los ministros de educación de diversos países de Europa inician una reforma de los estudios universitarios que tienen el propósito de homologación de títulos y el establecer criterios de validación a las diversas áreas que integran los estudios universitarios valorizando el aspecto de la investigación.

[3] A seguir usaremos el concepto "academia" para referirnos al arte y su contexto universitario.

La fractura instauradora.

Creemos que hay un punto de inflexión o partida, desde donde el artista puede abordar e iniciar esta reflexión; se trata del modelo epistémico fundante: la "Teoría de las Ideas" de Platón. Como ya sabemos, esta teoría se formula como un modo de resolver una antigua imposibilidad filosófica que consistía en conciliar los conceptos de multiplicidad y unidad, tan caros a los temas desarrollados por los presocráticos.

La cuestión fundamental es la diferenciación entre "ser" y "ente". Para nuestros efectos, entenderemos el "ser" en función de su naturaleza transcendental como aquello que lo es todo y el "ente" como una existencia concreta del ser. Como vemos, el paradigma de lo universal en oposición a lo particular ya está presente desde el inicio. El ser, de este modo, indica una unidad implícita y el ente una multiplicidad de las cosas. Sucede que Platón remite la naturaleza de esta unidad al mundo de las ideas y la naturaleza de la multiplicidad al mundo de la percepción y los sentidos. Es así como se establece una fractura (pecado original), en el modo como se entenderá el conocimiento en el posterior desarrollo de nuestra civilización occidental.

Platón denomina "Doxa" (opinión) al mundo de la realidad aparente, el mundo sensible, y denomina "Nous" (pensamiento) al mundo de la verdadera realidad. Se establece una cisión entre la percepción (sensación/sensibilidad) y el pensamiento (abstracción) en la medida en que se revela la capacidad de abstraer como un conocimiento diferenciado del conocimiento sensitivo y la idea como método y condición del pensamiento.

"Por lo tanto se remite la cuestión del arte a su nada, y nos podemos preguntar entonces como Platón y el platonismo pudieron "fundar" la actividad artística (que por lo menos en Occidente se le atribuye) a partir de dichas premisas, algo más que desalentadoras. (Cauquelin, 2012;19)

¿Podríamos arriesgarnos a entender la historia de la tradición del pensamiento occidental como una historia de la tensión entre esta instauración del silogismo, por un lado y, el mundo de la sensibilidad y las sensaciones, por el otro?

Nos parece que esta es la piedra angular que define el carácter y devenir del arte en nuestra civilización.

Arte

Asistimos a un momento histórico interesante; en el mundo académico, filosófico, artístico o intelectual nunca fue tan difícil definir, identificar o describir aquello que llamamos arte. Nunca el público, el observador, el espectador o el participante tuvieron tanta dificultad de aproximarse y entender lo que la sociedad posmoderna denomina arte. Nunca fue tan difícil aplicar a la producción artística actual, criterios o referencias axiológicas aceptablemente compartidas. Nunca fue tan difícil para el artista contextualizar su obra de manera teorética-cognitiva.

A pesar de estas "dificultades contemporáneas", en realidad, la mencionada tensión entre sensibilidad y razón siempre ha sido un asunto presente y de cierta complejidad a través de toda la historia de lo que denominamos arte. Por ejemplo, sabemos con Tatarkiewicz que en la antigüedad el arte se refería básicamente a la habilidad para producir objetos y no a la concepción moderna que implica el concepto de creatividad.

"La actitud de los antiguos hacia el arte puede expresarse de un modo más completo, así: el arte no contiene ningún tipo de creatividad; es más, sería algo perjudicial que así fuese. La creatividad en el arte no es solo imposible, sino indeseable, ya que el arte es una destreza, es decir, la destreza para fabricar ciertas cosas, y esta destreza presupone un conocimiento de las normas y la capacidad para aplicarlas: quien las conoce y sabe aplicarlas es un artista." (Tatarkiewicz, 1997; 280)

Sin embargo, como sabemos, el arte del siglo XX se caracteriza por su creatividad. Se trata de un concepto reciente[4] que, en términos artísticos, es instrumentalmente posible gracias a una legión de otros conceptos que se fueron sumando a la historia del arte, tales como belleza, experiencia estética, genio, gusto, sentido estético y todo lo que se deriva de la Estética fundacional de Baumgartem en el siglo XVIII. Recordemos que la estética como disciplina filosófica ni siquiera es el producto de una preocupación genuinamente artística.

> Sólo si el ser no se piensa como fundamento y estabilidad de estructuras eternas, sino, al contrario, como darse, como acontecimiento, con todas las implicaciones que esto comporta (ante todo un debilitamiento de base, porque, como también dice Heidegger, el ser no es, sino que acaece) solo en estas condiciones, la experiencia estética como heterotopía, multiplicación de la ornamentación, des fundamento del mundo, tanto en el sentido de su situación sobre un trasfondo, como en el sentido de la desautorización global propia, adquiere significado y puede convertirse en el tema de una reflexión teórica radical. (Vattimo, 2001; 171)

Posmodernidad.

Si la tensión entre razón y sensibilidad se presenta como un trasfondo del desarrollo epistemológico y cultural de nuestra historia, evidenciando altas y bajas en diferentes épocas, pareciera que en nuestra "época contemporánea" ésta se hace más aguda en el sentido de establecerse cómo diferenciación explícita de la modernidad.

El término posmodernidad no goza de una unívoca aceptación, algunos autores, como por ejemplo Habermas, prefieren usar el término "modernidad tardía"[5]. Por una cuestión de comodidad operacional, en este texto adoptaremos el término "posmodernidad".

El concepto de posmodernidad lo propone por primera vez Jean Lyotard en su libro "La condición posmoderna"[6]. Se inicia aquí una serie de abordajes a través de nuevos paradigmas, de los cuales podemos destacar:

- El abandono del concepto de verdad y totalidad. Con el fracaso de la razón instrumental y de las grandes utopías, hay un giro hacia las cuestiones particulares y la subjetividad directa. El abandono de los grandes relatos trae consigo el fin de las utopías y la exploración de las "petitehistoires".
- La historia como sistema teleológico no se sustenta. La historia ha muerto.
- La puesta en duda del "deber", de las "éticas" y las normas aceptadas. Si no hay una verdad y la historia ha muerto como tal… ¿quién dice lo que es verdad y quién dicta las reglas?
- Subversión de la realidad y aceptación del simulacro, al no existir una diferencia entre verdad y existencia. La ficción supera la realidad.
- La estructura del lenguaje como estructura de la realidad. Quedamos supeditados a una estructura de la cual, al parecer, somos rehenes. El nihilismo se impone.
- Hay una nueva relación entre discurso y producción en las estéticas contemporáneas. Hay una transición del arte objetual hacia el arte conceptual.
- La deconstrucción del concepto de "autor".
- Las obras de arte como organización imaginaria del mundo. Ante la duda de todo conocimiento se apela a las figuras intersticiales.
- Aparentemente, lo posmoderno se opone a lo moderno.

---

[4] Sara Barrena nos dice que G. P. Guilford, psicólogo estadounidense, sería uno de los primeros en utilizar el concepto "creatividad" asociado a sus estudios sobre la inteligencia en la década de 1950. (Barrena: 2006; 113)

[5] Algunos autores contemporáneos como Anthony Giddens, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman y Scott Lash, insisten en que el posmodernismo es una especie de modernidad tardía.

[6] El libro se origina en un informe dirigido al Conseil des universités du Québec, un encargo del gobierno de Quebec a Lyotard y que pretende hacer un análisis del saber en las sociedades desarrolladas (en su momento).

Como sabemos, el trasfondo del advenimiento de la modernidad son las ideas que se desarrollan en la Ilustración. Estas ideas ya declaraban la fe en la posibilidad de construir un mundo mejor a través del desarrollo del conocimiento y aplicación de la razón. La modernidad apuesta por un progreso basado en el desarrollo científico y tecnológico; sin embargo, hoy sabemos que todo esto resultó en el colapso del racionalismo. Esto llevó a un cambio de actitud en el pensamiento.

"La puesta en juego de los conceptos de discontinuidad, de ruptura, de umbral, de límite, de serie, de transformación, plantea a todo análisis histórico, no solo cuestiones de procedimiento sino problemas teóricos" (Foucault, 2002. p. 33.)

El arte, en consecuencia, asumirá características anti modernas y anti esencialistas. Con el fin de las utopías deviene el fin de los grandes relatos del arte y su sustitución por las cosas cotidianas y obsolescentes, es decir la fragmentación y la visión individual y particular del mundo. No tardaría esto en subvertir la noción de lo "real" y producir una estética del "simulacro". La cuestión del "giro lingüístico" termina por deconstruir la realidad tal como la habíamos entendido y la somete a un nuevo juego con las estructuras del lenguaje como sistema generativo de sentido y significación. La Globalización trae consigo el multiculturalismo y la democracia plural del mercado. Particularmente con el aparecimiento de las formas culturales de masas se desarrolla un arte que ya no es intrínsicamente moderno, tales como el arte pop y la cultura del cine. Esto trae como consecuencia el progresivo desaparecimiento de la diferencia entre una cultura de élite y la cultura de masas.

El espacio intersticial

El posmodernismo ha llevado al extremo esta tensión entre razón y sensibilidad: pareciese que "aquello" de la sensibilidad quisiese invadir fatalmente el mundo de la razón.

Vale la pena observar que dichas características ya se veían venir en la producción cultural y literaria de la propia modernidad. Dos autores nos parecen representativos y predecesores de lo por venir. Georges Bataille (1897-1962) y Maurice Blanchot (1907-2003). Ambos tienen cosas en común además de que fueron amigos, literatos, críticos literarios y periodistas; participan activamente de la vida política y cultural de su tiempo y siembran las bases de lo que será el posmodernismo en cuanto camino y desarrollo. Bataille, por ejemplo, abandona el paradigma de la razón y opta por un abordaje de temas extremos, tales como la agonía y el éxtasis, el erotismo, la sexualidad, la muerte, la ironía, la fiesta, etc. La "heterología", que es un "saber" aproximado de lo "otro", debe decirse de alguna manera; es el espacio del intersticio.

El concepto de intersticio es acuñado por Foucault y desarrollado entre otros por Deleuze y Guattari. Dicho concepto en el diccionario de la lengua española refiere al espacio entre dos cuerpos o entre partes de un mismo cuerpo. Nos interesa un segundo sentido que tiene a ver con la idea de intervalo, como el espacio o distancia entre dos tiempos y dos lugares[7]. Aquí, proponemos una definición operacional/provisional que utilizaremos como una aproximación al fundamento del espacio conceptual que el arte explora en el posmodernismo:

Intersticio: espacio de tensión entre sentidos y significados que se originan en el paradigma de la razón instrumental. Representa la pugna dialéctica y existencial entre razón y sensibilidad y representa un mundo potencial de nuevas propuestas epistemológicas para el desarrollo de la poética y la estética. Dichas alternativas se presentan epistemológicamente como "figuras intersticiales" y constituyen un "espacio de saber"[8]. Ejemplos de estas figuras intersticiales son: entre, umbral, intervalo, límite, intermedio etc.

---

[7] *Diccionario de la lengua española*. 22 edición, Tomo II. 2001. Espasa. Madrid. p. 1294.

[8] Una de las primeras ocasiones en que se utiliza el concepto de intersticio en el sentido que nos interesa es la de Deleuze, cuando escribe como referencia al libro de Pierre FédidaL´Absense en *Le Monde* el 13 de octubre de 1978, la citación que sigue y que está contenida en su libro *Dos regímenes de locos*, 2008, p. 155.

> Y la gran novedad del libro de Fédida es la invención de toda clase de inter conceptos que señalan lo que está "entre" lo que no es ni "lo uno" ni "lo otro", sino que se encuentra en medio, es intermediario, mensajero, intermezzo: no ya la otra escena, sino el intervalo entre dos sesiones, con el tiempo y el espacio propio de lo intersubjetivo (Deleuze, 2008; 155).

La semiótica de Peirce

Charles Sanders Peirce (1839-1914) científico y filósofo norteamericano es el creador del pragmatismo y padre de la semiótica moderna. El elemento nuclear de su concepción es la noción de signo, como aquello que:

1. Puede ser interpretado por algún pensamiento,
2. Sustituye un objeto x y lo representa para ese pensamiento
3. Que es una cualidad que relaciona el objeto con este pensamiento.

Peirce entiende la lógica como el estudio del significado, del sentido, y así la considera como la ciencia de las condiciones necesarias para la consecución de la verdad, consciente de que tal consecución no puede realizarse solamente por inferencia deductiva. Para Peirce resultan fundamentales los datos aportados por la experiencia y la aportación de nuevas ideas, de manera que su abordaje admite ya de una manera científica; la creatividad. Este aspecto resulta particularmente interesante si recordamos que la concepción moderna de la creatividad se ejerce a partir de 1950. En la concepción de Peirce, el ser humano entendido como signo y ubicado en el *continuum*, esto es, como semiosis, está destinado a crecer, proponer y desarrollar significaciones. La significación (como interpretante) resulta en una representación que vincula el signo y su objeto; el individuo accede a su propia existencia y a la realidad del mundo por contrastes, es decir, por inferencias. Irónicamente, la experiencia contra la ignorancia y la experimentación con el "error" son las fuerzas motoras de la construcción del conocimiento. La condición del individuo como signo es la apertura, la disposición al crecimiento. En este sentido la creatividad es la capacidad de introducir nueva inteligibilidad en el universo. (Barrena: 2007; 55-57)

El desarrollo de las categorías cenopitagóricas de Peirce, su sistema de inferencias y su "teoría de la semiosis" nos permite identificar y aplicar un corpus teórico capaz de abordar los aspectos propios de la creatividad en el arte.

Estamos ante un modelo que ignora e invalida la diferencia entre razón y sensibilidad desde la perspectiva platónica. Sin abandonar la búsqueda de un sentido de verdad, trastoca el foco sobre la sustancia para un foco que se detiene en la comprensión de los sentidos y significados, como sistema de relaciones que tiene por base la experiencia fenomenológica y la abertura ontológica.

Conocido por sus posiciones anti cartesianas, anti nominalistas y en algunos aspectos anti kantianas, a pesar de que su trabajo se origina básicamente en el siglo XIX, algunos estudiosos, (entre ellos Darin McNabb) lo consideran un filósofo plenamente posmoderno en la medida en que su trabajo representa una efectiva ruptura con las ideas que le preceden[9].

La creación artística como proceso de semiosis

Como hemos visto, una de las consecuencias de los grandes cambios considerados en este texto sobre la cuestión modernidad/posmodernidad, es la toma de conciencia de que la utopía científica no da cuenta de la complejidad de la condición humana y, particularmente, de las cuestiones inmanentes del arte.

El artista encara la creación de la obra como posibilidad y alternativa de sentido y del hacer. De esta forma remite, aparentemente, a algo que está fuera del proceso, puesto que todavía la obra no existe. Sin embargo, al desearla, sabe que la obra ya está en él. Está por demás decir que

[9] Véase a este respecto la interesante presentación del libro de McNabb, *Hombre, signos y cosmos*, en la UNAM, realizada el 27 de febrero de 2019 <https://www.youtube.com/watch?v=ECrirxewSM0>

generalmente la materia prima inicial del artista refiere a su individualidad, a su vivencia, a su experiencia, al mundo de los sentimientos, sensaciones, pasiones y enunciaciones, lo que nada dice del alcance de su hacer en la terceridad.

Esta es la principal dificultad a la hora de un abordaje cognoscitivo de la creación artística y a la hora de establecer algún tipo de metodología de análisis o estudio.

Es aquí donde la "Teoría de la Semiosis" de Peirce resulta particularmente idónea para nuestro propósito. El proceso de "semiosis" implica un hacer, que no necesariamente define de antemano su propósito, pero que sí necesariamente materializa sus componentes; lo define. Se trata de un modelo dinámico capaz de recrearse continuamente. El concepto de "sinequismo[10]" peirceano permite el enlace de la experiencia "in situ" del artista con la articulación conceptual de la terceridad, además de su consideración en igualdad de condiciones. En la medida en que los componentes de la tríada semiótica establecen relaciones entre categorías dinámicas es posible visualizar los elementos propios de la creación artística: considerarlos en su proceso del hacer en cuanto se hacen y verificar y establecer los sentidos que se construyen.

Peirce insiste en que la realidad solo puede aprehenderse a través del signo, es decir, precisa ser semiotizada. Y esto solo es posible a través de la función tríadica de la semiosis, pero al generar un nuevo signo se crea un espacio donde se entrelaza con aquello que está fuera de ese proceso; paradójicamente, es en ese "intersticio" donde encontraremos la función del arte. El proceso semiótico fija una realidad del objeto, pero no la abarca en su totalidad, ni lo pretende ni lo desea; el arte sí. Es por esto que con respecto al arte y al referirse a los procesos lógicos parece necesario invertir los términos y considerarlos desde la realidad de la práctica artística. No se trata de un procedimiento novedoso, pues el propio Peirce obtiene su concepción de abducción en el ejercicio de invertir los términos del silogismo deductivo. (*CP* 2.619)

La inferencia abductiva.

Para Peirce todo proceso de significación es un proceso de inferencias. La inferencia abductiva es aquella que se inicia como una interpretación que tiene carácter de conjetura. El concepto de abducción debe ser comprendido en el ámbito de las tres formas de razonamiento lógico considerados por Peirce: deducción, inducción y abducción. Para Peirce el acto creativo debe entenderse como un rompimiento del hábito, esto es, un proceso que introduce un elemento nuevo e indeterminado en el comportamiento y que representa un cambio en el devenir de las cosas.

"La abducción es el proceso de formar una hipótesis explicativa. Es la única operación lógica que introduce alguna idea nueva; pues la inducción no hace más que determinar un valor y la deducción meramente desenvuelve las consecuencias necesarias de una hipótesis pura. La deducción demuestra que algo debe ser; la inducción muestra que algo es realmente operativo y la abducción simplemente sugiere que algo puede ser". (OFR, 2012.Tomo II; 283)

El concepto de abducción le permite al artista explorar las posibilidades que son habituales en su práctica como tal y, desde allí, elaborar una conceptualización que pueda traducir a la terceridad, algo de ese ámbito de la "indeterminación" que es el universo natural y original de todo acto creativo. Para el artista lo posible solo es posible porque lo puede extraer de lo imposible. De esta manera en la creación artística la hipótesis a plantear y a desarrollar la constituye la propia obra, es la única manera de explicar lo imposible como posible en el arte.

Para el artista, el arte en términos generales es la aspiración de…o, la fascinación ante un "hecho sorprendente". El artista pretende concretizar, objetivar la naturaleza de este "hecho sorprendente"; si la obra se concreta el "hecho sorprendente" deja de ser excepción, entonces no podemos dudar de la verdad de la obra. Lo sorprendente ahora es su carácter de arte. Si debemos intentar mirar desde un abordaje lógico el proceso creativo es necesario iniciar por considerar lo que expresa Peirce sobre la inferencia abductiva:

[10] Sinequismo. Término utilizado por Peirce para designar el principio de continuidad que actúa en todos los ámbitos de la realidad.

> Mucho antes de que yo clasificara por primera vez la abducción como una inferencia, los lógicos reconocían que la operación de adoptar una hipótesis explicativa (que es justamente lo que es la abducción) estaba sujeta a ciertas condiciones. A saber, la hipótesis no puede admitirse, ni siquiera como hipótesis, a menos que se suponga que explicaría los hechos o algunos de ellos. La forma de inferencia, por tantos es esta:
>
> Se observa un hecho sorprendente C
> Pero si A fuera verdadero, C no sería excepcional.
> Por lo tanto, hay razón para sospechar que A es verdadero. (OFR, 2012. Tomo II; 298)

Falibilidad y creación artística

Es un hecho conocido que el artista aprende por la experimentación, por el ensayo; por error y acierto. Si invertimos la concepción de la lógica o la ciencia relativa a la cuestión verdad/error, veremos que, en el campo del arte, el "error" es la condición que posibilita la práctica de la creación. La obra no nace de la constatación de una verdad como tal, la obra nace de una interrogación, de una necesidad, de una admiración (falta). El *continuum* peirceano es el orden fenomenológico y existencial que permite la acción y la intención capaces de "intuir" la obra y, esta debe establecerse por determinación de tentativas de aproximación y construcción. Resulta necesario que la obra surja de ese *continuum* y ese legítimo surgimiento requiere de una cierta disposición en la primeridad, que desde la tradición lógica clásica puede ser comprendida como un inaceptable "error", desde la dialéctica doxa/episteme instaurada por Platón.

"El principio de continuidad es la idea de falibilismo objetivada. Pues falibilismo es la doctrina según la cual nuestro conocimiento no es nunca absoluto, sino que siempre nada como si estuviera en un continuo de incertidumbre e indeterminación". (*CP* 1.171)

Es nadando en la indeterminación donde el artista inicia la determinación de su obra. Uno de los grandes aportes de Peirce es precisamente la inclusión de la dimensión "indeterminación" en el pensamiento científico, filosófico y semiótico. De este modo tiende un puente entre los componentes de esa dialéctica platónica que nos ha gobernado durante tanto tiempo. Es obvio que desde la perspectiva del arte, la primeridad es la categoría central de su génesis, sin que esto de manera alguna reste importancia a su existencia material y sobre todo a su discurso estético y artístico. Recordemos que una vez que la obra tiene plena existencia es un objeto pleno de la terceridad. Debe entenderse que para el artista la primeridad representa una experiencia real y central, no se trata de una abstracción intelectual y sí de un universo de pasiones y enunciaciones, de imaginación y posibilidades, una dimensión para la cual, ahora, la contemporaneidad exige un abordaje cognoscitivo.

"Nosotros podemos tomar el signo en un sentido tan amplio que su interpretante no sea un pensamiento y sí una acción o experiencia, o podemos todavía ampliar su significado para que su interpretante sea una cualidad de sentimiento". (*CP* 8.332)

Experiencia colateral

Como sabemos, para Peirce la semiosis es una operación que involucra tres elementos: el signo (representamen), el objeto y el interpretante. Para Peirce todos los contenidos mentales son signos y, por lo tanto, en términos de conocimiento no habría nada fuera del signo. "No tenemos ningún poder de pensamiento sin signos" (*CP* 5.206). Sin embargo, si el objeto inmediato es ya signo…el objeto dinámico estaría todavía fuera de él. Si bien esto en términos disciplinarios es una verdad que garantiza la coherencia del sistema y un axioma necesario, Peirce reconoce que hay cosas fuera del signo. Puesto que la semiosis es una operación que exige y determina características que, desde la perspectiva semiótica y como sistema, debe mostrar una coherencia y validez científica, sería natural suponer que haya una dimensión "no semiótica" de la cual resulta la "semiótica", ya que todo conocimiento se ubica en un *continuum* que extrae su realidad de la

indeterminación. Pero sería legítimo establecer que una vez que el signo existe como tal, es la base y el límite de todo conocimiento.

Este es otro de los grandes aportes de Peirce: en su capacidad de genio arquitectónico como lo ha sido Platón, Aristóteles o Kant, su perspectiva prevé la realidad de la existencia de elementos no semióticos y tiene la visión de no colocarlos contrarios al desarrollo del sistema y sí incorporados como componentes del mismo. En este sentido, Peirce ha actuado como un artista. Encontramos, por ejemplo, en su teoría del Tijismo (azar), Sinejismo (*continuum* y crecimiento) y Agapismo (amor creativo) los fundamentos que justifican la existencia ultra semiótica de la realidad; al fin y al cabo, el signo abre hacia un conocimiento que siempre exige una inferencia anterior. ¿Cuál es la inferencia primera y a dónde se dirige la apertura?

"Con observación colateral no quiero decir intimidad con el sistema de signos. Lo que así es inferido no es colateral. Por el contrario, constituye el pre requisito para conseguir cualquier idea significada de signo. Por observación colateral, me refiero a la intimidad previa con aquello que el signo denota" (*CP* 8.179)

El azar admite la obra del artista como pesca en la dimensión de la indeterminación; el *continuum* admite su relación isomórfica con la realidad y todas las cotidianidades de la vida humana, y el amor creativo confirma su carácter de búsqueda del "summum bonum".

Es este espacio intersticial que alimenta el arte, no porque así debe ser, de un modo determinista, y sí porque es el requerimiento de un proceso evolutivo, de un proceso de crecimiento que es captado en su etapa presente.

Posmodernidad y "pensamiento débil".

Gianni Vattimo (1936) es un filósofo y profesor de estética de la Universidad de Turín, considerado uno de los principales teóricos del posmodernismo. Ha introducido el concepto "pensamiento débil" como un concepto clave para la posmodernidad. Para Vattimo, el pensamiento fuerte refiere a las estructuras bien armadas del pensamiento occidental en sus concepciones unívocas de un pensamiento cerrado; sin embargo, el "pensamiento débil": "No es un pensamiento de la debilidad, sino del debilitamiento: el reconocimiento de una línea de disolución en la historia de la ontología"[11]

La posmodernidad es el espacio de los intersticios, de la búsqueda del pensamiento que se opone a la dictadura rectora de la razón desarrollada bajo el signo de su oposición a la sensibilidad. Por eso, en términos del arte, es el ademán que busca habitar el espacio que separa sensibilidad y razón, tarea que en el contexto de esta signa es siempre liberación.

"El lugar del arte se diluye en los lugares del arte. No hay ya un lugar para él desde el cual se proyecte la utopía (no lugar). Pasamos entonces de la utopía a la Heterotopía…" (Oliveras: 2007; 326)

Epílogo

Aplicada sobre el arte, la máxima pragmática nos reserva algunas consideraciones agradablemente inesperadas; muy útiles y operativas. La obra de arte siempre implica una repercusión práctica, sea en su hacer, sea en su producto. En términos de la razón, no es previamente establecida por una concepción fuerte o definida; por el contrario, es una concepción fuerte de naturaleza colateral, pero no exclusivamente como razón. Si la concepción de sus efectos constituye la totalidad de la concepción de la obra de arte, resulta necesario un per curso, un proceso que nos revele sus efectos como totalidad y como concepción.

[11] Tomado de (Oliveras: 2007; 126) que refiere a una entrevista a Vattimo por parte de T. Otañe, publicada en *Anthropos* n. 10 (1998), p. 153.

> Considérese que efectos, que pudieran concebiblemente tener repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos constituye la totalidad de nuestra concepción del objeto. (OFR, 2012. Tomo II; 195)

Pero si en la posmodernidad la heterotopía es el discurso de los intersticios hechos verdad, en el discurso pragmático de Peirce la verdad es el producto de la convergencia y correspondencia de los procesos y creencias que constituyen los actos de semiosis del individuo hecho colectividad, es decir, de una concepción evolucionista que como proceso construye la verdad para esa semiosis. Desde el individuo a lo colectivo y viceversa.

Esta es su principal importancia para los procesos de creación desde las esferas poéticas del arte, la posibilidad de encarnar aquello que no es del concepto ni de la razón; como concepto y razón. Eterna disputa. Además, es la tarea que se propone el arte en el posmodernismo, habitar los intersticios y eliminar las diferencias.

Toda forma, acto, gesto e idea en arte es necesariamente interpretado por un pensamiento, es una representación para ese o cualquier otro pensamiento y siempre parte de una cualidad que le da sustancia y sentido. La cualidad es su punto de partida como emergencia necesaria, la presencia es su modo de existir y la representación es su modo de significación.

Así, el punto de partida para la investigación, desde el proceso creativo del artista, se puede proponer como apertura hacia una pragmática del proceso artístico y creativo que apunte (en el actual estado del arte y posiblemente de manera temporal) a un aspecto específicamente metodológico y disciplinario, que se concentre sobre el significado, su proceso de significación y su uso en toda clase de contextos, por inversión de procedimientos y acciones abductivas, sin que deje de considerar el pragmatismo en su condición de metateoría del razonamiento humano (Parret. 1983; 136)

Los conceptos desarrollados por Peirce y expuestos de manera muy breve en este texto representan herramientas de trabajo valiosísimas para la producción de conocimiento en arte, considerando de manera integrada lo que no es colateral y lo que es colateral al signo.

> La semiótica como paradigma sostiene que la realidad y el lugar que ocupan los hombres en ella, deberían investigarse revaluando la opacidad de los procesos intermediarios de la significación. (Parret. 1983;19)

Referencias.

Barrena, Sara. 2006. “La Creatividad en Charles S. Peirce”. *Anthropos*. no. 212. Anthropos editorial. Barcelona.

——2007. *La Razón Creativa*. Ediciones Rialp. Madrid.

Cauquelin, Anne. 2012. *Las Teorías del Arte*. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires.

Deleuze, Gilles. 2008. *Dos Regímenes de loco*. Pretexto. España.

Foucault, Michel. 2002. *La arqueología del saber*. Siglo XXI. Buenos Aires.

Marchan Fíz, Simón. 2001. *Del arte objetual al arte del concepto*. Akal. Madrid.

McNabb, Darin. 2018. *Hombre, signo y cosmos. La filosofía de Charles S. Peirce*. Fondo de Cultura Económica. México.

Murdoch, Iris**.** 2016. *El fuego y el sol*. Siruela. Madrid.

Oliveras, Elena. 2007. *Estética*. Emecé. Buenos Aires.

Rorty Richard. 2010. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra. Madrid.

Pareyson, Luigi. 1984. *Os problemas da estética*. Martin Fontes. São Paulo.

Parret, Herman. 1983. *Semiótica y pragmática*. Edicial S.A. Buenos Aires.

Peirce, Charles. S. 1931/1965. *Collected Papers*. (*CP*) Edited by Hartshorne, Weiss and Burks. Cambridge. The Belknap Press of Harvard University Press.

——2000. *Semiótica*. Editora Perspectiva. São Paulo.

——2012. *Obra filosófica reunida*. (OFR) Tomo I y II. Fondo de Cultura Económica. México.

Santaella, Lucia. 2004. *O método anticartesiano de C. S. Peirce*. Editora Unesp. São Paulo.

Saussure, Ferdinand de. 1994. *Curso de Lingüística General*. Alianza editorial. Madrid.

Tatarkiewicz, Wladislaw. 1997. *Historia de seis ideas*. Tecnos. Madrid.

Vattimo, Gianni. 2001. *La sociedad transparente*. Paidós. Barcelona.

El problema del orden de las diez tricotomías en la gramática especulativa tardía de Charles S. Peirce

J. Alejandro Flórez
(Univ. de Caldas)
jorgealejandro.florez@ucaldas.edu.co

El problema del orden de las diez tricotomías en la semiótica peirceana consiste en el establecimiento del orden en el que las tricotomías semióticas deben ubicarse para la derivación de los signos. La gramática especulativa de 1903 poseía solamente tres tricotomías y Peirce pudo establecer de manera segura el orden de estas tres tricotomías para permitir una derivación de diez tipos de signos. En los intentos posteriores de clasificación de signos iniciados en 1904 hasta 1908, Peirce intentó tanto un sistema con 6 tricotomías que permitirían derivar 28 tipos de signos, como un sistema de diez tricotomías que permitiría derivar 66 tipos de signos. Sin embargo, Peirce no pudo identificar el orden correcto en que estas tricotomías adicionales deberían colocarse, y por tanto, no intentó la identificación de los signos que de allí se derivaban. Desde mi punto de vista, el sistema de seis tricotomías (héxada) es un intento insatisfactorio porque excluye importantes tricotomías; en cambio, considero que el sistema de diez tricotomías (década) es más promisorio. Por eso, afrontaré de una vez el orden de las diez tricotomías.

	Posible	**Actual**	**Necesitante**
Objeto Dinámico (DO)	Abstractivo	Concretivo	Colectivo
Objeto Inmediato (IO)	Descriptivo	Designativo	Copulante o distributivo
Signo (S)	Tono	*Token*	Typo
Relación del signo con el objeto inmediato (S-DO)	Icono	Índice	Símbolo
Interpretante dinámico (DI)	Emocional	Energético	Lógico
Interpretante Final (FI)	Gratificante	Práctico	Pragmático
Relación entre el signo y el intrepteante final (S-FI)	Sema	Phema	Deloma o argumento
Relación entre el signo y el intrepretante dinámico (S-DI)	Sugestivo	Imperativo	Indicativo
Interpretante Inmediato (II)	Hipotético	Categórico	Relativo
Relación triádica entre el signo, el objeto dinámico y el interpretante final (S-DO-FI)	Instintivo	Habitual	Experiencial

En principio, el problema no es fácil porque las posibilidades matemáticas de organizar diez elementos indican que existen 3.628.800 posibles órdenes.[1] ¿Con qué criterios o principios nos vamos a guiar? Peirce intentó organizarlos tanto con el principio de determinación[2] como con el

[1] Esta posibilidad matemática proviene de la fórmula de permutación de diez elementos en la que el orden de los elementos no importa y cuya repetición no está permitida (10! = 10x9x8x7x6x4x3x2x1 = 3'628.800).

[2] Por el principio de determinación me refiero a la conexión causal que debe existir entre un objeto, un signo y un interpretante. El principio establecido por Peirce en 1908 dice que "el objeto dinamoide determina el Objeto Inmediato, que determina el signo en sí mismo, que determina el Interpretante Destinado, que determina el Interpretante Efectivo, que determina el Interpretante Explícito" (EP 2, 481).

principio de degeneración categorial[3] pero sin resultados satisfactorios. Estos intentos asumen implícitamente que el orden es lineal, pero ¿puede haber cortes, salto o diferentes formas de ordenarlos? Antes de dar mi respuesta a este problema, hagamos un recorrido por lo que Peirce y otros académicos han dicho al respecto.

Todos los intentos de organizar las diez tricotomías, tanto por Peirce como por los académicos, se pueden catalogar en dos tipos: los que utilizan el principio de degeneración y los que usan el principio de determinación. Esto no significa que todos los intentos que usan el mismo principio sean todos similares; hay desacuerdos sobre el uso del mismo principio, y la fuente principal de desacuerdo reside en el lugar que deben tener las tricotomías que expresan relaciones diádicas. La relación triádica (S-DO-FI), por otro lado, se coloca casi por unanimidad en el décimo y, por tanto, último lugar.

De acuerdo con el principio de degeneración categorial, si el signo es una terceridad que puede dividirse en tres: signo, objeto, e interpretante, entonces, el signo en sí es una primeridad, única e independiente; el objeto es una segundidad que tiene un segundo genuino, el objeto dinámico, y un segundo degenerado, el objeto inmediato; y el interpretante es un tercero que tiene dos terceros degenerados, los interpretantes inmediatos y dinámicos, y un tercero genuino, el interpretante final. De este modo tenemos los seis elementos básicos de la héxada que deriva 28 tipos de signos. Como puede verse, estos seis elementos son monádicos. Peirce, entonces, añade otros elementos diádicos y triádicos hasta completar diez tricotomías. El siguiente cuadro resume todas las diferentes propuestas de ordenar las seis y las diez tricotomías de acuerdo al principio de degeneración.

ORDEN DE LAS TRICOTOMÍAS DE ACUERDO AL PRINCIPIO DE DEGENERACIÓN										
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1904 (Carta a Lady Welby)	S	S-DO	IO	S-II	S-DI	S-FI				
Logic Notebook. Julio de 1905	S	S-IO	S-DO	S-II	S-DI	S-FI				
Logic Notebook. Octubre de1905, 1ST	S	IO	DO (S-DO)	II	DI	FI				
Logic Notebook. Octubre 1905, 2ND; Marzo 1906; Agosto 1906 Carta a Lady Welby. Diciembre 24 a 28 de 1908[4]	S	IO	DO	S-DO	II	DI	S-DI	FI	S-FI	S-DO-FI
Burks y Weiss, 1945.[5]	S	IO	DO	II	DI	FI	S-DO	S-DI	S-FI	S-DO-FI
Jhonson. Itado por Sanders.[6]	S	S-	II	DO	IO	S-NI	S-DI	DI	NI	S-

[3] Por el principio de degeneración me refiero al principio categórico según el cual la primeridad no puede tener subdivisiones y sigue siendo única, la segundidad puede tener dos subdivisiones, la primera de las cuales es una segundidad degenerada, mientras que la otra es una segundidad genuina, y la terceridad puede tener tres subdivisiones, dos degeneradas y una genuina. Ver *EP* 1: 253-6 (*CP* 1. 365-7); *EP* 2: 160-61; Véase también Weiss y Burks 1945, p. 384; Sanders 1970, p. 3; Muller 1994, p. 152, n. 10. T. L. Short lo llama "el principio de relativa simplicidad" (2007, 238).

[4] Orden apoyado por Sanders (1970), "Peirce's Sixty-Six Signs?", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 6, No. 1. p. 10.

[5] Véase Weiss y Burks (1945), "Peirce's Sixty-Six Signs". *The Journal of Philosophy* 42(14), pp. 386-387.

[6] Cf. Sanders. p. 11

		DO								DO-NI
David Savan[7]	S	IO	II	DO	DI	S-DO	S-DI	FI	S-FI	S-DO-FI
Savan 2[8]	S	DO	IO	S-DO	II	DI	S-DI	FI	S-FI	S-DO-FI

El segundo criterio para establecer el orden de las tricotomías es el principio de determinación. Este principio establece que la semiosis se produce porque un objeto determina a un signo, y este determina a su vez a un interpretante (ver *EP* 2:481). Si se amplía este principio a los dos tipos de objetos y los tres tipos de interpretantes, se obtiene el orden de la héxada del cual parte Peirce. Al extenderlo a las diez tricotomías, propone un único orden que muchos investigadores posteriores aceptan. No obstante, muchos otros académicos proponen otras alternativas a este orden y ninguno de ellos se atreve aún a ponerlo a prueba derivando signos de él.

ORDEN DE LAS TRICOTOMÍAS DE ACUERDO AL PRINCIPIO DE DETERMINACIÓN										
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Carta a Lady Welby. Diciembre 2008. [9]	DO	IO	S	II	DI	FI				
Carta a Lady Welby, Diciembre 23 de 1908[10]	DO	IO	S	II	DI	FI	S-DO	S-DI	S-FI	S-DO-FI
Morand[11]	DO	IO	S	S-DO	S-DO-FI	S-FI	FI	S-DI	DI	II
Priscila Borges, papers sin año[12]	DO	IO	S	S-DO	II	DI	S-DI	NI	S-NI	S-DO-NI

[7] Savan. "Questions Concernings Certain Classifications Claimed for Signs". *Semiotica*, pp. 192-194
[8] *La semiotique de Charles S. Peirce*, p. 13, n. 6.
[9] Orden apoyado por Jappy (2019, 141-143) pues este es "después de todo, el orden de la semiosis" (2019, 145).
[10] Orden propuesto por Irwing (Véase Lieb, Irwin C., ed., 1953. Charles S. Peirce's Letters to Lady Welby. New Haven: Whitlock's, Inc. (Apendix B de Hardwick). p. 164). Also supported by: Kawama, 1976, Cited by Marty, Robert, 1990, p. 231. Farias & Queiroz, 2003, 177.
[11] Morand, 2004, 219.
[12] Priscila Borges establece que DO es la primera tricotomía porque "the object determines the sign" (The sign Three, p. 5). Es decir, su orden está regido por el principio de determinación. Las tricotomías triádicas aparecen luego de que sus componentes han salido (p. 5); Priscila, 2014, 4.

Todas estas propuestas, desde las de Peirce hasta las de Monteiro, son lineales, es decir, la derivación de signos que se pretende con esas tricotomías debe seguirse linealmente de acuerdo con el principio de degeneración. Como consecuencia, la tríada de la primera tricotomía determina la tríada de la segunda tricotomía, y así sucesivamente, por medio del principio de degeneración; lo posible de lo primero solo determina lo posible de lo segundo; lo real de lo primero determina lo posible y lo real de la segunda tricotomía, y lo necesario de la primera tricotomía determina los tres elementos de la siguiente tricotomía y así sucesivamente.

Jappy es el único que ha propuesto un orden no lineal. Sugiere que los elementos monádicos se distribuyan de acuerdo con el principio de determinación de manera lineal: DO, IO, S, II, DI, FI, que denomina "eje pragmático o dinámico de Decada" (1989, 149). Luego, afirma que las relaciones diádicas y triádicas comienzan un nuevo orden llamado "dimensión relacional o modal de la década" (1989, 150): S, S-DO, S-DI, S-FI, S-DO-FI; esta línea debe estar unida a la línea anterior en diagonal. Este orden no lineal genera un número diferente de signos; Jappy no puede calcular el número exacto y adivina que pueden ser 93 tipos de signos y no el 66 del orden lineal (1989, 151), pero no explica cómo los tipos de signos pueden derivarse de este orden no lineal.

DO IO S II DI FI

S-DO

S-DI

S-FI

S-DO-FI

Bellucci señala un pasaje en el Logic Notebook del 1º de noviembre de 1909, donde parece que Peirce cambió su perspectiva e intentó un método paso a paso organizando las tricotomías en una estructura de árbol (Bellucci 2018, 347-348). Es decir, Peirce propuso un nuevo método que no es ni jerárquico ni lineal. El pasaje va como sigue:

> Muchos de mis primeros intentos por definir la diferencia entre Icono, Índice y Símbolo se confundieron con la distinción de la Referencia del Interpretante Dinámico al Signo [...] La luz a la que se referían las dos tricotomías […] sugiere un método de estudio que hasta ahora he empleado solo para obtener ideas tan claras como las que tengo (y deberían ser más definidas) de la 1ª y 2ª tricotomías o (utilizando la excelente notación de 1905 oct. 12) A y Ba. Ahora estoy aplicando el mismo método a Bbβ y Cbβ. Debería aplicarse no solo a A y Ba, sino a A, Ba y Ca en conjunto. También a A Ba Bbα a A Ba Cbα a Bbα Cba. Luego a A Bβ Ccγ, etc. (R339 DDR 360r; Tomado de Bellucci 2018, 347; traducción propia).

Este nuevo método, que Peirce describió en este párrafo pero no se desarrolló más a fondo, organiza las tricotomías en pares y tripletas en lugar de tratar de relacionar las diez tricotomías a la vez. La notación emplea letras mayúsculas para indicar los tres elementos semióticos principales: A es el signo en sí mismo (S), B es el objeto y C es el Interpretante. En segundo lugar, las letras minúsculas indican la división de esos elementos: Ba es el objeto inmediato y Bb es el objeto dinámico (DO); y Ca es el Interpretante inmediato (II), Cb el Interpretante dinámico y Cc es el Interpretante final. En tercer lugar, la letra griega indica otras divisiones: Bbα es la naturaleza del objeto inmediato (IO), Bbβ es la relación del signo con el objeto dinámico (S-DO), Cbα es la naturaleza del interpretante dinámico (DI), Cbβ es la relación de signo con el Interpretante dinámico (S-DI), Ccα es el Interpretante final (FI), Ccβ es la relación dual entre signo e Interpretante final (S-

FI), y Ccγ es la relación triádica entre el signo, el objeto dinámico, y el interpretante final (S-DO-FI).

Basándose en esta notación, Peirce propuso trabajar con dos y tres tricotomías, en lugar de diez a la vez. Por lo tanto, organizó esas parejas o trillizos de acuerdo con las características paralelas, tales como tricotomías dinámicas, tricotomías inmediatas, etc. Desafortunadamente, no está claro cómo este orden de estructura de árbol de tricotomías puede derivar tipos de signos.

Como se puede observar, la falta de resultados satisfactorios en los intentos de Peirce por resolver este problema y la falta de consenso entre los académicos actuales hace evidente que el orden de las tricotomías es un problema abierto. Hemos visto que el principio de determinación y el principio de degeneración producen diferentes órdenes, y no parece haber ningún otro criterio o principio que pueda ayudar a favorecer a uno sobre los demás. La única solución viable aquí, desde mi punto de vista, es emprender la laboriosa tarea de analizar los signos particulares uno por uno de manera fenomenológica, en lugar de a través de principios a priori; Este camino nos lleva a enfrentar un número de dificultades de 59049, como las calculó Peirce. Sin embargo, este número puede reducirse, si aceptamos parte del trabajo que Peirce ya realizó al comparar pares o tríos de tricotomías y, lo más importante, si aceptamos el orden de las tres tricotomías que estableció en 1903: S, S-DO, S-FI (*EP* 2:290-297). Además, una estrategia que también reduce este número es comparar un par de tricotomías no por todos los miembros de sus tríadas, sino comparando solo sus terceros o necesitantes porque si un tercero determina el primero, segundo y tercero de otra tricotomía, entonces, esa primera tricotomía es anterior a la otra. Todo esto significa que trataremos de clasificar algunos signos utilizando un orden lineal en el que las tricotomías se afectan entre sí utilizando el principio de degeneración, como lo hizo Peirce en 1903.

Para empezar, asumamos que el orden de las tres tricotomías propuestas por Peirce en 1903 es correcto y cierto (S, S-DO, S-FI). Por lo tanto, solo necesitamos encontrar la ubicación de las otras siete tricotomías. En 1908, Peirce nos ofreció una pista más y comparó la tricotomía S y IO, las dos primeras tricotomías del orden propuesto en esa fecha. La tricotomía del signo en sí mismo (S) está constituida por la tríada de tono, *token* y tipo, mientras que la tríada de la tricotomía del objeto inmediato (OD) es descriptiva, designativa y distributiva. El resultado de su análisis es que la tríada del objeto inmediato (IO) determina la tríada del signo (S) (EP 2, 486-488),[13] y por lo tanto, IO debe estar en una posición previa a S. Los seis signos resultantes de estas dos tricotomías son:

- Tono descriptivo: Un diagrama geométrico.
- Tono designativo: (Peirce no dio ningún ejemplo).
- Token Designativo: La estatua de un soldado representando a cualquier soldado que haya muerto en una guerra.
- Tono distributivo: un gráfico existencial que representa una proposición condicional.
- *Token* distributivo: Una proposición particular condicional.
- Tipo distributivo: Cualquier proposición condicional en general. (Véase *EP* 2. 486-488)

Del análisis anterior, sabemos ahora el orden de cuatro tricotomías como sigue: IO, S, S-DO y S-FI. En consecuencia, la laboriosa tarea de analizar los aspectos particulares de los signos ahora se reduce a solo seis tricotomías. La ayuda de Peirce termina aquí, y ahora debemos continuar la investigación por nosotros mismos. Comencemos analizando la posición de la tricotomía DO, cuya tríada es abstracta, concreta y colectiva. ¿Debería colocarse después o antes de IO?

Aquí podemos usar la estrategia de comparar solo los terceros o necesitantes, porque si un tercero de una tricotomía determina el primero, el segundo y el tercero del otro, esa tricotomía se

[13]Estamos aquí resumiendo el análisis de Peirce y mostrando solo los resultados finales. Para un análisis completo, vea Bellucci 2018 340-341. Aunque Peirce usó para su ejemplo los nombres *potisign*, *actisign* y *famisign*, recuérdese que afirmó que prefería las denominaciones de tono, *token* y tipo; igualmente, aunque usó, para su ejemplo, los nombres descriptivo, denominativo y copulante, recuérdese que dijo que podrían llamarse descriptivo, denominativo y distributivo.

ubicará antes que la otra. La pregunta, entonces, es si un copulante o distributivo (necesario) puede ser un abstracto (posible), un concreto (real) y un colectivo (necesario), o si un colectivo (necesario) puede ser descriptivo (posible), denominativo (actual), y copulante (necesario).

Exploremos la primera opción, a saber, si IO determina DO. Un abstractivo describe la naturaleza de un objeto dinámico que no es concreto o general; representa la abstracción de cualidades de un objeto como el color, la masa y la blancura, es decir, "signos de abstracción inmediata" (EP 2, 489). Obviamente, un abstractivo no expresa universalmente ninguna secuencia de signos previos, y no puede ser un distributivo. Por otro lado, un concretivo representa la naturaleza de un objeto dinámico como un objeto actual o existente, como Carlomagno (no el nombre propio, sino la persona histórica real), un perro o cualquier otro objeto real, existente o concreto. Un distributivo no puede ser concreto porque su naturaleza es la de una secuencia de elementos.

En consecuencia, IO no determina el OD, y debe ser al revés. Un colectivo (tercero de OD) debe poder determinar los tres elementos de IO. Veámos. ¿Puede un colectivo (tercero) ser descriptivo (primero)? En otras palabras, ¿se puede representar un objeto cuya naturaleza es la de un general o un universal con un objeto descriptivo? La respuesta es sí, el hombre de Vitruvio de Leonard es una representación descriptiva de toda la humanidad (colectiva). ¿Puede un colectivo ser un denominativo (segundo)? ¿Puede un objeto cuya naturaleza es la de un general o un universal ser representado con un objeto denominativo? Sí, el nombre "humanidad" significa cada ser humano.

En consecuencia, DO es anterior a IO y debe estar ubicado como el primer elemento de toda la lista. La relación entre estas dos tricotomías permite derivar seis tipos de signos a través del principio de degeneración representado con las flechas en la siguiente tabla:

	Posible	**Actual**	**Necesitante**
DO	Abstractivo	Concretivo	Colectivo
IO	Descriptivo	Designativo	Distributivo

4. Descripción abstracta: la racionalidad, como cualidad que describe a la humanidad.
5. Descripción concreta: una cruz particular que representa solo la crucifixión real de Jesús (no representa el cristianismo).
6. Designación concreta: un dedo que señala un objeto en particular.
7. Descripción colectiva: el hombre de Vitruvio que representa a toda la humanidad.
8. Designación colectiva: el nombre "humanidad" que representa a toda la humanidad.
9. Distribución colectiva: la proposición "si alguien es racional, entonces él o ella es un ser humano".

Ahora tenemos el orden de cinco tricotomías (DO, IO, S, S-DO, S-FI). Veamos qué posición deben tener los otros cinco (II, DI, S-DI, FI, S-DO-FI). Para establecer este orden, seguiremos la clasificación de Peirce de los diez tipos de inferencias lógicas que, como la derivación de signos, siguen el mismo principio de degeneración: la abducción es la primera, la deducción es la segunda y la inducción la tercera. El principio de degeneración se aplica tres veces, y produce un tipo de abducción, tres tipos de deducción y seis tipos de inducción. Lo más importante es que la derivación de estos diez tipos de inferencias lógicas es posible para las últimas tres tricotomías. Recuérdese que a partir de tres tricotomías, son posibles diez tipos de signos. La derivación de los diez tipos de inferencias lógicas no está lejos de la semiótica, ya que la tricotomía S-FI tiene como tercer argumento o deloma. Las tres siguientes tricotomías ubicadas después de la S-FI permitirán la

derivación de diez tipos de inferencias lógicas. Por lo tanto, proponemos que el orden de las últimas tricotomías sea: (S-FI, S-DI, II, S-DO-FI):

S-FI	Sema	Phema	Argumento o Delome
S-DI	Sugestivo	Imperativo	Indicativo
II	Hipotético	Categórico	Relativo
S-DO-FI	Instintivo	Habitual	Experimental

2. Argumento sugerente, hipotético e instintivo: abducción.
3. Argumento imperativo, hipotético e instintivo: deducción probable.
4. Argumento imperativo, categórico e instintivo: deducción necesaria corolaria.
5. Argumento imperativo, categórico y habitual: la deducción teórica necesaria.
6. Argumento indicativo, hipotético e instintivo: inducción cruda.
7. Argumento indicativo, categórico e instintivo: inducción cualitativa de las mismas experiencias.
8. Argumento indicativo, categórico y habitual: inducción cualitativa de nuevas experiencias.
9. Argumento indicativo, relativo e instintivo: inducción cuantitativa de una colección ilimitada con elementos dependientes.
10. Argumento indicativo, relativo y habitual: inducción cuantitativa de una colección ilimitada con elementos independientes.
11. Argumento indicativo, relativo y experimental: inducción cuantitativa de una colección finita.

Ahora tenemos el orden de ocho tricotomías, incluidas las últimas cuatro que permiten la identificación de los diez tipos de inferencias (DO, IO, S, S-DO, S-FI, S-DI, II, S-DO-FI). Las dos tricotomías restantes (DI, FI) deben ubicarse antes de S-FI, porque si son posteriores a S-FI, habrá más de diez tipos de inferencias. Por lo tanto, la estrategia aquí es comparar DI y FI con otras tricotomías anteriores de S-FI.

DI se refiere al efecto realmente producido en la mente del intérprete; es emocional, enérgico o lógico. Comparémoslo con S-DO (icono, índice y símbolo) que hasta ahora se ha localizado justo antes de S-FI. Podemos usar la misma estrategia de comparar los terceros o necesitantes, ya que pueden determinar los segundos y los primeros. Por lo tanto, para identificar cuál tricotomía es anterior a la otra, necesitamos identificar si un interpretante lógico puede ser icónico, indexado y simbólico, o si un símbolo puede ser emocional, energético y lógico. Un símbolo es un signo relacionado con su objeto de manera convencional o habitual, y parece coherente que los símbolos sean capaces de afectar emocionalmente, energéticamente o lógicamente al interpretante. Por ejemplo, un poema, que es un símbolo, puede producir en el intérprete ciertas emociones de tristeza o alegría; una señal de tráfico de "parada", que también es un símbolo, puede producir la acción de detenerse en su intérprete; y un artículo sobre semiótica puede producir la comprensión de conceptos altamente abstractos de la clasificación de signos de Peirce. En consecuencia, la tricotomía S-DO debe ser anterior a la DI.

La última tricotomía que debemos analizar es la de la naturaleza del interpretante final (FI), o el "efecto que se produciría en la mente por el signo después del desarrollo suficiente del pensamiento". Esta tricotomía es compuesta por la tríada: gratificante, práctico y pragmático. Si

comparamos esta tricotomía con, por ejemplo, DI, deberíamos investigar si un signo pragmático puede ser emocional, energético y lógico, o si un interpretante lógico puede ser gratificante, práctico y pragmático. Creemos que la primera opción es la verdadera porque un interpretante final pragmático puede guiar emociones, acciones y pensamientos a través de los fines.

En resumen, el orden lineal que proponemos ahora, cuya derivación de sesenta y seis tipos de signos se deriva del principio de degeneración, es el que se muestra en la Tabla 1 anterior.

Referencias

Bellucci, Francesco (2018), *Peirce's Speculative Grammar: Logic as Semiotics.* New York, Routledge.

Burch, Robert W. (2011), "Peirce's 10, 28, and 66 sign-types: The simplest mathematics", *Semiotica*, vol. 184, no. 1/4, 93-98.

Farias y Queiroz (2003), "On Diagrams for Peirce' 10, 28 and 66 classes of signs", *Semiotica*, vol. 147, no. 1/4, 165-184.

Jappy, Anthony (1989), "Peirce's sixty-six signs revisited", Deledalle, G. (ed.), *Semiotics and Pragmatics: Proceedings of the Perpignan Symposium*. Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 143-153.

Jappy, A Anthony (2017), *Peirce's Twenty-Eight Classes of Signs and the Philosophy of Representation: Rhetoric, Interpretation and Hexadic Semiosis*. New York, Bloomsbury.

Jappy, A. (2019), "From phenomenology to ontology in Peirces typologies", *Semiotica* 228, 135-152.

Lieb, Irwin C. (ed.) (1953), *Charles S. Peirce's Letters to Lady Welby*, New Haven, Whitlock's, Inc.

Liszka, James Jacob (1996), *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*. Indianapolis, Indiana University Press.

Liszka, J. J. (2019), "Reductionism in Peirce's sign classifications and its remedy", *Semiotica*, 228, 153-172.

Marty, Robert (1990), *L'algèbre des signes: Essai de sémiotique scientifique d'après Charles Sanders Peirce*. Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.

Monteiro B. Priscila (2007), "The Sign Tree: From Sign Structure to Peirce's Philosophy through Reading a visual model of the 66 classes of signs". Paper presented at the 9th world congress of IASS-AIS. Communication: Understanding/Misunderstanding

Müller, Ralf (1994), "On the Principles of Construction and the Order of Peirce's Trichotomies of Signs", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 30/1, 135-153.

Niño, Douglas et al. (2008), *Ensayos Semióticos*. Bogotá, Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.

Peirce, Charles S., *Collected Papers*, vols. I-VI, Charles Hartshorne, Paul Weiss (eds.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1935, vols. VII-VIII Arthur W. Burks (ed.), (same publisher, 1958).

——(1992), *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vols. I-II. Nathan Houser, Christian Kloesel (eds.), Bloomington, Indiana University Press,

Romanini, Anderson Vinicius (2006), *Minute Semiotic,* Sao Paulo, Brasil, University of Sao Paolo Dissertation. https://usp-br.academia.edu/ViniciusRomanini.

Sanders (1970), "Peirce's Sixty-Six Signs?", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 6, no. 1, 3-16

Savan, David (1977), "Questions Concerning Certain Classifications Claimed for Signs", *Semiotica* 19 (3-4), 179-195.

——(1980), "La séméiotique de Charles S. Peirce", *Langages* 14 (58), 9-23.

Short, T. L. (2007), *Peirce's Theory of Signs*. Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Weiss, Paul, Burks, Arthur (1945), "Peirce's Sixty-Six Signs", *The Journal of Philosophy*, 42/14, 383-388.

Pictorical Thinking: los diagramas como "esqueletización" del pensar

José Higuera Rubio
(Universidade do Porto)
jrubio@letras.up.pt

En su introducción a los gráficos existenciales, Peirce pregunta si el uso de letras, círculos y líneas tiene por sí mismo una evidencia lógica (*CP* 3.468, CP 3.424, CP 3.423). Una cuestión que se torna aún más relevante por la aguda crítica de Peirce a George F. Chambers en la recensión —de 1891— que escribió sobre su libro *Pictorical Astronomy* (Peirce, 1982: VIII). En este volumen se recopilaba la historia de las representaciones elaboradas sobre la figuración de los cuerpos celestes y sus movimientos, pero, según Peirce, sin que estas imágenes mostrasen por sí mismas el modo en que los astrónomos piensan y tienen una experiencia del cosmos. En ambos casos, Peirce introduce la cuestión acerca del fundamento operativo que subyace al uso de las herramientas visuales o diagramas, ya que este tipo de representación no posee una función clara si esta no significa, o es semejante, a una actividad del pensar, a una experiencia o a la naturaleza misma.

Podría considerarse al siglo XIX como uno de los periodos más prolíficos en el estudio de la función de los diagramas en la lógica, la astronomía, la teoría de la evolución, la mineralogía, la química o la fisiología. Esta profusión de herramientas visuales exigía una fundamentación que Peirce buscaba de manera constante por medio de una sencilla distinción: una cosa es elaborar un diagrama y otra diferente su aplicación (*CP* 3.419; CP 3.429). La diferencia entre la configuración material del dispositivo visual, o diagrama, y la finalidad especifica que este conlleva parece un tanto obvia, aunque, es el foco de una cuestión todavía más compleja: la concepción peirceana de los diagramas como "esqueletos" del pensar (*CP* 1.355).

El mismo Peirce colocó en el centro de sus preocupaciones la función de los diagramas en la lógica, la división de las ciencias, y el conocimiento científico, con una gran profusión de ejemplos, en los cuales estudiaba de manera detallada la tradición que les precedía (Lemanski, 2017). El estudio exhaustivo de la tradición del uso de diagramas aplicados a la representación silogística le llevó a sugerir —haciéndose eco de Hamilton (1869) y de la recepción decimonónica de Juan Luis Vives (Nubiola, 1993)— que su proyecto —*My chef d'ouvre*— podría mejorar los diagramas de Venn (1888) cuyo origen se remite a los gráficos de Euler, inspirados incidentalmente por un diagrama de Juan Luis Vives —mencionado en la correspondencia de Euler— que aparece en el segundo libro del *De censura veri et falsi* (Vives, 1783, III).

El texto con el que Vives introduce este diagrama nos ayuda a comprender mejor la cuestión acerca del porqué de la disposición grafica de un diagrama y el fundamento de su aplicación. Vives sostiene, siguiendo a Cicerón, que el estudio de un silogismo no es tan solo acerca de sus términos, sino que debería incluir la significación de sus relaciones lo que, a su vez, remite a una significación más general (Vives, 1783, III). Vives describe este significado general como *nodi ratione et congruentia partium inter se*, literalmente es el modo en que los enunciados, que son las partes del silogismo, están "anudados" entre sí y la coherencia de los argumentos. Entre las partes del silogismo hay una "conexión" natural que debe ser estudiada, ya que la comparación de los dos primeros enunciados, premisas, nos remite a la conclusión, o consecuente. Esa conexión entre los enunciados —que genera la inferencia— es descrita por Vives como un "habitus" que constituye el significado del silogismo o al contrario lo disuelve.

La expresión que utiliza Vives para referirse a la coherencia de las partes del silogismo y la conexión entre ellas es *congruitas*, una denominación geométrica que refuerza con el ejemplo de la congruencia de los ángulos de dos triángulos: los dos ángulos rectos de un triángulo isósceles y un escaleno son congruentes, en tanto que uno de los ángulos del isósceles es congruente con el ángulo recto de un cuadrado, lo mismo que con el ángulo recto del escaleno, por lo tanto hay una parte del

triángulo isósceles, uno de sus ángulos rectos, que es congruente con el escaleno y el cuadrado. El ángulo recto del primer triangulo es el término medio que conecta a tres figuras diferentes y excluye otros casos de congruencia como el triángulo agudo. De este modo, un término medio representa una inferencia general, afirma una inferencia singular y niega otra (Vives, 1783, III).

El término medio en los silogismos es la conexión entre los enunciados y es lo que da "fuerza" al silogismo, ya que permite inferir, afirmar o negar, de un modo universal o particular la conexión que hay entre las premisas y la conclusión. El sentido intencional del termino medio que puede ser atribuido a cualquiera de los enunciados del silogismo es el que cambia el orden de sus partes y por lo tanto la conexión entre ellas. Vives cita a Capella y a Quintiliano quienes proponen otra ilación de los silogismos en la que pueden intercambiarse el orden de sus partes o enunciados. Esta comparación de las partes del silogismo —por la función que posee en cada una de ellas el término medio- cambia el orden en que se infiere la conclusión de una manera directa o indirecta, lo que Vives representa por medio del ya célebre diagrama triangular que representa la superposición de las partes del silogismo con la finalidad de insertar la ilación de los enunciados, de acuerdo con la función conectiva que cumple el término medio entre ellos y en cada uno de los enunciados (Vives, 1783, III).

La representación gráfica de esta equiparación y transposición funcional de la conexión del término medio con los enunciados del silogismo modifica el orden de inferencia entre las partes del silogismo, lo que es compatible con la representación de las diferentes figuras silogísticas recogidas por la tradición, cuya diferencia radica precisamente en la ilación y la trasposición de los términos, lo que modifica la estructura de los enunciados del silogismo (Vives, 1783, III). Así que el valor del esquema de Vives radica en que se trata de una representación general del modo en que la estructura de los enunciados de los silogismos se dispone de acuerdo con la función que cumple el término medio respecto a la ilación de los enunciados y el orden en que se infiere la conclusión en cada uno de sus casos. El diagrama (diag. 1) adquiere el fundamento de su aplicación en los diferentes casos del silogismo, porque representa una concepción general acerca de las relaciones, la ilación, y las formas de inferencia, entre las premisas y la conclusión gracias a la posibilidad de trasponer la función del termino medio e igualar su "fuerza" en cada uno de los enunciados.

El ejemplo de Vives recordado por Peirce (*CP* 2.390; *CP* 4.353), gracias a Hamilton y antes por Euler, sirve para ilustrar la pregunta acerca de la disposición visual de los diagramas y la función que estos cumplen. En el caso de Vives, a este diseño del diagrama le precede una critica de la concepción del silogismo tratado desde la perspectiva de la significación aislada de los términos de las premisas respecto a un término medio inamovible, lo que deja de lado los problemas de conexión entre las premisas y la ilación de estas según el término medio, así como la posibilidad de representar las formas de inferencia y transformación que sufren los enunciados en los distintos casos. De este modo el diagrama se torna una representación general de los procesos del pensar que formula una experiencia de composición y recomposición de las diferentes "operaciones" del pensamiento (*CP* 2.599). En palabras de Vives el diagrama representa la forma en que esta "anudado" el razonamiento, en este caso las partes del silogismo, lo que Peirce denominará después el "esqueleto" del pensamiento.

A continuación, intentaré mostrar la concepción peirceana de los diagramas desde la perspectiva del "esqueleto" del pensar. En dicha denominación se encuentra, según mi opinión, la forma de resolver la cuestión que formuló Peirce acerca del fundamento de las herramientas visuales y su aplicación, ya que un diagrama es ante todo una representación operativa que se asemeja a la ilación de un razonamiento, el comportamiento de un fenómeno o la división de las disciplinas. Por lo tanto, la idea de diagrama como "esqueleto" resuelve el problema de la dualidad entre visualización y aplicación para ofrecer una representación, con la "autoridad" de lo perceptible, de un procedimiento que alcanza una realización y muestra la relación entre sus partes. Es en este punto dónde los diagramas tratados como "esqueletos" divergen, ya que algunos diagramas son incompletos como en el caso de Kepler y la concepción elíptica de las orbitas planetarias. Mientras que la división "escalar-escalonada" de las ciencias de Peirce sugiere un modelo del conocimiento que mantiene la conexión y la operatividad de una forma paradójica. La aproximación a estos dos "esqueletos" nos ayudará a comprender que el pensamiento diagramático es una filosofía del pensar como experiencia perceptible de su propio operar en la que encontramos

diversos casos, aunque conserva una misma unidad entre soporte visual y experiencia, o diagrama y aplicación.

El caso Kepler

Ejemplo de abducción (Kapitan, 1997; Plutynski, 2011), o *retroducción* como Peirce lo denomina en algunos textos, es la concepción kepleriana de la forma elíptica de la orbita de marte —en la cual el sol ocupa uno de los focos de la elipse—. Esta interesante paradoja en la historia del conocimiento científico (Hanson, 1958) parte de las observaciones de Tycho Brahe estudiadas por Kepler (1603-1609). Sin embargo, estas fueron elaboradas para satisfacer un modelo acorde con la forma circular de las orbitas planetarias sobre las que se superponían otros círculos menores, llamados epiciclos y ecuantes, que explicaban la retrogradación de marte cuyos movimientos anómalos formaban en el cielo una secuencia con forma de bucle. La figuración circular fue puesta en duda por Kepler quien pensó, como lo indica Peirce (*CP* 5.362), que debía de existir un cierto "aplastamiento" en la órbita de marte que la hacia semejante a un huevo (Diag. 2). Sin embargo, esta forma alternativa tampoco explicaba los movimientos observados por ambos astrónomos.

Los estudiosos del caso Kepler (Hanson, 1958; Voelkel, 2001) y la atención que dedicó Peirce a su formulación de la primera ley del movimiento planetario, indican que en la hipótesis del "aplastamiento" —de la forma de la órbita— intervino un factor físico: la fuerza tractora que ejerce el sol sobre los planetas. La concepción de esta fuerza provino del conocimiento que tuvo Kepler de los estudios sobre el magnetismo, lo que superaba el prejuicio aristotélico acerca de la acción causal en la que una fuerza (Diag. 3) actúa a distancia sin la mediación de otro cuerpo, ni por el empuje que este pueda ejercer (Pauli, 2002). La acción a distancia es un tema que hacia parte de los estudios astrológicos del mismo Kepler quien aseguraba que la acción de la luz se multiplicaba de manera radial alcanzando la tierra, situación que condicionaba la formación de la naturaleza humana y la subsistencia de su acción en el alma.

En los diagramas de Kepler se insiste en representar las anomalías del movimiento planetario y como estas no coinciden con las explicaciones que había en su época. Por esto, el diagrama de la fuerza ejercida por el sol sobre los planetas en el *Mysterium cosmographicum* (1596, Diag. 3) representa una variación, debida a una fuerza, en la forma de la órbita —inscrita en EFGH cuyo centro está en B— en tanto que en el modelo de Tolomeo se justifica la variación con la inserción de otra figura geométrica o ecuante —en D si el centro es el sol en A—. La superposición de las dos soluciones nos muestra que Kepler sospechaba de los modelos geométricos —sostenidos por ecuantes y epiciclos— que no tenían en cuenta que las anomalías se debían a una variación en la fuerza tractora del sol. En cambio, en los diagramas de la *Astronomia nova* (1604, Diag. 2) Kepler sugiere que la anomalía puede ser explicada por medio de la suposición de un debilitamiento de la fuerza tractora en el afelio -punto más lejano del planeta al sol en N-, lo que además puede ser descrito por un "achatamiento" de la orbita que deja de ser circular y que no necesita de artificios geométricos.

Los filósofos de la ciencia no suelen tener en cuenta la faceta astrológica de Kepler (Pauli, 2002), y menos su confianza en la permanencia de una acción lumínica a distancia que configura el alma, aunque sí reconocen la concepción de una fuerza tractora en la formulación del argumento de Kepler (Hanson, 1958):

1. The predictions of model M[Tycho] deviate from observations in such and such way.

2. If the modification of M[Tycho], M[Kepler+1], were true, observations would follow at least approximately, and the previous deviation would be explained.

3. Hence there is a reason to think that M[Kepler+1] is true.

M[Kepler+1] es un modelo que aplica una figuración geométrica diferente a la circular y que además añade la fuerza ejercida sobre el planeta desde uno de los focos de la elipse. Sin embargo, en estas consideraciones no intervienen los diagramas estudiados por Kepler (img. 2 y 3) en los que se nota una paulatina modificación en el cálculo de la forma de la órbita de acuerdo con 1) y 2). Por lo tanto, los estudiosos de la abducción —en el caso Kepler— parece que dan por supuesto el tratamiento de los diagramas geométricos en la expresión "hay una razón para pensar que M[Kepler+1] es verdadera".

Si esta enunciación del razonamiento de Kepler es aproximada podría afirmarse que en M[Kepler+1] existe una compleja construcción diagramática —icónica en términos de Peirce— que representa: las observaciones realizadas por Kepler, la suposición de la existencia de una fuerza tractora, así como la inserción de una figura geométrica novedosa estudiada por Arquímedes en las curvas cónicas. Como el mismo Peirce lo observa en su recensión a *Pictorical Astronomy* los diagramas no pueden ser entendidos por sí mismos sin la referencia los procesos de pensamiento que estos representan y en el caso de Kepler (1609) un mismo diagrama geométrico "imita" los procesos ocurridos en 1) y 2), además de las suposiciones de la persistencia de una fuerza subsistente que actúa de una determinada manera, explicada por la geometría de las cuervas cónicas, en los planetas, lo que hace suponer que "hay una razón" (*CP* 2.96) que puede explicar las anomalías observadas del movimiento planetario en términos de una cierta configuración geométrica (diag. 2-3). Esta compleja coincidencia entre observación, configuración geométrica y nociones de fuerza causal, emparentadas con el magnetismo y la acción a distancia, subsistente, de la luz están representadas en los diagramas citados (*CP* 7.180). De esta manera se cumple la formulación peirceana acerca del pensamiento diagramático que representa una operación del entendimiento en un esquematismo (*CP* 2.778) que tiende a imitar la experiencia observable en la naturaleza, cuya consecuencia es la formulación de una explicación general sobre el comportamiento planetario. Además, estos diagramas (Voelkel, 2001) contienen un caso de *retroducción* —abducción— un término que posiblemente se refiere a la posibilidad anticipada de la aparición de una cierta teoría basada precisamente en un movimiento retrogrado —anómalo— en la formulación de hipótesis; es decir, un bucle en el conocimiento científico.

La división de las ciencias

Oostra (2003), en clara sintonía con Pietarinen o Stjernfelt (2015), dedicó en su estudio a los gráficos existenciales una introducción al pensamiento diagramático de Peirce. En dicha introducción se cita el provocador esquema que propone Peirce para la división de las ciencias descrito como una escalera que está compuesta a su vez de otras escaleras de las que parten otras series de escaleras (*MS* 328, 20; Kent, 1997). Esta gradación virtualmente ilimitada de la división de las ciencias es una genuina hipótesis diagramática que intenta recoger las variaciones de experiencias, métodos, objetos, lenguajes, y comunidades, latentes en la enorme diversidad del conocimiento humano o los "reinos de las ciencias" (*CP* 1.181) en palabras de Peirce.

Puede elegirse un esquema de la división de las ciencias entre las diversas formulaciones de Peirce para comprobar que ese intrigante esquema, al parecer tridimensional, tiende a reproducirse como aquella escalera que genera la posibilidad de otra más, como una ola que contiene a muchas otras (*MS* 1345):

I. Mathematics
    1. Geometry
    2. Arithmetic
    3. The theory of finite groups
II. Empirics (Phenomenology)
    1. Philosophy (the study of universal characters of phenomena)
        a. Logic
        b. Metaphysics
    2. Nomology (the study of those characters of phenomena which, though not universal, belong to whole classes of phenomena, and the attempt to account for them by connecting them with the universal laws which philosophy discovers)
        a. Psychics
            ii. Psychology proper (the science of mind viewed from internal standpoint)
            ii. Anthropology (Empsychonomy, the science of mind viewed from external standpoint)
                1. Individuals
                2. Families
                3. Communities
        b. Physics
            ii. Energetics (the science of physics, without reference to the differences of different kinds of matter)
            ii. Molecular physics
    3. Descriptive and Explanatory Science (Episcopy) (the description of individual things, with a view to explaining them by the laws nomology makes out)
        a. Ergography (Technology, the account of the works of intelligent beings)
        a. Empsychography (the account of those beings themselves)
        b. Cosmography (the account of inanimate nature)
            ii. Geognosy
            ii. Astronomy
III. Pragmatics
    1. Ethics (the study of general principles of conduct)
        a. Private ethics
        b. Public ethics
    2. Arts (the study of general problems not going back to ª rst principles)
        a. Private arts (arts practiced by individuals)
        b. Sociology (public arts)
    3. Policy (the study of special problems arising in history)
        a. Policy toward men
        b. Religion (policy toward superior beings)
        c. Policy toward lower animals.

Esta división tripartita de las ciencias —*Mathematics, Empirics, Pragmatics*— posee una clara inspiración en la filosofía antigua y su recepción escolástica, puesto que parece una inusual mezcla entre la división de las ciencias platónica (dialéctica, física, ética) y aristotélica (teórica, práctica, productiva) a la manera como se encuentra en Boecio o Al-Farabi. Más allá del carácter histórico de la división de las ciencias en tres grandes áreas, observamos que hay una sucesiva subdivisión en cada de las disciplinas hasta llegar a una especificidad que intenta agotar los objetos singulares de estudio que Peirce tenía al alcance en su época; es el caso de la división, p. e. *Empirics-Nomology-Psychics-Antropology-Individuals*; *Empirics-Descriptive-Cosmography-Astronomy*; *Pragmatics-Policy-Religion*.

De esta manera, sería posible localizar una cierta cadena gradual de disciplinas, que podría encajar en el esquema que nos ofrece Oostra (Diag. 4) del pasaje que describe la división "tridimensional" de las ciencias en escaleras sucesivas que contienen a otras más. Los especialistas suelen insistir en las relaciones entre las categorías peirceanas y la vocación arquitectónica del conocimiento —"planning out from the begining"— representada por las distintas formulaciones que Peirce elaboró de la división de las ciencias. Estamos acostumbrados, en este tipo de exposición, a que se propongan una especie de planos funcionales en los que de manera casi obsesiva se busca la correspondencia, ya formulada por Peirce (K. Atkins, 2006) o supuesta por nuestra concepción de las ciencias (Pietarinen, 2006), entre una categoría especifica y alguna ciencia o grupos de ciencias. La cuestión se reduce a buscar en cada especialidad del conocimiento que hay de *Firstness*, *Secondness*, *Thirdness*, o si es posible hablar de *monads*, *dyads*, *triads*. Frente a esta supuesta "taxonomía" categorial de la división de las ciencias, Peirce propone un ejercicio combinatorio —triádico— que pretende establecer aquellas "unsatisfied valencies" originadas por las sucesivas divisiones y subdivisiones de las ciencias (*CP* 6.322). Peirce propuso seis niveles de clasificación —inspirado en la zoología— lo que sin duda reproduce su esquema categorial, pero que deja abierta la posibilidad de insertar nuevas valencias:

1. Branches: characterized by the plan of the structure
2. Classes: the manner of execution as far as ways and means are concerned
3. Orders: the degree of complication of the structure
4. Families: the form as determined by the structure
5. Genera: the details of the execution in the special parts
6. Species: the relations of individuals to one another and their environments and appearances

Esta clasificación (*CP* 1.230) ofrece una estructura, espacios en blanco para ser llenados con nuevas divisiones en las que se reproduce aquel diagrama escalonado de las ciencias, pleno de espacios para ser colmados. En resumen, un "esqueleto de las ciencias". La arquitectónica peircena más que un ejercicio de conexiones intracategoriales o metacategoriales entre las distintas disciplinas, ofrece un esquema (Ch. Ambrosio, 2016) que imita las formas en que el conocimiento se expande en toda su complejidad por medio de ramas, ordenes, clases, familias, géneros, especies, lo que el diagrama "escalonado" de las ciencias, virtualmente ilimitado, representa en todas sus posibilidades.

Conclusión: Esqueletos y fósiles

En los tres ejemplos citados —Vives, Kepler y la división "escalar" de las ciencias— existe un elemento común que el mismo Peirce denomina los "finos esqueletos del pensar" (*CP* 1.355) o diagramas. En ellos encontramos la unidad entre una operación intelectual, como lanzar una hipótesis o establecer una inferencia, respecto a un hecho observado en la naturaleza o una cuestión que yace en la tradición filosófica. En palabras de Peirce la "construcción" de este tipo de esquemas es una "esqueletización" del pensar: una configuración de las operaciones intelectuales tanto en su desarrollo como en sus fines. Por lo tanto, la critica a Chambers pretendía superar el uso de diagramas sin la referencia a la cuestión que estos tratan, el desarrollo de las hipótesis, y el hecho que intentan estudiar. Sin esta convergencia entre experiencia, pensar e hipótesis sobre un conjunto de hechos (Hoffmann, 2002), los diagramas dejan de ser "esqueletos" para convertirse en meros "fósiles" de una concepción del mundo que nos es extraña, ya que no es presentada de acuerdo con las formas de generación de conocimientos y experiencias que originaron aquellos diagramas. En palabras de Peirce (*CP* 3.559):

> The *skeletonization* or *diagrammatization* of the problem serves more purposes than one; but its principal purpose is to strip the significant relations of all disguise. Only one kind of concrete clothing is permitted —namely, such as, whether from habit or from the constitution of the mind, has become so familiar that it decidedly aids in tracing the consequences of the hypothesis.

La generación de experiencias del pensar —en tensión— entre las hipótesis generadas y la observación de los hechos tiene una estructura visual de base en los diagramas, ya que puede revertirse la dirección de la una tradición lógica, como en el caso de Vives; formular una ley del movimiento planetario como hizo Kepler; o describir una estructura general del comportamiento abierto y pluridimensional del conocimiento humano como lo hizo Peirce. Por lo tanto, el desafío arquitectónico que propone Peirce no está sometido a la rigidez de unas formas categoriales y se encuentra, en cambio, en la hoja en blanco de la inserción de valencias. En tanto que el pensar, como experiencia y experimento, obedece a la manipulación de una página abierta tal como lo haría un químico o un físico.

Bibliografía

Ch. Ambrosio (2016), "The Historicity of Peirce's Classification of the Sciences", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 8: 2, 1-30.

R. K. Atkins (2006), "Restructuring the Sciences: Peirce's Categories and His Classifications of the Sciences", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 42:4, 483-500.

W. Hamilton (1869), *Lectures on Metaphysics and Logic*, Blackwood, Edimburgo.

N. R. Hanson (1958), *Patterns of Discovery*, Cambridge, Cambridge University Press. Wilson, C. (1972): "How Did Kepler Discover His First Two Laws?", *Scientific American* 226, 93-106.

Hoffmann, M. H. G. (2002). "Peirce's 'Diagrammatic Reasoning' as a Solution of the Learning Paradox", ed. G. Debrock, *The Quiet Revolution: Essays on Process Pragmatism Amsterdam*, Rodopi Press, 147-174.

T. Kapitan, (1997), "Peirce and the Structure of Abductive Inference", eds. N. Houser, D.D. Roberts, J. van Evra, *Studies in the Logic of Charles Sanders Peirce*, Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 477-496.

B. Kent (1997), "The interconnectedness of Peirce's diagrammatic thought", eds. N. Houser, D. D. Roberts, J. van Evra, *Studies in the Logic of Charles Sanders Peirce*, Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 445-459.

I. Kepler (1609), *Astronomia nova*, (trad. ingl. de W.H. Donahue, 1992), Cambridge University Press.

J. Lemanski (2017), "Periods in the Use of Euler-Type Diagrams", *Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum*, 5, 1.

J. Nubiola (1993), "Juan Luis Vives y Charles S. Peirce", *Anuario Filosófico*, 26, 155-164.

A. Oostra (2003), "Peirce y los diagramas", *II Jornada del Grupo de Estudios Peirceanos*, 10 de octubre de 2003, Pamplona: www.unav.es/gep/IIJornada/PeirceYLosDiagramas.pdf W. Pauli, (2002), *Le cas Kepler*, París, Albin Michel.

C. S. Peirce (1936-1958), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, eds. por C. Hartshorne, P. Weiss, y A. Burks, Harvard University Press, Cambridge.

_____ (1982–), *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, eds. M. H. Fisch, E. C. Moore, et al. Indiana University Press, Bloomington.

A. Pietarinen (2006), "Interdisciplinarity and Peirce's classification of the Sciences: A Centennial Reassessment Perspectives", *Science*, 14: 2, 127-152.

A. Pietarinen, F. Stjernfelt (2015), "Peirce and diagrams: two contributors to an actual discussion review each other", *Synthese*, 2015, 192:4, 1073-1088.

A. Plutynski (2011), "Four Problems of Abduction: A Brief History", *Hopos: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 1:2, 227-248.

S. Shin (1994), "Peirce and the logical status of diagrams", *History and Philosophy of Logic*, 15:1, 45-68.

J. Venn M.A. (1880), "On the diagrammatic and mechanical representation of propositions and reasonings", *Philosophical Magazine* Series 5, 10:59, 1-18.

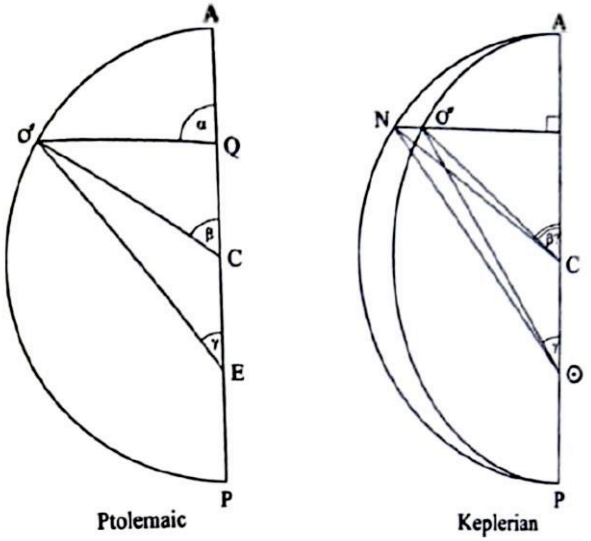
J. Luis Vives (1783), *Joannis Ludovici Vivis Valentini Opera Omnia...tomus III*, Valentiae Edetanorum: in officina Benedicti Monfort ..., 1783, 171.

R. Voelkel, (2001), *The Composition of Kepler's Astronomia nova*, USA-Princeton: Princeton University Press.

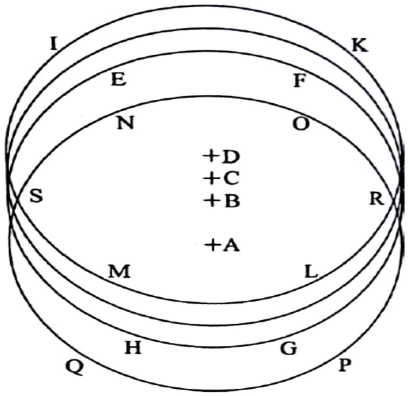
Diag. 1



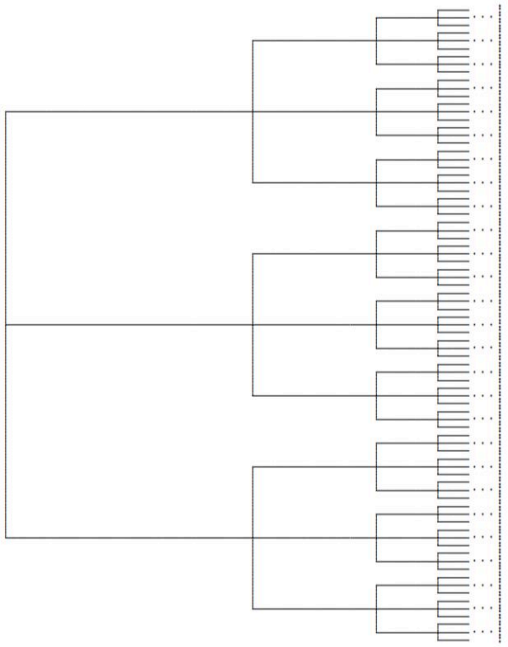
Diag. 2



Diag. 3



Diag. 4



Las noches claras de Peirce:
Notas sobre sus investigaciones astronómicas

Catalina Hynes
(Univ. Nac. de Tucumán
Soc. Latinoamericana Peirce)
catyhynes@gmail.com

Introducción

El título de este trabajo toma las palabras de una carta de Peirce dirigida a su madre, del 20 de abril de 1872. Él se encontraba por entonces en Washington, temporalmente a cargo de la oficina de la Inspección Costera por encargo de su padre[1], cuando escribe: "En las noches claras observo con mi fotómetro, en las noches nubladas escribo mi libro de lógica, que el mundo ha estado esperando tan ansiosamente". En esta cita no se menciona la actividad diurna de Peirce, consistente principalmente en estudios geodésicos y gravimétricos. En aquellos días, la geodesia[2] era una rama de la astronomía más que de las Ciencias de la Tierra tal como nosotros hoy la entendemos. Los días de Peirce transcurrían entre triangulaciones que permitieran hacer mapas lo más exactos posibles de las cosas de Estados Unidos y los estudios del péndulo, un campo con el cual apenas se estaba familiarizando. Medir lo más exactamente posible la aceleración que la gravedad imprime al péndulo en diferentes estaciones permitiría establecer con precisión la forma de la tierra. La fuerza del la gravedad es ligeramente diferente en distintos lugares de la tierra debido, en parte, a la irregularidad de la masa terrestre y, en parte, a la rotación de nuestro planeta y de los demás planetas del sistema solar.

Más familiares para Peirce aquel año eran los estudios de fotometría estelar que había comenzado a desarrollar como parte de su trabajo como asistente del Observatorio de Harvard. Hacía tres años que tenía allí una asignación formal debida a Joseph Winlock, Director del Observatorio y gran amigo de su padre. Pero hay que decir que todos estos estudios para los que Charles era competente no constituían su interés primario. Sin duda el libro de lógica que planeaba, la así llamada "Gran Lógica de 1872", era el objeto de su corazón. Sus trabajos para ganarse la vida, esto es, sus trabajos como asistente tanto de la Inspección Costera como del Observatorio habían sido vistos por él, al inicio, como un medio para permanecer en Cambridge y no alejarse así demasiado de la Universidad de Harvard, donde deseaba impartir lecciones de lógica. Como sabemos su espera fue vana, y su trabajo secundario terminó siendo su fuente de ingresos por treinta años.

Quisiera, en esta ocasión, enfocar la mirada brevemente en el comienzo sus trabajos astronómicos y extraer de ellos algunas conclusiones referidas a su comprensión del conocimiento, su noción de verdad y el falibilismo. En mi opinión, no se puede entender cabalmente su filosofía si no la vemos surgir desde la cotidianeidad de su práctica científica. Es de allí, tanto como de la historia de la ciencia y de la filosofía, de donde Peirce destilará sus lecciones de lógica. Este trabajo tiene dos partes, en la primera se examinan dos investigaciones tempranas de Peirce en astronomía y en la segunda se extraen de ellas algunas consecuencias epistémicas.

---

[1] Debido a la ausencia de Julius Hilgard, el Asistente a cargo, quien se encontraba en Europa. Cf. Brent, J.: *Charles Sanders Peirce. A life*, Indiana University Press, Bloomington and Indiana, 1993, 89-90.

[2] Es decir, la parte de la geología que determina de forma matemática la figura y magnitud de la Tierra, o de alguna parte de ella, y se ocupa de confeccionar los mapas correspondientes

1) Peirce y "un suceso glorioso": el eclipse total de sol de 1869

Hacia fines del siglo XIX Peirce recordará conmovido, "como si fuera ayer" (*MS* 1036), según sus palabras, la primera vez que vio el espectro del Helio en agosto de 1869. El año anterior, dos astrónomos, el francés Pierre Janssen y el inglés Joseph Norman Lockyer observaron en forma independiente una línea amarilla en el espectro solar, distinta de las líneas del sodio, ya conocidas, y postularon la existencia de un nuevo elemento químico, al que denominaron Helio, el nombre griego del sol. La expectativa generada por este descubrimiento fue enorme. Especialmente en Estados Unidos, donde iba a tener lugar un eclipse total de sol el 7 de agosto del año siguiente y, consiguientemente, se podría confirmar el hallazgo o bien desestimarlo.

Se destinaron muchos recursos a la observación del eclipse y la Inspección Costera lideró el equipo de científicos, tanto de la Inspección Costera como del Observatorio de Harvard que estuvieron presentes. Charles fue, claro está, integrante de la expedición. 1869 fue, además, el año de su incorporación como asistente del Observatorio, aunque ya había realizado observaciones allí, actuando bajo una suerte de convenio entre el Observatorio y la Inspección Costera. El eclipse atrajo, asimismo, la atención de la prensa y de los curiosos, convocándose así una multitud en los alrededores de los campamentos científicos. Norman Lockyer dirá luego en su reporte para la naciente revista científica *Nature*: "Ciertamente, nunca antes un eclipse de sol fue torturado tan a fondo con todos los instrumentos de la ciencia".[3]

La franja de totalidad del eclipse, que fue calculada y cartografiada por Peirce, pasaba a través del territorio de Kentucky. Mientras la estación más numerosa de la expedición se situó en Shelbyville, Peirce se ubicó en Bardstown, ligeramente al sudeste de la línea central del eclipse. Un tercer equipo de la Inspección Costera se estableció en Springfield, Illinois, al mando de Charles Schott.

De todos los instrumentos utilizados para "torturar al eclipse", según las palabras de Lockyer, se destacaban dos, además de los telescopios: por un lado, estaban los espectroscopios, como el que utilizó Peirce para observar el eclipse, y, por otro, las cámaras fotográficas de entonces, los daguerrotipos. Con ambos tuvo que habérselas Peirce, aunque en el segundo caso, su trabajo fue posterior al eclipse, cuando debió evaluar las imágenes obtenidas por sugerencia de J. Winlock.

1. 1) La "más tierna infancia" de la espectroscopía astronómica

Tal como Peirce recordará luego, la década de 1860 pertenecía a la tierna infancia de la espectroscopía. Si bien la historia de esta disciplina comienza con Newton[4] y su célebre experimento consistente en hacer pasar un haz de luz solar a través de un prisma, descomponiendo así la luz blanca en muchos colores, no fue sino hasta el Siglo XIX que la espectroscopia experimentó avances notables y continuos. Estos desarrollos se deben a varios científicos desde comienzos del siglo, pero simplificando un poco esta historia por *mor* de la brevedad, podemos señalar como un hito el año 1859. Ese año, Gustav Kirchhoff (1824-1887) y Robert Bunsen (1811-1899), dos amigos profesores de física y de química en la Universidad de Heidelberg, desarrollaron el espectroscopio. Kirchhoff descubrió que cada elemento químico posee un espectro de emisión de energía y otro de absorción que lo caracteriza, algo así como sus huellas digitales. Con este instrumento, ambos lograron identificar exitosamente nuevos elementos químicos, tales como el Cesio en 1861, luego el Rubidio y el Talio[5] mediante el análisis espectral de la luz que emitían ciertas sustancias al ser calentadas. Kirchhoff se aplicó a estudiar la luz solar y logró detectar allí varios elementos ya conocidos y estudiados en la tierra. Fue, sin embargo, el astrónomo inglés William Huggins (1824-1910) el primero en darse cuenta de la enorme importancia del

[3] Lockyer, J. N., "The Recent Total Eclipse of the Sun", *Nature* (4 November 1869), 15.
[4] Webb, S., *Measuring the Universe. The Cosmological Distance Ladder*, Springer-Praxis Publisher, Chichester, 1999, 88 y ss.
[5] Brock, W.H., *Historia de la química* (1992), Alianza editorial, Madrid, 1998, 157.

espectroscopio para la astronomía. Es considerado el padre de la astrofísica moderna[6] al comenzar a analizar con el espectroscopio la luz proveniente de las lejanas estrellas.

El Observatorio de Harvard adquirió su primer espectroscopio en 1867 y Charles pronto logró destreza en su utilización, por ello es que fue convocado a observar el eclipse como parte del staff de la Inspección Costera.

Disponemos de dos relatos diferentes de Peirce sobre este evento. Uno, más parco y técnico, que constituye su Informe elevado a la Superintendencia el 20 de Agosto, y otro recuerdo, más emotivo y poético, que constituye en Manuscrito 1036, de la década de 1890. Para este segundo relato voy a proponer una datación conjetural, a partir de su contenido, situándolo en el año 1898.

Por el Informe a la inspección Costera sabemos que Peirce utilizó para sus observaciones un telescopio de montura ecuatorial (Diap) de 4 pulgadas (101,6 mm) de apertura clara y cinco pies de distancia focal que era propiedad del geólogo Nataniel Shaler. Este tenía adosado un espectroscopio provisto un prisma de vidrio de flint y tres prismas de visión directa. (Diap 2). No poseía un micrómetro para medir la posición de las líneas espectrales, lo cual convierte a su informe en una pieza de escaso valor para los fines de la observación científica. De su informe podemos nos hacemos una idea también acerca de lo difícil que era mantener alineados ambos aparatos mientras se enfocaba en distintas partes de la corona solar con sus protuberancias. Peirce se queja de que para poder ver parte del espectro había que desatornillar y reacomodar un brazo algo pesado que portaba el espectroscopio y de que no lograba, por consiguiente, enfocar completamente el espectro y algunas líneas se perdían de vista. En todas estas maniobras era ayudado diligentemente por Shaler.

Tengamos en cuenta que, en astronomía, el objeto observado se está moviendo constantemente. En un observatorio grande, por lo general, había un sistema de relojería y pesas para acomodar automáticamente el telescopio pero en el caso de un telescopio de campaña, como el que manipulaba Peirce, ese dispositivo estaba ausente, lo que obligaba a continuas maniobras para no perder de vista el objetivo. A pesar de todo, en un momento pudo observar con total nitidez el espectro del Helio (Diap), con su línea amarilla característica, lo que confirmaba las observaciones de Janssen y Lockyer. La emoción de observar por primera vez un elemento hasta entonces no detectado en la tierra, lo acompañará hasta su vejez.

1.2) El Manuscrito 1036 y el descubrimiento del Argón

El segundo relato del eclipse del 68 está contenido en el *Manuscrito 1036* (Diap), titulado "Argón, Helio y el compañero del Helio". Allí Peirce relata las adiciones que se han hecho a la lista de los elementos químicos desde que él era estudiante de química hasta los últimos quince meses previos a la redacción de su escrito. El Argón fue aislado e identificado por William Ramsay (1862-1916) y Lord Rayleigh[7] (1842-1919) en el verano del 1894 y recién hicieron el anuncio formal el 31 de enero de 1895[8]. Su descubrimiento resultó desconcertante, porque era un gas que no reaccionaba con nada, ni siquiera consigo mismo, de ahí que Ramsay propusiera denominarlo con al palabra griega "Argón" (αργόν), esto es, perezoso, indolente. En 1895 lograron aislar Helio por primera vez —hasta entonces solo se había detectado en el sol, como hemos visto— y comprobaron que tenía características similares, es decir, una baja reactividad química.

Ambos descubrimientos no estuvieron exentos de controversia, muchos químicos se negaban en un principio a aceptar la idea de unos gases inertes, que no reaccionaran con ninguna sustancia y que no estaban previstos en la tabla periódica de los elementos de Mendeleiev porque su valencia sería equivalente a cero. La controversia fue tal que Lord Rayleigh, hastiado de las críticas de los químicos, decidió regresar a sus investigaciones en física, una disciplina en la que, según él, "los hombres de segunda clase parecen conocer bien su lugar"[9]. Pero pocos años después, en 1898,

[6] Webb, S.: *Measuring the Universe*…, 90-91.
[7] John William Strutt, tercer Barón de Rayleigh.
[8] Brock, W.H.: *Historia de la química* (1992), 291-292.
[9] Cit. por Brock, W.H., *Historia de la química, 293.*

Ramsay, ayudado ahora por Morris Travers (1872-1961), identificó tres nuevos gases nobles —Neón, Kriptón y Xenón—. De ahí que el título del *Manuscrito 1036*, que se titula "Argón, Helio y el compañero del Helio" me hace pensar que este manuscrito fue realizado por Peirce en 1898, cuando comenzaron a aparecer gases de este mismo grupo, pues, aunque no los menciona por su nombre, Peirce se refiere a estos nuevos elementos en el manuscrito. Asimismo, como habla de "este siglo" refiriéndose al siglo XIX, el manuscrito no podría referirse a la lista completa de gases nobles que fue elaborada por Ramsay recién en 1903. De ahí mi propuesta de fechar el manuscrito en los últimos meses de 1898 o a lo sumo en 1899. No más allá puesto que Peirce habla de "los últimos quince meses" para estas adiciones a la tabla periódica.

Este manuscrito muy importante, a mi entender, puesto que allí Peirce afirma haber observado el espectro del Argón mientras era asistente del Observatorio de Harvard, es decir, unos veinte años antes. Vale la pena leer el relato de Peirce:

> Ha sido además mi fortuna ser uno de los primeros mortales en ver el espectro del Argón. Mi impresión es que fui el primero en medir la longitud de onda de su línea más característica. Yo era asistente del Profesor Winlock en el Observatorio del Harvard College. Él había dispuesto un aparato —bastante mal calculado— con el propósito de observar el espectro de la luz zodiacal (Diap). Él tuvo que ausentarse por una semana o dos; yo fui asignado a conducir las observaciones. Pienso que no tuve éxito con la luz zodiacal[10] (estoy hablando a partir de una memoria sensorial de observaciones de hace veinte años); pero sucedió que una noche hubo una buena visualización de la aurora (Diap). Creo que habíamos oído que alguien en Europa había visto una línea o una banda inexplicable en el espectro de la aurora. Tuve la buena suerte de fijar, —no solo a esa línea sino a varias— (Diap), y medir sus longitudes de onda, luego de cierto trabajo. Telegrafié las figuras al Prof. Winlock; y él las anunció en la sesión de la Academia de Ciencias a la que estaba asistiendo. Mi medida aparece en el artículo "Astronomía" de la *Enciplopedia Británica*. Esa fue, nuevamente, la aparición de un elemento químico desconocido. Entiendo que fue Argón. (*MS* 1036)

No sé a ustedes, pero a mí este párrafo me provoca emociones encontradas. Sabiendo que Ramsay y Rayleigh recibieron en 1904 el premio Nobel por el descubrimiento del Argón, una cierta nostalgia contra-fáctica me hace pensar que Peirce también podría haberlo recibido si hubiese continuado con esas investigaciones. Aunque no sea así, su nombre al menos debería figurar en la historia de la química asociado al Argón, del mismo modo que figuran los que detectaron por primera vez la presencia del Helio en el sol.

Como ya señalé, este manuscrito contiene además el relato del eclipse de sol de 1868, cuando Peirce vio el Helio por primera vez. Hace una vívida descripción de los asombrosos cambios de luz previos a la totalidad del eclipse, de las bandas de luz anaranjada, de la oscuridad nocturna avanzando con nitidez sobre el paisaje con una velocidad varias veces mayor a un tren, del desconcierto del ganado, corriendo enloquecido por el campo, de los pájaros volando desorientados y del gran grito de "Oh!" de la multitud que observaba. Muchos años después de haberlo presenciado, Peirce seguirá afirmando que un eclipse total de sol es el espectáculo más sobrecogedor de la naturaleza.

1.3) Peirce y las fotografías del eclipse

El otro instrumento de tortura que se empleó en el eclipse fue la fotografía astronómica. En ese entonces la fotografía consistía principalmente en dagerrotipos, esto es, placas de vidrio cubiertas con una fina película sensible a la luz. La primera fotografía de un objeto extraterrestre fue la de la luna, tomada en 1840. La historia del eclipse del 69 en relación a la fotografía y a la participación de Peirce en todo el asunto está espléndidamente detallada por Aud

[10] Se llama así a un resplandor apenas visible en las noches sin luna que proviene del reflejo de la luz solar en el polvo que gira alrededor del sol en el plano en el que giran los planetas, es decir, el plano de la eclíptica.

Sissel Hoel (2016): "Measuring the Heavens: Charles S. Peirce and Astronomical Photography"[11]. Al momento del Eclipse, el Observatorio de Harvard lideraba ya la fotografía estelar pues John Adams Whipple (1822-1891), un fotógrafo bostoniano, había logrado fotografiar la estrella Vega y la estrella doble Cástor y Pólux. También había ganado un premio con sus fotografías de la luna. Joseph Winlock, el Director del Observatorio, estaba interesado, sobre todo, en un registro fotográfico del eclipse que permitiera medir tamaños y distancias entre los astros. Esperaba que la fotografía dejara de ser una mera representación pictórica de los eventos astronómicos para convertirse en una auténtica herramienta de investigación. Para ello supervisó con atención a los fotógrafos liderados por Whipple y diseñó un micrómetro para grabar el tiempo de cada toma fotográfica. Tomaron alrededor de 80 fotografías del eclipse.

Winlock, como ya hemos señalado, tenía en alta estima la habilidad matemática de Peirce y le solicitó que evaluara las placas obtenidas a fin de saber si de ellas podía obtenerse nueva información no alcanzada por el ojo humano.

Permítanme un breve paréntesis sobre la recién nacida semiótica de Peirce que había visto la luz en el artículo "Acerca de una nueva lista de categorías", en 1867. Peirce es un referente para el análisis de signos visuales no lingüísticos, dado que su principal clasificación de los signos los tipifica como íconos, índices y símbolos. La fotografía, desde sus inicios, pretendía ser especial. Sus defensores celebraban el nuevo método que, al parecer, evitaría los errores de observación humanos, por su precisión casi matemática.

Desde la teoría peirceana del signo las fotografías son primeramente índices. De ahí la convicción que los fotógrafos tenían en la capacidad superior de la fotografía: confiaban en sus lazos con la realidad, mecánicamente garantizados.

En años recientes Peirce se ha convertido en autoridad frecuentemente citada en relación a este carácter especial de la fotografía. En estudios visuales Peirce es presentado como *el* filósofo de los signos visuales y la referencia a su distinción entre íconos, índices y símbolos es un lugar común en la literatura. Esto no deja de ser irónico porque Peirce al comienzo no estaba convencido acerca del valor de las fotografías como instrumentos científicos. A pesar de algunas referencias dispersas a lo largo de su obra, él nunca desarrolló una teoría de la fotografía. Sin embargo, hay buenas razones para explorar la filosofía de Peirce en busca de una teoría de la construcción en fotografía a partir de su posterior noción de diagrama.[12]

Volviendo a nuestro tema, es perfectamente comprensible la posición de Peirce hacia 1869. Si comparamos una de las fotografías de la corona solar del año 1869 (Diap 1) con una de 2017 (Diap 2), salta a la vista que el escepticismo de Peirce estaba justificado.

El principal interés de Winlock era el de mejorar los métodos fotográficos antes del esperado tránsito de Venus que se produciría en 1874, del cual se esperaba información novedosa. En orden a este desarrollo de los métodos, Winlock encomendó a Peirce que diseñara algún método de medida para analizar las fotografías del eclipse. Deseaba establecer, si era posible, la distancia entre el sol y la luna analizando sus respectivos radios. Para esta tarea Peirce empleó un gran micrómetro diseñado por Winlock y sometió cada placa a una intensa evaluación, comenzando por tomar medidas de las más ligeras desviaciones de cada una de ellas con respecto al eje óptico del telescopio.

Peirce encontró que los radios del sol y la luna proporcionados por las fotografías eran demasiado pequeños debido al acromatismo causado por la presencia de la corona. Se denomina acromatismo, en óptica, a la propiedad de un sistema de lentes que desvía un haz de luz blanca de forma que todos los colores que lo componen se enfocan en un mismo punto, con lo que se obtiene una imagen bien definida. Así, parecía no haber manera de determinar esos radios con suficiente precisión, debido a las mencionadas desviaciones. De modo que Peirce llegó a una conclusión

---

[11] En *History of Photography,* 40:1, 49-66, DOI http://dx.doi.org/10.1080/03087298.2016.1140329 En lo que sigue de esta sección utilizaré, principalmente, la información de ese estudio.

[12] Cf. Aud Sissel Hoel (2016): "Measuring the Heavens...", 51.

lapidaria: las fotógrafías medidas de esta manera eran prácticamente de poco valor para eclipses. En su reporte dice Peirce:

> Los valores del radio de la luna, y consecuentemente, de la distancia del sol a la luna, son bastante inciertos (C. S. Peirce, "Report on the Results of Reduction").

Estas conclusiones dieron por tierra con las ambiciones de Winlock. Los científicos del tercer equipo de observación situados en Springfield, analizaron sus fotografías con los métodos de Peirce y llegaron a idénticas conclusiones. De hecho, debido a este fracaso y otros subsiguientes durante el tránsito de Venus de 1874 (Diap), un congreso que preparaba el plan para el tránsito de Venus que se produciría en 1882, llegó al punto de decidirse en contra del uso de los métodos fotográficos y se inclinó por las observaciones tradicionales. La fotografía astronómica tardaría unos veinte años más antes de establecerse como fuente de investigación astronómica.

2. Conclusiones epistémicas

Por razones de tiempo no puedo alargarme aquí incluyendo las observaciones fotométricas realizadas por Peirce entre 1872 y 1875 con otro instrumento, un Astrofotómetro diseñado por el astrónomo alemán Johann Zöllner (1834-1882) y del cual habla la cita con la que comencé mi exposición. Para esas observaciones Peirce acarreó el aparato por todas las estaciones del péndulo, montando un observatorio móvil. Analizó el brillo procedente de alrededor de quinientas estrellas y produjo un catálogo estelar que por primera vez contenía unas magnitudes calculadas no de manera subjetiva sino con las nuevas herramientas matemáticas e instrumentales de la astrofísica recién nacida. Esas *Investigaciones fotométricas* requieren un estudio especial que pronto espero poder brindar.

Quisiera, en cambio, ir adelantando algunas conclusiones epistémicas, típicas de la filosofía madura de Peirce que sólo pueden entenderse cabalmente, en mi opinión, gracias al análisis de estos trabajos científicos, entre otros que realizó, claro está. Comencemos por la que él llamó "La primera regla de la razón".

2. 1) La Primera regla de la razón (Ms 825)

Alrededor de 1899 Peirce enuncia lo que considera la Primera regla de la razón, esto es, la de "No bloquear el camino de la investigación". A fin de no bloquear este camino, Peirce enuncia cuatro errores "venenosos" que deben ser evitados:

> Pensar que existen verdades autoevidentes, a salvo de la duda por siempre. Como, por ejemplo, los axiomas matemáticos.
> Pensar que hay cosas absolutamente incognoscibles para nosotros.
> Aseverar que hay cosas inexplicables que deben aceptarse sin más.
> Pensar que alguna ley o verdad han alcanzado ya su formulación última y definitiva.

En cuanto al segundo obstáculo, Peirce nos explica que:

> Los filósofos erigen a menudo a lo largo del camino de la investigación consiste en afirmar que esto, lo otro y lo de más allá nunca pueden ser conocidos. Cuando se presionó a Augusto Comte para que especificara alguna cuestión positiva de hecho cuyo conocimiento no pudiera alcanzar ningún hombre de ninguna manera, puso el ejemplo del conocimiento de la composición química de los astros fijos; y puede verse su respuesta apuntada en la *Filosofía positiva*. Pero la tinta apenas estaba seca en la página impresa antes de que se descubriera el espectroscopio y aquello que él había considerado como absolutamente incognoscible estuviera en buen camino de ser descubierto. Es bastante fácil mencionar una cuestión cuya respuesta desconozco hoy en día. Pero afirmar que esa respuesta no se conocerá el día de mañana es algo arriesgado; pues a menudo es precisamente la verdad más inesperada la que

> surge de debajo del arado de la investigación. Y en lo que se refiere a la aserción positiva de que nunca se averiguará la verdad, me parece que, a la luz de la historia de nuestro tiempo, eso sería más arriesgado que la aventura de Andrée[13]. (*EP* 2:49, 1898)[14]

Lo irónico del caso de Comte es que murió en 1857, apenas dos años antes de la invención del espectroscopio. Si hubiera vivido un poco más hubiera visto cómo sus polémicas con Herschel a propósito del estudio del espacio profundo y de los astros se definían en favor del astrónomo. Podríamos señalar que el razonamiento de Comte es un claro ejemplo del método *a priori* de fijar creencias que, según Peirce, suele caracterizar a los filósofos.

Recordemos que el rechazo de lo incognosible, por parte de Peirce, está presente en la serie sobre la cognición, esos artículos del 68 y el 69 que son, por lo tanto, contemporáneos de sus trabajos en espectroscopía. De ahí que podamos afirmar que fue su trabajo *qua* científico lo que le permitió liberarse de la cosa en sí kantiana.

2.2) La verdad como opinión final

En la cita precedente aparece una nueva declaración de Peirce favorable a la verdad. Sigue manteniendo que esta podría ser alcanzada. Veamos una de sus típicas afirmaciones al respecto:

> Verdad es esa concordancia de un enunciado abstracto con el límite ideal hacia el cual la investigación sin término tendería a llevar a la creencia científica, concordancia que el enunciado podría poseer en virtud de la confesión de su inexactitud y unilateralidad, y esta confesión es un ingrediente esencial de la verdad. (*CP* 5.565, 1901)

A primera vista podría parecer desconcertante su mención de la inexactitud como un ingrediente esencial de la verdad. En mi opinión, esto debe leerse a la luz de todos los trabajos en metrología llevados a cabo por Peirce, de los cuales esta comunicación a brindado unos pocos ejemplos. En efecto, lo primero que descubre el investigador empeñado en medir cualquier fenómeno es la discrepancia de sus medidas, tanto con las realizadas por otros como diferentes medidas del mismo observador. Peirce se ha empeñado en eliminar lo más posible esos errores mediante la propuesta de mejoras, tanto en los instrumentos que manejó como en el arsenal teórico para lidiar con el error. Aún así, siempre subsiste una inexactitud de fondo. De ahí que Peirce se queje de las ideas ridículas que tienen las mentes no científicas a cerca de la precisión del trabajo de laboratorio[15]. Quizás sean esas reflexiones sobre la inexactitud y, seguramente, otras provenientes del cálculo de derivadas que permiten analizar cualquier proceso que evoluciona, las que a lo largo de su vida lo condujeron a aceptar la presencia efectiva de la indeterminación en un universo continuo.

2.3) El falibilismo

Esas mismas reflexiones sobre la inexactitud y la posibilidad cierta del error en nuestras mejores investigaciones, unidas a las lecciones de la historia de la ciencia, son las responsables, en mi opinión, de la posición falibilista que caracteriza su filosofía. Hacia 1893 Peirce señalaba en un pasaje autobiográfico lo siguiente:

> Durante años (...) solía reunir para mí mismo mis ideas bajo la designación de falibilismo; y en efecto, el primer paso para averiguar algo es reconocer que no se conoce todavía satisfactoriamente; pues ninguna plaga puede detener tan eficazmente todo crecimiento intelectual como la plaga del ser

---

[13] Esta "aventura" que menciona es la fallida expedición en globo al Polo Norte, que costó la vida a Salomon. A. Andrée (1854-1897) en octubre de 1897.

[14] Traducción de Martha Rivera Sánchez (2006) <http://www.unav.es/gep/PrimeraReglaRazon.html>

[15] Cf. Crease, R. P., "Charles Sanders Peirce and the first absolute measurement standard", *Physics Today*, 2009, 39.

> presuntuoso (...) En efecto, me ha parecido siempre que toda mi filosofía crece a partir de un falibilismo contrito, combinado con una alta fe en la realidad del conocimiento y con un intenso deseo de averiguar las cosas (*CP* 1.13-14).

Creo que este bello pasaje condensa todo lo que Peirce aprendió tempranamente en sus trabajos científicos. Frente a un fenómeno desconcertante, como podría ser un fenómeno óptico, tal como el del remo aparentemente quebrado en el agua, una conclusión escéptica sería la de suspender el juicio como la de los antiguos. Si no puedo decidir sobre dos apariencias contrarias de la misma cosa, decía Enesidemo, entonces debo abstenerme de juzgar acerca de cómo es. La mentalidad del hombre de ciencia, claramente expresada por Peirce en la cita, es la de averiguar cómo son las cosas. Mientras la epojé escéptica implica una parálisis del pensamiento, un bloqueo de la investigación, la actitud científica es la de no descansar hasta obtener la respuesta. En el ejemplo del remo quebrado hubo que esperar al desarrollo de la óptica en la Edad Moderna, es decir al siglo XVII, para poder responder a la pregunta acerca de por qué aparece así. Muchos hombres contribuyeron a su respuesta, algunos fueron matemáticos, físicos y filósofos, como Descatres y Newton, otros fueron fabricantes de lentes. Tardaron veinte siglos en total desde el planteo de la pregunta hasta la explicación. Historias como esta hacen que la expresión habitual de Peirce "in the long run" cobre un sentido cabal.

No puedo seguir alargando hoy mi trabajo, baste indicar que hay muchas más conclusiones similares que podrían extraerse del trabajo científico de Peirce. Menciono al pasar su preferencia por los signos no lingüísticos. En efecto, el trabajo con el espectroscopio nos proporciona puros índices diagramáticos que hay que aprender a interpretar, poniendo a prueba una hipótesis fallida tras otra, hasta averiguar de qué clase de cosa son índices, al fin y al cabo.

Quisiera finalizar con otra hermosa cita de Peirce que nos invita a aprender a vivir con una esperanzada incertidumbre, que es la condición del pragmatista. Dice así:

> Incluso si (la ciencia) realmente encuentra confirmaciones, son sólo parciales. Todavía no se mantiene firme sobre la base del hecho. Está caminando sobre un pantano, y sólo puede decir, este terreno parece aguantar de momento. Aquí me quedaré hasta que empiece a hundirse. (*EP* 2:55, 1898)[16]

[16] Traducción de Carmen Ruiz <http://www.unav.es/gep/FirstRuleOfLogic.html>.

Reflexiones sobre la resiliencia humana según la filosofía de Peirce

Ivo A. Ibri
(Center for Pragmatism Studies
Pontifical Catholic University of São Paulo – Brazil)
ivo@uol.com.br

Resumen: Por mente resiliente, quiero decir la capacidad de toda mente de lidiar con la dureza de la alteridad, que exige un esfuerzo continuo para permitir el desarrollo de hábitos de conducta. El predicado de la resiliencia adviene de la capacidad de la mente de autocorregirse, cada vez que esos hábitos pierden su eficiencia de mediación, exigiendo, por lo tanto, la reconstrucción de nuevas mediaciones cognitivas como hábitos de acción. En este artículo, propongo una reflexión sobre el conjunto de interpretantes semióticos propuesto por Peirce con el objetivo de explorar su faceta habitual. Con esta línea de análisis, pretendo mostrar que la resiliencia es una propiedad necesaria que toda mente debe tener en el más alto grado para lidiar con el conflicto entre interpretantes emocionales y lógicos, donde la predominancia de los primeros en detrimento de los segundos puede generar situaciones agudas de sufrimiento psicológico bloqueando el acceso a representaciones que, de otra forma, podrían romper la fuerza bruta de la alteridad.

Palabras clave: Peirce, mente, resiliencia, tipos de interpretantes, hábitos, creencias.

Abstract: *By resilient mind I mean every mind's capacity to deal with the hardness of otherness, which demands a continuous effort to allow the development of habits of conduct. The predicate of resilience comes from the mind's ability to self-correct every time such habits lose their mediative efficiency, therefore requiring the reconstruction of new cognitive mediations as habits of action. In this paper, I propose to reflect on the set of semiotic interpretants proposed by Peirce with the aim of exploring their habitual facet. With this line of analysis, I intend to show that resilience is a necessary property that every mind must have in the highest degree in order to deal with the conflict between emotional and logical interpretants, where the predominance of the former to the detriment of the latter can generate acute situations of psychological suffering by blocking access to representations that otherwise might break the brute force of otherness.*

Key words: *Peirce, mind, resilience, kinds of interpretants, habits, beliefs.*

***

1. Introducción: eligiendo una entrada en el edificio peirceano

Tal vez la filosofía de Peirce sea la última en exhibir un sistema, a saber, que concibió un *casi* completo edificio filosófico constituido por doctrinas que van de una fenomenología refinada, a pesar de apariencia simple, a una sofisticada ontología realista, en el buen estilo escolástico. Menciono aquí *casi*, una vez que él prácticamente nada escribió sobre Arte, comprometido con los fines de la Semiótica y de la Ética. He reflexionado sobre una posible filosofía del arte que sería extraíble de su sistema filosófico[1], y se puede decir que ella parece traer ideas nuevas y originales para esa área de saber. [2]

Propuse una reconstrucción dese sistema en Ibri (2017)[3], en que pude percibir ese edificio que, a mi juicio, ofrece muchas puertas de entrada, no obstante se deba reconocer que todo se inicia por un estar en el mundo, en que una mente necesariamente cognitiva, deba esforzarse para comprender el océano de signos que la rodea y con el que necesita, para su supervivencia, dialogar.

[1] Trabajé este tema en Ibri (2009), (2010 - 2011) y (2016).
[2] Consultar también Innis (2013).
[3] Se trata de una tardía versión en inglés de una obra originalmente escrita en portugués y publicada en 1992.

Bajo este prisma, parece legítimo decir que los *vital matters* tal como son denominados por Peirce, proponen el ambiente más inmediatamente fenomenológico donde representar la conducta del *otro*, como alteridad en general, hace desarrollar de modo más apremiante nuestra capacidad cognitiva.

Aquí ya se inserta el concepto de mente como un personaje teleológico, es decir, que está comprometido con la construcción de mediaciones para mantenerse *viable en su medio*, a pesar de toda nuestra cultura humana que dispone de un elenco de mediaciones posibles al servicio de nuestra supervivencia. Por más que ese elenco alivie algunos problemas básicos de vida, otros inexorablemente toman su lugar: continuamos insertos en un Kronos que no es fruto de nuestra imaginación[4] y que nos impone la irreversibilidad del pasado y nos oculta un futuro que nuestra falible racionalidad intenta adivinar.

En ese Kronos, estamos sujetos a portar un ego que, muchas veces, una vida entera no es suficiente para comprender. Tenemos que lidiar con otros egos que juzgamos conocer, pero que suelen contrariar lo que de ellos se espera. No olvidemos los hechos, proverbialmente brutos, en el decir de Peirce, para los cuales he reservado el predicado de *insolentes*, porque invaden nuestras vidas sin ser invitados. Ellos justifican, con la aleatoriedad e indiferencia que los caracteriza, la accidentalidad fenomenológica que sostiene una de las facetas de la categoría de la primeridad de Peirce, promoviendo al mismo tiempo una experiencia típica de la segunda categoría – es en ella que se sitúa la marca más inmediata de lo que llamamos *realidad*. Todo ese cuadro, pienso yo, ya requiere que la mente, en su concepción más amplia tal cual expondré adelante, deba ser *resiliente*.

Volvamos al edificio filosófico de muchas puertas y, aquí, ya que lo mencioné, elijo el concepto de mente como una entrada posible. Para Peirce, la mente es algo que dispone de la capacidad básica de generalizar, a saber, de extraer de la experiencia los elementos que son notables, detectables por su permanencia y redundancia, y que, por así presentarse como fenómenos, apuntan para una regla posible que los explique y, más que eso, a la luz de un realismo de que hablaremos adelante, para una regla que *produzca* tales hechos. Que los hechos sean generados por alguna forma de regla lógica independiente de su posible representación ya parece sugerir una ontología de los universales. Dejemos de lado, por ahora, ese paso aparentemente complejo, pero esencial de la filosofía de Peirce - su realismo, a propósito muy distinto de lo que en la contemporaneidad se considera la cuestión.[5]

Hay un pasaje en la obra de Peirce que W. James consideró una de sus más brillantes ideas, confesando su opinión en una carta al amigo. Se trata de la cuestión sobre el origen de las leyes de la Naturaleza. Al asimilar la idea de ley a la de hábito, afirmando que la Naturaleza está dotada de hábitos que aparecen en réplicas redundantes, la cuestión sobre el origen de las leyes se transforma en la pregunta sobre cómo la Naturaleza adquirió tales hábitos, observándose que esa capacidad de adquisición es típica y observable en la mente humana. La secuencia de este razonamiento conduce a la conclusión de que hay en la Naturaleza un principio de la naturaleza de la mente, ya que ella se caracteriza justamente por su capacidad de generalizar, tomando aquí el concepto de hábito como resultado de una generalización. Se delinean en ese argumento dos doctrinas peirceanas, a saber, el Evolucionismo y su Idealismo Objetivo, del cual hablaré adelante. Veamos la palabra de Peirce sobre esa cuestión de la origen de las leyes:

> ¿Qué especie de explicación puede, entonces, haber? Respondo que podemos esperar una explicación evolutiva. Podemos suponer que las leyes de la Naturaleza son resultados de un proceso evolutivo.[6] Pero, si las leyes de la Naturaleza son el resultado de una evolución, este proceso evolutivo debe ser supuesto todavía en progreso. Porque él no puede estar completo en la medida en que las constantes de

[4] Tengo propuesto la distinción entre *Kronos* y *Kairos*, como formas objetiva y subjetiva del tiempo. Ver, por ejemplo, Ibri (2016a).

[5] Se contraponen contemporáneamente realismo versus idealismo, en la forma de reconocimiento de un mundo exterior a la mente e interior a ella, cuando en su origen escolástica, la cuestión se delineaba considerando la dualidad entre realismo versus nominalismo, a saber, reconociendo la realidad de los universales alternativamente a su admisión exclusiva en el interior del lenguaje.

[6] *CP*, 7.512

> las leyes no encontraron ningún límite posible último. Además, hay otras razones para esta conclusión. Sin embargo, si las leyes están todavía en proceso de evolución de un estado de cosas en el pasado infinitamente lejano en el que no había leyes, se sigue que ni siquiera ahora los eventos están absolutamente regulados por la ley.[7]

Hay muchas consecuencias notables de esta línea de argumentación, tanto de naturaleza epistemológica cuanto ontológica. Epistemológicamente, considerar que las leyes son derivadas de un proceso evolutivo, hace suponerlas todavía en formación, dando lugar para que un principio de Azar actúe en la Naturaleza. Mientras que éste estaría bajo la primera categoría, las leyes estarían sometidas a la tercera categoría. Ambos principios actúan en la facticidad típica de la segunda categoría, donde todo se define por su naturaleza particular, individual, determinada.

Una doctrina epistemológica importante que aquí se funda en esta saga evolutiva es denominada por Peirce de *Falibilismo*. Una vez más le pasamos la palabra:

> Todo razonamiento positivo es de la naturaleza de juzgar la proporción de algo en el conjunto de una colección por la proporción encontrada en una muestra. Así, hay tres cosas que nunca podemos esperar obtener por el razonamiento, a saber, certidumbre absoluta, exactitud absoluta, universalidad absoluta.[8] [...] En aquellas ciencias de medición que son las menos sujetas a error —la metrología, la geodesia y la astronomía métrica— ningún hombre respetable divulga sus resultados sin les apuntar los errores probables; y si esa práctica no es seguida en otras ciencias, es porque en ellas los errores probables son demasiado grandes para ser estimados.[9] [y]…la infalibilidad en asuntos científicos me parece irresistiblemente cómica [...].[10]

Despedirse del mito de la certidumbre tan perseguido por siglos de la historia de la filosofía no es tarea trivial. No se trata, esa despedida, de una renuncia por incompetencia epistemológica en alcanzar la certidumbre, sino una convicción ontológica de que tenerla como meta cognitiva es buscar una ilusión semiótica, o sea, de concepción de signos interpretativos que ignoran la naturaleza misma de su objeto. Este abandono convicto de la certidumbre de nuestras representaciones positivas tendrá consecuencias epistemológicas que irán a imponer un tratamiento a los modelos probabilísticos como genuinamente adecuados a sus objetos. Más que eso, la idea de desviaciones de las expectativas teóricas deberá insertarse en el curso de las observaciones de los hechos, y aún más aguda consecuencia será el espectro permanente del error posible, que traerá la *tensa* necesidad de observación permanente del objeto representado, de un diálogo semiótico constante con él, dándole la última palabra sobre sí mismo, sobre sus propiedades, sobre su conducta, en fin.

Esta característica del Falibilismo acaba por tener un colorido ético evidente: la alteridad del objeto no podrá ser sustituida por cualquier albedrío descriptivo de las teorías, de los discursos, del lenguaje, reforzando una clara postura de verdad semiótica, o sea, aquella que se nutre de permanente diálogo con su objeto y que por así hacer, se vuelve capaz de con él mantener adherencia[11], desvelando el camino futuro de los hechos y, en vista de eso, posibilitando que la mente que los representa elija su propia conducta.

Se verifica en la filosofía de Peirce un esfuerzo teórico que orbita, se podría decir, en torno al concepto de connaturalidad entre lo humano y lo natural. Recordemos que la Fenomenología es la primera de las ciencias de la filosofía, según Peirce propone en su clasificación de las ciencias en la fase madura de su pensamiento, haciendo que todo el universo de la experiencia humana sea el suelo donde se erigirán las ciencias normativas, entre las cuales está la Semiótica, y una teoría sobre la realidad, su ontología. Esta jerarquía originaria propuesta por él no incide en una filosofía

---

[7] *CP*, 7.514
[8] *CP*, 1.141
[9] *CP*, 1.9
[10] *Idem*, *ibidem*.
[11] Llamo aquí de adherencia a la correspondencia harmónica entre previsión teórica y curso de los hechos.

antropocéntrica que supone ser un universo humano la instancia fundadora y moldeadora de la realidad. Por el contrario, las categorías de la experiencia propuestas en la Fenomenología van a dar forma general también al concepto de realidad, como principios efectivamente en ella actuantes, simetrizando *modos de aparecer* - Fenomenología, con *modos de ser* - Ontología. Esta simetría categorial está asociada a la idea de connaturalidad permitiendo entenderla como pertinente a la naturaleza común entre signo y objeto en la semiótica.

La consecuencia teórica de esa reflexión sobre el origen de las leyes se torna uno de los pilares que sostienen una doctrina a veces mal entendida[12]por los estudiosos de la obra peirceana, a saber, el Idealismo Objetivo. Si las leyes de la naturaleza son hábitos adquiridos, observables incluso en lo que denominamos *materia* inorgánica, entonces no habría más esa dicotomía de naturaleza entre materia y mente, rompiendo con un muy antiguo dualismo y proponiendo la idealidad de todo lo que se compone lo que se denomina realidad.[13]

El idealismo objetivo va a justificar un tránsito de signos en un ambiente de connaturalidad, lo que impedirá que la instancia de la subjetividad humana sea originaria de toda idealidad[14], como si pudiera prestar ese predicado al resto de los objetos del mundo, configurando la más común y más frecuente frente a un nominalismo que tácitamente hace perdurar la dualidad de génesis entre mente y materia.

2. El realismo pragmático de los mundos interno y externo

El idealismo Objetivo de Peirce no es una teoría operativa, en el sentido de contener en sí una regla que produzca hechos, o que los organice o los diversifique. Esta operatividad de los modos como los objetos semióticos van a aparecer fenomenológicamente estará subsumida a las tres categorías peirceanas. El Idealismo, tal cual concebido por Peirce, sería, entonces, sólo un *telón de fondo*, un palco de continua connaturalidad que legitimará la utilización extensiva de un vocabulario, tradicionalmente aplicable sólo a la subjetividad universal, a todos los objetos semióticos, sean ellos humanos o naturales.[15]

Así, sentimiento, mundos interior y exterior, posibilidad lógica, generalización, hábitos, interpretación, etc., serán términos que el Idealismo facultará utilizar en el marco del realismo de la filosofía de Peirce, pudiéndose decir que su sistema es un *realismo-idealism*o, por más que eso pueda sonar extraño a los oídos de otras filosofías, especialmente aquellas que propugnan un antropocentrismo cuyo tácito nominalismo permanece dogmáticamente asociado a corrientes ontológicamente dualistas.

Parece legítimo decir que los dogmatismos filosóficos surgen por proponer una génesis fenomenológicamente no observable del mundo y de sus representaciones, o por simplemente ignorar tal cuestión, desacreditándolas como no filosóficas. Esto suele ocurrir en el interior de filosofías que no tienen recursos para una respuesta y que navegan acríticamente en alguna forma de antropocentrismo *ptolemaico*.

El Idealismo Objetivo de Peirce ya está en génesis en su Cosmología, cuya exposición no cabe en ese pequeño ensayo, pero que, al menos, permite de ella extraer que la génesis del universo se da lógicamente con el pasaje de lo *posible* a lo *necesario*, utilizando términos que son análogos a los de la lógica modal aristotélica, en una saga que va a conjeturar sobre el origen de las categorías, desde la primeridad a la terceridad -en el surgimiento del Kronos, aún en el marco de una pura idealidad muy anterior al surgimiento de la materia.

---

[12] Una de las razones de este mal entendido viene de la ausencia de referencia del origen de esa doctrina en Schelling y de la reducción del idealismo a una subjetividad fundacional en contraposición a un realismo que admite cosas externas a la mente. Tal enfoque contemporáneo casi nada se relaciona con la cuestión del realismo-idealismo de que tratamos en este ensayo.

[13]Sobre el papel del hábito en el pragmatismo de Peirce, consultar también Ibri (2017a).

[14] Por eso, se debe tomar el debido cuidado al abordar el tema de la subjetividad humana en el ámbito de la filosofía peirceana. Para el lector interesado en profundizar esa temática, consultar Colapietro (1989).

[15] Sobre ese instigante tema del pensamiento peirceano, consultar también Houser (2014).

De cualquier modo, si se quiere conceptualizar hábito más allá de la esfera meramente humana, como de hecho lo hace Peirce, entonces el Idealismo Objetivo deberá ser considerado y con él su génesis, a saber, la Cosmología, bajo su faceta genética -una cosmogénesis.

En verdad, siempre a la luz del Falibilismo, las hipótesis ontológicas de Peirce proponen un buen número de nuevas puertas en su edificio, ninguna de ellas, se puede decir por quien las estudia, dogmáticas. Al contrario, ellas, a mi juicio, sugieren muchas consecuencias heurísticas, algunas de ellas él mismo no previó o sobre ellas escribió.

Dos afirmaciones de Peirce que tomamos prestado de su Cosmología ya sugieren la práctica de un nuevo y extensivo vocabulario filosófico, ahora legitimado por la entrada en su edificio por el Idealismo Objetivo.

Veamos primero este trecho:

> Todo intento de entender cualquier cosa —toda investigación— supone, o por lo menos espera, que los propios objetos de estudio en sí mismos estén sujetos a una lógica más o menos idéntica a aquella que empleamos.[16]

Suponer una lógica en el objeto similar a la que empleamos en los signos suscita aquí explícitamente la hipótesis del realismo de Peirce, una terceridad que no se confina tan sólo al pensamiento humano, sino que subsume también a los objetos reales. Por otro lado, la idealidad de las formas lógicas también se simetriza entre signo y objeto, garantizando el carácter de representación de los interpretantes en su saga de búsqueda de adherencia con la realidad.

La Cosmogénesis supone que el origen del universo haya surgido de la *Nada*[17] absolutamente potencial. De hecho, cualquier otra hipótesis implicaría un origen dogmático o sometido a la incognoscibilidad. Observemos ahora el trecho sobre el principio lógico de la posibilidad, notable por sus consecuencias:

> Digo que nada "necesariamente" resultó de la Nada de libertad sin límites. O sea, nada de conformidad con la lógica deductiva. Pero tal no es la lógica de la libertad o posibilidad. La lógica de la libertad, o potencialidad, es aquella que anulará a sí misma. Pues, si ella no se auto-anula, ella permanece completamente inútil, una potencialidad de nada-hacer, y una *potencialidad completamente inútil es anulada por su completa inutilidad*. [18]

Hay mucho que reflexionar sobre ese origen. En primer lugar, él es idealidad pura y podría ser escrito bajo una forma aparentemente insólita: *posible es aquello que para ser posible debe dejar de ser* posible. Se trata, en mi opinión, de un principio heurístico absolutamente notable. Ello implica la necesidad del pasaje de lo vago a lo definido, de lo general a lo particular, con posibles etapas intermediarias de reducción de la generalidad de manera gradual. Aquí se preanuncia la dualidad entre *continuo y discreto*, típico de la teoría de la continuidad matemática que inspira la teoría ontológica del Sinequismo (*Synechism*) de Peirce. De aquí se puede extraer la esencia misma de las categorías y, se podría aún decir, extraer de ese principio el propio núcleo del pragmatismo.[19] Y es de este punto que ahora quisiera proseguir esta serie de sugerencias que, en el espacio reservado para ese ensayo, no puede pasar por un desarrollo teórico completo, a pesar de pasible de elaboración. Tal vez podamos tomar otro pasaje de la Cosmología de Peirce que proporcionará un seguimiento de esas sugerencias. Veamos la aparentemente sorprendente afirmación:

> La distinción entre los mundos interno y externo precede al Tiempo [...] El mundo interno, al que me refiero, es algo muy primitivo. La calidad original en sí misma, con su unidad inmediata, perteneció a aquel mundo interno, un mundo de posibilidades, el mundo de Platón. La reacción accidental lo

---

[16] *CP*, 6.189.

[17] La afinidad declarada por Peirce con relación a la obra de Schelling hace pensar que el concepto de *Nada* en su cosmología está asociado a la noción de *Absoluto* del autor alemán.

[18] *CP*, 6.219; itálicos por mí adicionados.

[19] Sobre los orígenes e importancia del pragmatismo, consultar Frabbrichesi (2008) y Houser (2003).

> despertó a una conciencia de dualidad, de conflicto y, por tanto, de antagonismo entre un interno y un externo. Así, el mundo interno fue primero, y su unidad proviene de aquella primeridad. El mundo externo fue segundo [...][20] [y finalmente]: Es por esta razón que me atrevo a ir a la mente humana para aprehender la naturaleza de un gran elemento cósmico.[21]

Se evidencia, en ese trecho, el retro anunciado nuevo vocabulario licitado por el realismo-idealismo de Peirce, y que aquí se muestra de manera radical. ¡Qué extraño parece sonar la afirmación de un *mundo interior* que antecede al *mundo exterior* en un ámbito cósmico, sin ninguna instancia humana! ¡Qué osadía suponer el predicado de la interioridad como siendo algo pertinente a una realidad independiente de nosotros y, más aún, muy anterior a nuestra propia existencia! ¡Y buscar en la mente humana algo de naturaleza cósmica! Sí, es así mismo que la filosofía de Peirce se estructura como un sistema dentro de un ambiente de connaturalidad de la idealidad que todo colorea y permea.

Peirce se propone buscar en la mente humana la sustentación experimental para una propia y más amplia concepción de mente, a saber, aquella que se funda en la capacidad de generalizar, formando hábitos de conducta, y que en el ambiente de la realidad natural se constituirá en lo que usualmente se denominan leyes.

La idea de que el mundo interior no se reduce al ámbito humano será extremadamente provechosa para entender una epistemología de los universales o de las continuidades reales. La cuestión, crucial para el realismo, sería así formulada: ¿cómo conocer lo que no nos es dado directamente a los sentidos? Y aquí se planteará la cuestión que le es asociada, o sea, de las relaciones lógicas entre exterioridad e interioridad, ahora ontológicamente propuesta. Véase este trecho:

> Pero, incluso acerca de la mente humana, sólo recogemos información externa sobre hábitos. Nuestro conocimiento de su naturaleza interna viene hasta nosotros desde la lógica. Pues, hábito es generalización.[22]

De hecho, sólo la categoría de la segundidad exhibe definidamente los objetos en su carácter individual, particular. Ella tiene esa propiedad de subsumir todo lo que sea exterior a la mente y, así, se torna dotada de la más evidente alteridad. El realismo peirceano, sin embargo, propugna que la realidad no es sólo constituida por los objetos bajo la segundidad, sino que lo real es compuesto por las otras dos categorías, a saber, la primeridad y la terceridad, que encierran en sí posibilidad y necesidad lógicas, en ese orden. Ambas categorías, se puede decir, albergan todo lo que es de naturaleza general o continua y, así, el realismo se distingue del nominalismo por reconocerlas como componentes importantes de lo que se denomina realidad. Po lo tanto, los hábitos sólo pueden ser conocidos por el modo como se manifiestan fáticamente, en la forma de la conducta que ellos condicionan.

Primeridad y terceridad serían así de naturaleza interior, mientras que la segundidad de naturaleza exterior. En general, entonces, se reafirma que sólo son cognoscibles los objetos interiores por el modo en que aparecen en el exterior. La segundidad es la categoría donde los seres se muestran públicamente para toda y cualquier mente, mientras que las otras dos categorías sólo son cognoscibles por inferencia que se basa en el modo en que condicionan ese aparecer exterior. Esta parece ser la mayor dificultad de las filosofías en adoptar el realismo como su eje ontológico, ya que posibilidad y necesidad, la esencia de la primeridad y de la terceridad en ese orden, serían accesibles sólo indirectamente, mientras que los objetos en su existencia definida e individual se abren para una cognición directa.

Sin embargo, en la línea de la filosofía de Peirce, la ruptura del dualismo mente-materia y del extrañamiento de génesis entre hombre y Naturaleza implicarán admitir que el *mundo interno* no

---

[20] *NEM* IV, p. 142.
[21] *Idem*, *ibidem*.
[22] *NEM* IV, p. 142.

estaría apenas confinado a la mente humana, y que la extensión del concepto de mente a todos los seres reales capaces de adquirir hábitos los hacen dotados de interioridad que alberga, la primera y la tercera categorías. Parece legítimo proponer la distinción entre interioridad, término más general designativo de los universos continuos de lo posible y de lo necesario, y subjetividad, que designaría el mundo interior exclusivamente humano.

3. Conocer hábitos – prever el futuro

El amplio concepto de mente sostenido por el idealismo objetivo se basó en el fenómeno universal de adquisición de hábitos, asimilando la noción de hábito al de ley. Pero, en fin, se podría preguntar: ¿Por qué los seres en general tienden a adquirir hábitos? ¿Cuál es la función que desempeñan estos hábitos? La respuesta natural a estas cuestiones es que los hábitos son guías de conducta ante la alteridad fáctica. Constituirían, por lo tanto, *mediaciones*, aunque, se puede decir, no siempre *representaciones* genuinas de sus objetos. Adelantamos, aquí, lo que será objeto de reflexión más detenida en la secuencia de este ensayo. Supongo que son representaciones genuinas aquellas mediaciones capaces de prever la conducta futura del objeto, asociadas, así, al papel *lógico* de los hábitos. En este sentido, tales hábitos son, semióticamente, interpretantes lógicos. Estos son necesariamente continuos en el tiempo, por su función predictiva, habiendo sido, en general, concebidos por medio de observación temporal de la conducta del objeto, generalizándola.

Sin embargo, se debe reconocer que hay hábitos de *sentir*, constituyendo interpretaciones emocionales que cuando predominan sobre los interpretantes lógicos, sobreponiéndose a ellos y de ellos alejándose[23], resultan vinculados a una relación de segundidad con su objeto cuya conducta no puede prever, en función de su carácter inmediato, desvinculado del tiempo. No obstante esta característica, interpretantes emocionales que actúan autónomamente en la segundidad de la experiencia cumplen el papel de balizadores de conducta, aunque sin poder predictivo.

Peirce creó el término *degenerado* (*degenerate*) para designar una especie de truncamiento de los signos que no se alzan a la terceridad, permaneciendo en la segunda categoría. Un signo degenerado de segunda categoría no puede ser predictivo pues no adentra la temporalidad de la terceridad y, de este modo, la conducta que de él resulta sería puramente reactiva, por ser así, no tiene la virtud de sugerir un nuevo hábito, o sea, no configura un proceso de aprendizaje de la mente. Aquí, es evidente, busco ser fiel al concepto peirceano de aprendizaje como un proceso de cambio de hábito.

Resultantes de generalizaciones, por lo tanto de un proceso inductivo, los hábitos son, no obstante, de diferentes naturalezas por originarse de inducciones diferentes, tales como las clasifica Peirce. A continuación, las resumimos brevemente. Inducción Estadística (*Statistical Induction*) (CP 7.120-1903), que se configurada por modelos teóricos probabilísticos definidos. Este tipo de inducción se aplica al método de investigación (inquiry) tal cual propone Peirce, precedido por las etapas lógicas denominadas por Abducción (Abduction) y Deducción (Deduction). La segunda clase de inducciones es denominada por él de Inducción Cualitativa (*Qualitative Induction*) (CP 2.759-1905) que me parece aplicable en situaciones experimentales de identificación de casos similares por el investigador, sobre la base de su conocimiento pretérito. Supongo, también, posible pensarlos constituyendo juicios perceptivos basados en hábitos, tales como, ejemplarmente, se verifican en la formulación de diagnósticos médicos. Sin embargo, me interesa, para el alcance de este ensayo, examinar el concepto de Inducción Rústica (*Crude Induction*) (*CP* 2.757-1905), cuya característica es siempre la de resultar en proposiciones universales, en la suposición de que los predicados del objeto en el pasado no se cambiarán en el futuro. Destaco ese tipo de inducción por ser, a mi ver, característico de casos en que se tiene la prevalencia de interpretantes emocionales, sin espacio para interpretantes lógicos. Estos, a su vez, tienen perfil comprometido con alguna

[23]Este es un caso de disociación entre esos dos tipos de interpretantes, cuando es posible en una genuina representación de terceridad una asociación eficiente entre ambos.

forma de falibilismo epistemológico, lo que los hacen tomar la forma de proposiciones de naturaleza conjetural. Se puede decir que los interpretantes lógicos están asociados a inducciones estadísticas, y su carácter conjetural se da por la forma de la proposición que afirma predicados con diversos grados de probabilidad de ocurrencia. Pienso que este carácter conjetural puede ser admitido también en las inducciones cualitativas, en la medida en que resguarden las proposiciones de ser universales, sin, por lo tanto, la presuposición de rígido mantenimiento de las características pasadas del objeto en el futuro, tal como ocurre en la inducción rústica.

Bajo el prisma del realismo peirceano, conocer es buscar representar los hábitos del objeto investigado. Hay, sin embargo, una creciente presencia de la espontaneidad de la primera categoría que iría de los hábitos de la materia, que el Idealismo Objetivo de Peirce reconoce ser una mente envejecida que alcanzó un estado de equilibrio casi definitivo y que, por lo tanto, no está disponible para cambios, hasta la más inestable, viva, como lo es la mente humana. Se puede decir que la geología de los cristales no es una ciencia simple, pero su complejidad y dificultad de investigación no puede equipararse a la del psicoanálisis, que trata con objetos impregnados por la emocionalidad de las cualidades de sentimiento, teniendo que investigarlos sobre la base del relato de los pacientes, sin acceso fenomenológico directo a la facticidad relatada, pudiéndose, no obstante, valerse, también, de la lectura semiótica de los muchos signos indíciales que acompañan tal relato. [24]

Todo lo que se quiere con el acto *justo* de conocer es delinear la conducta futura probable del objeto. Y se puede decir que un objeto sin hábitos no faculta que así lo hagamos.

4. El agua y la red de pesca

Permítanme, aquí, una metáfora que pienso ayudaría a pensar lo que se puede entender como siendo la diferencia entre los interpretantes emocionales y lógicos. Se tratan de las imágenes del agua y de la red de pesca. El agua sugiere la idea de un continuo sin cualquier forma, de que incluso sus porciones finitas no se distinguen del todo continuo del fluido al que pertenece. La idea de una parte que remite inmediatamente a un todo hace recordar la inducción rústica (*crude*).

A su vez, la red de pesca tiene una estructura (*frame*) diseñada para recoger algunos objetos determinados, en el caso peces de algún tipo, dejando pasar otros que posiblemente no son su objetivo. Ella selecciona de ese universo algunos elementos mediante un plan previo, dado por su propia configuración previamente pensada. Esta consecuente selección de individuos intencionalmente prevista hace recordar, supongo, la inducción estadística, aquella que generaliza con base en una muestra, y es capaz de ser predictiva. Mientras la inducción estadística generaliza con base en una teoría que puede ser modificada si aparecen hechos que la contradicen, la inducción rústica no puede así proceder. No dispone de una teoría que desempeñe el papel de regla de reflexión sobre una eventual presencia de elementos sorprendentes de la experiencia que puedan venir a sugerir su revisión o, incluso, reparametrización.

La inducción rústica, como un fluido sin forma, siempre tiende a operar de modo inmediato, remitiendo la parte a un todo, sin criterio de distinción. Por lo tanto, lo que sustentaría sus proposiciones siempre universales sería sólo la repetición por similitud aparente entre los hechos o estado de cosas fácticas a que se refiere. Las generalizaciones universales por mera analogía acaban movilizando sólo iconos-indiciales sin que sean alzados a un estado simbólico genuino, o sea, no salen de su ambiente fenomenológico de segundidad para elevarse a la tercera categoría donde la alteridad del hecho podrá ser entendida a la luz de una la teoría.

Muchos juicios de fondo apenas emocional son así proferidos y eso no es sólo un problema lógico. Ellos van a promover un conflicto entre las mentes que buscan guiarse por lo que es decible, teniendo en cuenta la falibilidad de lo que es dicho, y las mentes que se niegan a navegar por algún grado de incertidumbre, pues insertadas en la necesidad de los enunciados universales.

[24] Acerca de este punto, consultar el análisis de Guimarães Filho (2017).

5. Concluyendo - la mente resiliente

Una vez más convoco el Idealismo Objetivo, por donde en este ensayo entré al edificio filosófico de Peirce, como la doctrina que justifica la connaturalidad de génesis entre continuos de cualidad de sentimiento, bajo la primeridad, y continuos de estructura lógica, bajo la terceridad. En el vocabulario numérico de sentido común, se diría simplemente, en el ámbito restricto de las facultades humanas, connaturalidad entre *sentimiento y razón*. En verdad, esta génesis común se da en la Cosmología del autor, donde un continuo sin forma, de meras posibilidades, emergen continuos com forma, de *casi* necesidad.

Se podría entonces percibir una especie de lección cósmica que sugiere esa connaturalidad y que la disyunción entre posibilidad y necesidad lógicas constituye un equívoco que sólo puede generar una injusta, porque sin fundamento, dualidad. Muchos ejemplos podrían ser arrollados de trabajo conjunto entre intérpretes emocionales y lógicos. Se mencione toda la teoría heurística de la abducción de Peirce donde él sugiere pensar el nacimiento de nuevas mediaciones lógicas, nuevas teorías en ciencia, por medio de una especie de sensibilidad inteligente, o, si se puede decir, una inteligencia sensible presente en sus conceptos ejemplares de juicio perceptivo, *insight* de terceridad, no olvidándonos de la defensa que hace de la presencia casi insólita de una facultad *instintiva* de origen evolutivo en la mente humana. [25]

Aunque Peirce no haya enfocado, en el ámbito de la creación artística, el sesgo del trabajo conjunto entre lo emocional y lo lógico, que se podría denominar aquí *agápico* como sugiero en el título de ese ensayo, me parece lícito decir que una idea de naturaleza estética se realiza como obra de arte mediante el conocimiento de alguna teoría que guíe su concepción. Propongo, también, que se piense en la distinción entre *sensibilidad* y *emocionalidad*, en que la primera traduce el trabajo interactivo entre sentimiento y forma lógica y la segunda se confina a la unidad inmediata de su propia naturaleza.

Volvamos al tema de la disensión entre los interpretantes emocional y lógico. Mientras que el emocional no tiene regla para la construcción de sus juicios, excepto por universalizar predicados e identificar objetos a la luz de una aparente semejanza entre ellos, el lógico tiene en sí algún criterio de relevancia que distingue en sus objetos a los caracteres que puedan ser interpretados a la luz de dicho criterio. La pura emocionalidad actuaría, así, como interpretante confinado a la segunda categoría sin superar la dualidad que le es característica. Las mediaciones por medio de estos intérpretes llevan, en consecuencia, a interpretaciones energéticas que desconsideran la conducta de las mentes con las que interactúa. De estas formas de relación humana resultan conflictos inevitables por la imposibilidad de pensar de modo justo, se podría decir, la alteridad, el otro, como suelen decir los psicoanalistas, sumiso a la inmediatez universalizante de signos emocionales que se alimentan exclusivamente de hábitos de sentir.[26]

Cuanto sufrimiento las mentes *tenaces*, recordando el término de la teoría de las creencias de Peirce, acarrean a su alrededor, requiriendo una *resiliencia*[27]casi sobrehumana de quien que con ellas cohabitan. No es en vano, la alteridad en Peirce es denominada de bruta por él. Ante ella tenemos el recurso de las mediaciones cognitivas, y que pueden representar la conducta de la alteridad, diluyendo su brutalidad por poder pensarla insertada en el Kronos. Sin embargo, cuando la genética brutalidad de la alteridad, así llamada por ignorar lo que quisiéramos que ella fuera o lo que podamos imaginar que ella sea, permanece en ese estado fenomenológicamente existencial ante nuestra mente, se anuncian relaciones conflictivas confinadas inexorablemente a la segundidad.

Pensemos, entonces, que el trabajo agápico entre los interpretantes emocionales y lógicos, dotando la mente de sensibilidad y no apenas de emocionalidad, requerirá de la mente un tipo especial de resiliencia, definida por la flexibilidad que ella pueda exhibir para reconocer sus errores

---

[25] Para profundizar esta temática, ver Anderson (1987).

[26] Sobre la influencia de la semiótica de Peirce en el pensamiento psicoanalítico, consultar Guimarães Filho (2016).

[27]No es en vano que el concepto de Resiliencia haya sido objeto de estudios de diversas áreas de las Ciencias Humanas. Ver, por ejemplo, Norris; Tracy; Galea (2009) y Southwick; Charney (2018).

ante lo que tiene siempre la última palabra - los hechos. Pero ahí la mente estará inmersa en lo que le renueva la fuerza vital y realiza su más genuina naturaleza, a saber, su saga de crecimiento y continuo aprendizaje.

Creo que la mente resiliente, movilizada por la dureza de la segundidad donde tiene que existir, merece momentos de un justo reposo donde la agápica constitución de nuestra sensibilidad pueda usufructuar de lo que ella misma creó para sí: el más elevado arte humano de la música, de las artes plásticas de la poesía y de lo más refinado de su arte la Naturaleza ofrece para nuestra contemplación.

Bibliografía

Anderson, Douglas R. (1987), *Creativity and the Philosophy of C. S. Peirce*. Dordrecht, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers.

Colapietro, Vincent M. (1989), *Peirce's Approach to the Self*: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity. New York: State University of New York Press.

Guimarães Filho, Paulo Duarte (2016), "Presença de Peirce na literatura psicanalítica recente: em que direções?", *Cognitio*, São Paulo, v. 17, n. 2, julio-diciembre, p. 291-302.
_____. (2017), "Analisando a relação entre a semiótica de C. S. Peirce e os fenômenos transicionais e o brincar de D. Winnicott", *Cognitio*, São Paulo, v. 18, n. 1, enero-junio, pp. 69-88.

Fabbrichesi, Rossella (2008), "The greek roots of pragmatism: a new word for an old way of thinking", *Cognitio*, São Paulo, v. 9, n. 2, julio/diciembre, pp. 205-221.

Houser, Nathan (2014), "The Inteligible Universe", *Peirce and Biosemiotics*: A Guess at the Riddle of Life. V. Romanini, E. Fernández (eds.), *Peirce and Biosemiotics*, Biosemiotics 11, Springer Science Business media Dordrecht.

_____. (2003), "Pragmatism and the Loss of Innocence", *Cognitio*, Sao Paulo, v. 4, n. 2, julio-diciembre, p. 197-210.

Ibri, Ivo A. (2009), "Reflections on a Poetic Ground in Peirce's Philosophy", *Trans-actions of the Charles S. Peirce Society*, v. 45, n. 3, p. 273-307.

_____. (2010), "Peircean Seeds for a Philosophy of Art", in *Semiotics 2010 "The Semiotics of Space"*. Haworth, K.; Hogue J.; Sbrocchi, L. G. (editors). New York: Legas Publishers, pp.1-16; traducción para el portugues publicada en Ibri (2011). "Sementes Peirceanas para uma Filosofia da Arte", *Cognitio* nº 12(2), 205-220, São Paulo, Educ.

_____. (2012), "Choices, Dogmatisms and Bets: justifying Peirce's realism", *Veritas*, PUCRS, v. 57, n. 2, pp. 51-61.

_____. (2016), "Desenvolviendo una semilla peirceana: el arte y las cosas sin nombre", Hynes, Catalina y Nubiola, Jaime (Editores.), *C. S. Peirce, ciencia, filosofía y verdad*, La Monteagudo Ediciones, San Miguel de Tucumán, pp. 153-168.

_____. (2016a), "Linking the Aesthetic and the Normative in Peirce's Pragmaticism: A Heuristic Sketch: Charles S. Peirce Society 2016 Presidential Address", *Trans-actions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 52, No. 4 (Fall 2016), pp. 598-610.

_____. (2017), "*Kósmos Noetós*: the metaphysical architecture of Charles S. Peirce", Philosophical Studies Series, vol. 131, Springer.

_____. (2017a), "The Double Face of Habits-Time and Timeless in Pragmatic Experience", *Rivista di Storia della Filosofia*, v. 3, p. 455-474.

Innis, Robert. (2013), "Peirce's Categories and Langer's Aesthetics: on dividing the Semiotic Continuum", *Cognitio*, São Paulo, v. 14, n. 1, enero/junio, pp. 35-50.

Norris F. H; Tracy M; Galea S. (2009), "*Looking for resilience*: understanding the longitudinal trajectories of responses to stress", *Social Science & Medicine*, v.68 n. 12, pp. 2190-2198.

Peirce, Charles Sanders (1931–35/1958), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce.* Edited by Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur W. Burks. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 8 vols. (Las referencias están abreviadas como *CP* seguido del volumen y número de página).

_____. (1976), *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce.* Edited by Carolyn Eisele. The Hague, Mouton Publishers, vol. 4. (Las referencias a esta obra están abreviadas como *NEM* y asociadas a la página correspondiente del 4^0 volumen de la edición utilizada*)*.

_____. (1998), *The Essential Peirce*: Selected Philosophical Writings. vol. 2. Edited by the Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press. (Las referencias están abreviadas como *EP* seguido por volumen [2] y número de página).

_____. (1982-2010). *Writings of Charles Sanders Peirce*: A Chronological Edition. Edited by Max Fisch, Edward C. Moore, Christian Kloesel, Nathan Houser, André De Tienne, et al. 8 vols. Bloomington: Indiana University Press. (Las referencias están abreviadas como *W* seguido por el volumen y número de página).

Southwick, Steven M., Charney, Dennis S. (2018), *Resilience: the science of mastering life's greatest challenges*, Cambridge University Press, New York, segunda edición.

Las tretas del fuerte:
Relectura del interpretante final como prejuicio

María Clara Lucifora
(Univ. Nac. De Mar del Plata
Univ. FASTA)
mclucifora@gmail.com

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo indagar los alcances de un concepto propuesto por Peirce en su teoría semiótica: el de interpretante final. Se propone aquí su análisis como fundamento en la dinámica cultural de los prejuicios e ideas preconcebidas de un determinado grupo o sector social, que generan conductas de discriminación. En estos casos, el hábito interpretativo que produce un determinado interpretante final es generado y sostenido por los grupos dominantes con el fin de mantener una visión única de lo real, funcional a sus intereses. Para este análisis, tomamos como caso testigo el uso del término "*nigger/*negro" en el sur de los Estados Unidos en el período que va desde el final de la Guerra de Secesión (1865) hasta las leyes de Derechos Civiles (1964) y Derecho al Voto (1965).

Palabras-clave: Peirce; interpretante final; prejuicio; discriminación; negro/*nigger*

En el panorama de los estudios de la semiótica actual, la propuesta de Peirce tiene una relevancia creciente, pues otorga la posibilidad de pensar los diferentes fenómenos culturales en su complejidad, dando cuenta de sus tres dimensiones (asociadas a las categorías faneroscópicas) de forma simultánea y eludiendo los esquemas jerárquicos e invariables de otras propuestas. En este trabajo, nos interesa ahondar en la productividad de un concepto, el de interpretante final, que si bien ha sido frecuentemente abordado por los estudiosos de Peirce, siempre lo ha sido en la dirección señalada por el pensador norteamericano. Nos proponemos, por tanto, realizar una relectura de esta categoría para analizar su funcionamiento como prejuicio en las diversas culturas y, por consiguiente, como fundamento de conductas discriminatorias.

En su teoría triádica sobre los signos, Peirce propone distinguir tres tipos de interpretantes: inmediato, dinámico y final. En una carta a Lady Welby, fechada el 14 de marzo de 1909, los define del siguiente modo:

> Mi Interpretante lnmediato está implícito en el hecho de que cada Signo debe tener su lnterpretabilidad peculiar antes de obtener un Intérprete. Mi lnterpretante Dinámico es aquel que es experimentado en cada acto de interpretación, y en cada uno de éstos es diferente de cualquier otro; y el lnterpretante Final es el único resultado lnterpretativo al que cada Intérprete está destinado a llegar si el Signo es suficientemente considerado. El lnterpretante lnmediato es una abstracción: consiste en una Posibilidad. El lnterpretante Dinámico es un evento singular y real. El lnterpretante Final es aquel hacia el cual tiende lo real (1986: 110).

La noción de interpretante final hace hincapié en un "único resultado interpretativo", es decir, aquellos signos que han sido "suficientemente considerados". Esta definición adquiere, en el desarrollo de la teoría peirceana, dos sentidos complementarios señalados por Deledalle (1996). Por un lado, puede referirse al hábito de atribuir un objeto a un representamen. Aquí utiliza la noción de "hábito" en cuanto regla que incluye diversas asociaciones (103). Por otro lado, el interpretante

final es el resultado de la unanimidad de los eruditos respecto de un objeto. Peirce afirma: "la opinión sobre la cual fatalmente todos los investigadores se pondrán de acuerdo es lo que consideramos verdadera, y el objeto representado en esa opinión es lo real. Así explicaría yo la realidad" (5.407, citado en 103). En definitiva, desde esta perspectiva y teniendo en cuenta el consenso de una comunidad científica ideal o neutral, el interpretante final constituiría la instancia de la semiosis más cercana a la verdad y, por tanto, a la realidad.

Este último sentido deriva directamente de la noción de Peirce de semiosis infinita, porque al ser el interpretante un signo más desarrollado que su representamen (y cada interpretante, el representamen del siguiente eslabón), la cadena de semiosis determina un aumento paulatino del conocimiento sobre un objeto. Además, hay que aclarar aquí que la semiosis es *potencialmente* infinita, quiere decir que con frecuencia se producen detenciones provisionales de la cadena, por ejemplo, cuando un interpretante final designa el objeto de un representamen en un acto semiótico particular (Deladalle 1996: 103). Esta definición implica, por una parte, la idea de Peirce de que el progreso de la ciencia supone una colaboración, pues "ninguna mente puede avanzar un solo paso sin ayuda de otras mentes" (1986: 15). De este modo, ningún avance del conocimiento (y por tanto, ningún resultado interpretativo final) puede darse sin la acción de una comunidad. Por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, "lo real" para Peirce se basa en un acuerdo, un consenso sobre lo que esa comunidad considera públicamente verdadero y que determina hábitos de conducta (Vitale 2004: 52).

Por su parte, Verón señala que el interpretante final pensado como hábito, constituye lo que los sociológos llamaron más tarde "acción social", pues la formación de un hábito (un interpretante final) presupone el acuerdo social y, al mismo tiempo, genera una conducta del mismo género. De este modo, lo social se presenta como el fundamento último de la realidad y de la verdad (Verón 1993: 119): "El verdadero origen de la realidad muestra que esta concepción implica esencialmente la noción de comunidad, sin límites precisos, capaz de un crecimiento definido de conocimientos" (5311, citado en Verón 1993: 119). En consecuencia, la comunidad aparece como la garantía, la fuente de legitimidad de la realidad y de la verdad, pues el problema de la verdad se plantea en términos de actos de aserción, que no son otra cosa que un *contrato social* (119): "Un acto de aserción supone que, formulada una proposición, una persona cumpla un acto que la hace pasible de los castigos del derecho social (o en todo caso, del derecho moral) en caso de que no fuera cierta, a menos que tenga una excusa precisa y suficiente" (2315, citado por Verón 1993: 75). Esto podría resultar válido (aunque también habría que hacer salvedades) si lo pensamos en el nivel de las verdades más concretas y probadas de las ciencias duras o en el uso de los signos en la vida cotidiana, ámbitos en los que la categoría de interpretante final funciona casi al nivel en el que Peirce la piensa. Por ejemplo, afirmaciones como: "El agua hierve a 100 grados centígrados en condiciones normales de presión" o "El planeta Tierra gira alrededor del sol" son hechos probados científicamente que funcionan en nuestras sociedades como interpretantes finales. Lo mismo sucede con los principales conceptos de esas proposiciones: agua, planeta Tierra, sol y muchos otros con los que compartimos nuestra cotidianeidad: silla, mesa, árbol, etc. Sin embargo, a medida que vamos complejizando las nociones, la posibilidad de alcanzar un interpretante final se aleja cada vez más. Pensemos en términos como "democracia", "libertad", "amor", "ideología", "cultura", etc.

Por eso, consideramos con Eliseo Verón (1980) que hoy en día es imposible sostener esta idea de una comunidad ideal, en cierto modo homogénea, que avanza hacia la verdad de forma ininterrumpida, guiada por el pensamiento lógico y el método científico. El estudio de las comunidades que utilizan signos, más allá del recorte realizado por un afán metodológico, no puede soslayar la instancia de contextualización en función de las coordenadas de tiempo y espacio, así como de las configuraciones sociales, políticas, económicas, culturales, que las constituyen, pues no existe tal comunidad neutra, donde todos estos elementos no jueguen un papel preponderante en la construcción social de los sentidos.[1]

[1]Nos resulta interesante aquí la flexible noción de "semiosfera" de Lotman (1996), que permite estudiar las diversas culturas y sus conformaciones internas de modo siempre diverso, en función de la posición del observador, que es quien

En este punto, lo que nos interesa destacar es que la noción de interpretante final puede presentarse no sólo como el logro de un resultado interpretativo alcanzado por una comunidad de científicos o eruditos, sino que, en su potencialidad y fuerza significativa, puede ser utilizado como mecanismo de manipulación e imposición por parte de los grupos de poder, con el fin de establecer un hábito de conducta determinado respecto de un fenómeno cultural.[2] La presencia de cierto grado (elevado) de univocidad del interpretante final resulta muy atrayente para las ideologías dominantes,[3] que pretenden imponer una visión única sobre un fenómeno, generando una lectura homogénea por parte de una determinada comunidad y deteniendo el avance de la semiosis en otras direcciones (incluso a través de la violencia: censura, ejecuciones, encarcelamientos, etc.). De este modo, el interpretante final comienza a funcionar como un prejuicio, de acuerdo con los postulados de esas ideologías.

Ahora bien, ¿cómo un signo interpretante adquiere la condición de "final"? Umberto Eco en *Lector in fabula* se detiene sobre esta cuestión (2013: 58ss). El semiólogo italiano define lo real como un resultado y la noción de interpretante final como el factor que determina cuál es ese resultado que debe producir el significado de un signo (y que identificamos como realidad). Un signo produce una serie de respuestas inmediatas y la repetición de estas respuestas genera una regularidad en el comportamiento, que llamamos "hábito". Cuando la correlación entre un signo y su representamen adquiere forma de ley, aparece entonces el interpretante final, un hábito de conducta (59). Este tipo de interpretante gobierna, según Eco, el objeto dinámico, pues prescribe el modo en que se puede obtener una experiencia perceptiva a partir de un determinado signo. Además, describe la manera en que ese objeto funciona y es perceptible; es decir, prescribe el modo en que llevamos a cabo el contacto con lo real a través de los signos (que era, en definitiva, el objetivo epistemológico de Peirce) (60).[4] Si el interpretante inmediato es un concepto abstracto y el interpretante dinámico, un efecto real y concreto en el intérprete, el interpretante final es el hábito (una regularidad, una ley), que altera nuestro actuar en el mundo de modo permanente o transitorio, dando lugar a una nueva actitud (61). El interpretante final es, entonces, el punto (siempre provisorio) donde se detiene la semiosis ilimitada, lo que implica una modificación de la experiencia, al modo de un eslabón mediador entre la semiosis y la realidad física (62). Así signo y

---

determina el recorte de la porción de realidad estudiada y solo en función de ello, analiza y elabora conclusiones. Por otro lado, esta perspectiva no estaría traicionando la propuesta de Peirce, dado que él insiste en el carácter contextual de la semiosis; y si bien él lo está considerando principalmente en el ámbito de los actos semióticos particulares, con mayor razón, el peso de la contextualidad es insoslayable en el funcionamiento del *continuuum* semiótico que conforma las semiosferas.

[2]En este sentido, el interpretante final funcionaría a la manera del "mito" de Roland Barthes, pues se presenta como una conclusión "natural", como una elaboración lógica y legítima de un fenómeno que, en realidad, esconde una configuración plenamente ideológica con todos los efectos nocivos que eso conlleva. En el prólogo a la primera edición, Barthes afirma: "El punto de partida de esa reflexión [la de los artículos que constituyen el libro] era, con frecuencia, un sentimiento de impaciencia ante lo "natural" con que la prensa, el arte, el sentido común, encubren permanentemente una realidad que no por ser la que vivimos deja de ser absolutamente histórica […] quería poner de manifiesto el abuso ideológico que, en mi sentir, se encuentra oculto en la exposición decorativa de lo *evidente-por-sí-mismo*" (13).

[3]Hablamos aquí de ideología e ideología dominante en el sentido del gran aporte de Van Dijk (2006): *Ideología. Una aproximación interdisciplinaria*, cuya primera edición es de 1998. Allí, el autor propone una nueva noción de ideología que funciona como "interfase entre la estructura social y la cognición social". Las ideologías pueden definirse como "la *base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo*" (21; destacado del autor). Al hablar de ideologías "dominantes", asegura que efectivamente éstas existen, pero que no pertenecen a un solo grupo (por ejemplo, los "ricos" como afirmaban Marx y Engels), sino que hay otras elites (políticos, académicos, profesionales, etc.) que también son parte de la clase dominante y poseen su propia ideología (228). Sin embargo, "a pesar de los intereses competitivos y conflictivos, algunos de los fragmentos de la ideología pueden ser compartidos en una ideología `dominante´ común, abarcadora […] [S]i los grupos dominantes tienen al menos su `dominación´ en común, también tendrán en común los fragmentos de ideología correspondientes que sustentan y ayudan a legitimar tal dominación" (228).

[4]Aunque aquí hay que hacer una aclaración: Peirce está pensando en función de una postura realista. Los signos median nuestro conocimiento de lo real; pero lo real también determina, en cierta forma, a los signos, pues existe independientemente del conocimiento de los sujetos. En cambio, Eco, en su postura más nominalista, piensa la realidad solo en términos de signos, polemizando veladamente con Peirce.

conducta se unen, dado que entender el signo como una regla implica haber adquirido el hábito de actuar según la prescripción dada por ese signo (62). En palabras de Peirce: "en determinadas condiciones, el intérprete habrá adquirido el hábito de actuar de cierta manera cada vez que desee obtener cierto tipo de resultado" (5483, en 62). Queda manifiesta, por tanto, la fuerza que posee un interpretante final en los procesos de semiosis de la comunidad en la que funciona como tal para generar no sólo ideas, sino también conductas respecto de un fenómeno particular.

Sin embargo, tal como lo había advertido Peirce (en cuya teoría no hay linealidad ni puro conductismo), "el sistema de los sistemas semióticos […] lleva, de hecho, a actuar sobre el mundo y a modificarlo; pero cada acción modificadora se convierte, a su vez, en un signo y genera un nuevo proceso semiósico" (1986: 63). De este modo, la flexibilidad de la propuesta de Peirce permite pensar en que, aun cuando un hábito se ha impuesto en un conjunto de intérpretes, un fenómeno cualquiera puede poner en marcha nuevamente la semiosis y desarmarlo, aunque queden huellas y remanencias en la cultura. Eso es lo que suele suceder, por eso, hablamos de detención *provisoria* del proceso semiótico.

A continuación, presentaremos un ejemplo histórico de cómo el interpretante final puede funcionar como prejuicio. Aludiremos a los aspectos que nos interesan de este fenómeno, sin pretender exhaustividad histórica, dado que no es nuestra área de estudio ni tampoco el objetivo de este trabajo. Nos referimos al uso del representamen "*nigger*/negro",[5] que hace la población "*white* /blanca" (también interpretante final que se constituye en oposición al que nos interesa)[6] del Sur de los Estados Unidos, para referirse a las personas de tez oscura, descendientes de africanos, desde el final de la Guerra de Secesión (1865) hasta la sanción de Ley de Derecho Civiles de 1964 y la Ley del Derecho al Voto de 1965. Esto es si tomamos las instancias oficiales, pues como es sabido, a nivel social, el racismo y la discriminación continúan incluso hasta el día de hoy.[7] Sin embargo, nos interesa ese período de 100 años, pues se observa cierta unanimidad en la consideración despectiva de los afroamericanos, por parte de la población blanca. A partir de un consenso social de esta comunidad que posee una posición dominante y, por tanto, ejerce el control de lo que sucede en el ámbito público, la cadena de semiosis para referirse a las personas afroamericanas se detiene provisoriamente durante por lo menos un siglo en el representamen "*nigger*/negro", cuyo interpretante final consiste en un hábito interpretativo de tipo peyorativo, asociado a nociones de inferioridad, enfermedad, impureza, suciedad, oscuridad, primitivismo, debilidad, etc.[8] Fundado en una supuesta asociación icónica (de similitud) entre el color negro y el color de piel de los afroamericanos, se detiene especialmente en esta característica tan visible, pero accidental de la condición humana, que, sin embargo, funciona perfectamente para establecer diferencias claras y fácilmente adquiribles por la población de a pie, entre el grupo hegemónico (de tez clara, "blancos") y los grupos dominados (los afroamericanos, "negros", entre otros, pues hay también racismo respecto de otras etnias), generando así una imposición de sentidos de pertenencia a un grupo o a otro. Por lo tanto, este interpretante final fue generado y mantenido por consenso de la comunidad

[5] Utilizaremos su equivalente en español, que guarda casi las mismas connotaciones en el aspecto al cual nos referiremos.

[6] Dados los límites de extensión del trabajo, nos limitaremos a analizar el funcionamiento del signo "negro", aludiendo a "blanco" cuando sea necesario, pero somos conscientes de que se puede realizar un análisis similar en ese caso.

[7] Van Dijk (2006) toma como caso testigo para el estudio del funcionamiento de la ideología, el discurso del racismo moderno en EEUU, principalmente a partir de un libro de Dinesh D´Souza (345ss).

[8] Llamativamente, en el Diccionario de la Real Academia Española, las definiciones del término "negro, a" mantienen diversas connotaciones rascistas. Por otro lado, la mayoría de las acepciones tienen un sentido negativo, lo cual reafirma el uso peyorativo en su aplicación a las personas de tez oscura (ver: https://dle.rae.es/?id=QN0nGts). En 2018, la RAE anunció que revisará esta definición, ante el reclamo de Red Española de Inmigración de Ayuda al Refugiado por los términos ofensivos y discriminatorios utilizados en ella. Por otro lado, en un referente del idioma inglés como es el Diccionario de Oxford, la palabra equivalente "*nigger*" es claramente señalada como "*offensive*" (ofensiva) y definida en consonancia, aunque mantiene dos equivalentes que no serían peyorativos (?) "*black*" y "*dark*": "*A contemptuous term for a black or dark-skinned person*" [Traducción: "Término desdeñoso para persona negra o de piel oscura"] (https://en.oxforddictionaries.com/definition/nigger).

de "blancos", reforzado ya sea por estudios considerados científicos en esa época,[9] ya sea por el aparato estatal (leyes, justicia, poder ejecutivo, poder policial, sistema educativo, etc.), entre otras instituciones y grupos. Por otra parte, este hábito interpretativo del signo "negro" busca justificar la esclavitud y las condiciones infrahumanas e indignas a las que fue sometida la comunidad afroamericana durante más de un siglo.

De este modo, la posición dominante pretendió imponer esta idea como una visión única de las personas afroamericanas en el territorio del sur americano, ejerciendo la violencia (real o simbólica) ante cualquier disidencia o interpretación alternativa de este objeto dinámico. Ahora bien, tal como señala Peirce (y esto es uno de los puntos más interesantes de su teoría), el establecimiento de un interpretante final, que se presenta con la forma y la fuerza de una ley,[10] genera determinados hábitos de conducta, prescribiendo el modo en que llevamos a cabo el contacto con lo real a través de los signos (como afirmaba Eco [2013: 61]).[11] Y en el ejemplo que nos ocupa, estos hábitos de conducta se extienden desde el trato cotidiano entre los habitantes de una ciudad hasta las acciones del aparato estatal. Por ejemplo, la mayoría de los espacios públicos contaban con una línea (visible o no) que dividía el lugar para los "blancos" y el lugar para la "gente de color" ("*coloured people*").[12] De este modo, los baños, los autobuses, la organización de los lugares de trabajo, la división en barrios; todos los espacios públicos delimitaban la circulación de uno u otro grupo e imponían un derrotero para los "negros", con consecuencias graves para algún acto de "desvío". Esta organización espacial se fortaleció con las acciones de discriminación ejercidas en todos los ámbitos del estado: las leyes, el ejercicio de la justicia, las estrategias de gobierno del poder ejecutivo, el poder policial, el sistema educativo, etc. Por otro lado, los ciudadanos "blancos" marcaban también estas diferencias en la vida cotidiana tanto en la calle como en sus propias casas, donde los "negros" poseían la categoría de sirvientes (en algunos casos con características muy similares a la de los esclavos). Se podía observar tanto en el trato verbal y no verbal, como en las normas de convivencia, por ejemplo, la delimitación de espacios reales y simbólicos dentro de las casas, de acciones permitidas o prohibidas, de superficies para tocar, de pautas para dirigirse a los blancos, etc.

Considerando la presencia de los afroamericanos en EEUU, una comunidad como la pensada por Peirce, ante las diferencias de coloración en la piel, habría realizado estudios científicos para descubrir, finalmente, que los humanos poseemos diversas pigmentaciones de la piel, según el tamaño y la densidad de los melanosomas —los orgánulos pigmentadas de los melanocitos— y que esta característica está asociada a un gen ubicado en el cromosoma número 15 del genoma humano (Gibbons 2007). De este modo, fácilmente se hubiera observado que somos todos seres humanos de la misma especie, que el color de la piel es una diferencia accidental y que, por tanto, debemos tener los mismos derechos y libertades, la misma dignidad, convirtiéndose en un acto condenable cualquier ejercicio de violencia, coacción o privación de la libertad ejercido sobre cualquier persona.

---

[9] Nos referimos al hoy llamado "racismo científico", que basado en estudios pseudo-científicos actuó como refuerzo de una parte de la comunidad científica en torno a la idea de que los afroamericanos serían enfermos y débiles intelectual o volitivamente, lo cual justificaba su sometimiento a una raza superior como la de los blancos, a través de la esclavitud que era, en esta línea, interpretada como un "beneficio".

[10] Es decir, es presentado como "natural" por la ideología dominante (tal como señalaba Barthes respecto del mito).

[11] Esto quiere decir que la semiosis está íntimamente ligada a la conducta y, por tanto, posee una dimensión ética que es necesario analizar. En este caso, utilizar el término "negro" en ese momento y hoy en día, no implica sólo un acto discursivo o de lenguaje, sino que constituye una postura personal y social, una forma de actuar, un modo de considerar y tratar al otro, que suponen una serie de implicancias éticas que es posible juzgar en función de un esquema de valores determinado.

[12] Veamos que, en este caso, el representamen que funciona es "gente de color", porque, en definitiva, "negro" conserva una orientación sumamente negativa y violenta, que no puede ser eliminada del uso del lenguaje, incluso en una época en la que era aceptada y utilizada por la población en general. Por tanto, "gente de color" constituiría un eufemismo políticamente correcto.

En la década del 60, la figura de Martin Luther King y los diversos movimientos de repudio al racismo, así como las voces en el ámbito nacional e internacional que se levantaron en contra de la dominación racista, pusieron nuevamente en funcionamiento la semiosis y generaron nuevos procesos de desenvolvimiento de los signos para modificar ese interpretante final. Sin embargo, como hemos advertido, en algunos sectores de la sociedad norteamericana la fijación semiótica persiste con resultados de conducta nefastos en todos los casos. Incluso la misma comunidad afroamericana se ha apropiado del término "*nigger*" para utilizarlo con derecho y como una señal de hermandad hacia dentro de la comunidad, pero lo siguen considerando ofensivo si es usado por la población "blanca".

Claramente y como se habrá advertido a lo largo de la lectura, son muchos los ejemplos que es posible citar similares al desarrollado aquí: los judíos en la Alemania Nazi, los armenios en Turquía entre 1915-1918, los cristianos en la China actual, los republicanos en el franquismo, los disidentes en el régimen stalinista, los enfermos de HIV en las últimas décadas del siglo XX, entre muchos otros. La lista es casi infinita y se extiende a la largo de la historia. Todos estos ejemplos nos permiten cuestionar con Verón la idea de Peirce acerca del avance neutro y aséptico del conocimiento humano como un movimiento homogéneo, llevado adelante por una comunidad ideal guiada solo por el afán de alcanzar la verdad. Es cierto que, en ciertos ámbitos y aspectos, esta idea funciona, sin embargo, no se da de forma generalizada ni en todos los niveles, ni en todas las áreas, ni en todas las etapas históricas de una cultura. Retomamos aquí la idea de Lotman cuando señala que una de las propiedades de la semiosfera es su irregularidad semiótica, es decir, "siendo heterogénea por naturaleza, se desarrolla con diferente velocidad en diferentes sectores" (17). La detención temporal de la semiosis en los interpretantes finales, a lo largo de la historia de la humanidad, por un lado, puede facilitarnos la vida y heredarnos los grandes avances de las ciencias (tanto las exactas como las humanas), condensados en determinados signos, en los que finalmente todos coincidimos. Sin embargo, pueden servir como fuente, mantenimiento y resistencia de prejuicios o preconceptos generados por las posiciones dominantes, las cuales orientan la conducta de los grupos dominados una determinada dirección, beneficiosa para mantener el *statu quo* que les otorga el poder (en sus diversas formas), aun a costa de la deshumanización de las personas e incentivando las conductas discriminatorias. Hablamos aquí no solo de un aparato estatal, sino también de otras estructuras en las que puede darse el mismo fenómeno: instituciones, organizaciones, sectores sociales, etc.

La tarea de la semiótica implica señalar la presencia de estos interpretantes finales en nuestras culturas que, bajo la apariencia de saberes consolidados resultan tan nocivos, y denunciarlos para liberar la realidad que ha quedado atrapada y alienada en la detención de la semiosis. Seguimos en esto la guía de Barthes, quien en *Mitologías* (2016) se refiere a la tarea del mitólogo en términos similares: "la mitología intenta encontrar, bajo las formas inocentes de la vida de relación más ingenua, la profunda alienación que esas formas inocentes tratan de hacer pasar inadvertida" (253). Debe movernos la necesidad de desarrollar lo que el mismo Barthes llama "olfato semiológico" y que Umberto Eco (1999) define como "esa capacidad que todos deberíamos tener de captar un sentido allí donde estaríamos tentados de ver sólo hechos, de identificar unos mensajes allí donde sería más cómo reconocer sólo cosas" (7). Nos urge el desmantelamiento de los interpretantes finales que esconden en nuestros discursos cotidianos las trampas de la exclusión, de la violencia, de la vulnerabilidad de derechos, de la injusticia, del pensamiento único, de la dominación, entre tantas otras. Es el modo de realizar un aporte crucial para el desarrollo de sociedades más inclusivas, más equitativas, más justas.

Bibliografía

Barthes, Roland (2016). *Mitologías*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Deledalle, Gerard (1996). *Leer a Peirce hoy*. Barcelona: Gedisa.

Eco, Umberto (1999). *La estrategia de una ilusión*. Barcelona: Lumen.

Eco, Umberto (2013). *Lector in fabula*. Buenos Aires: Sudamericana.

Gibbons A (2007). "American Association of Physical Anthropologists meeting. European skin turned pale only recently, gene suggests"", *Science* vol. 316, n. 5823: 364. PMID17446367. doi:10.1126/science.316.5823.364a

Lotman, Yuri (1996). "Acerca de la semiosfera". *La Semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto.* Valencia: Frónesis Cátedra (Universitat de Valéncia); 10-25.

Magariños de Morentín, Juan A. (1983). "Charles Sanders Peirce. Sus aportes a la problemática actual de la semiología". *El signo. Las fuentes teóricas de la semiología: Saussure, Peirce, Morris*. Buenos Aires: Hachette; 79-111.

Peirce, Charles S. (1986). *La ciencia de la semiótica*. Barcelona: Nueva Visión.

—— (2012a). *Obra filosófica reunida. Tomo I (1867-1893)*. México: FCE.

—— (2012b). *Obra filosófica reunida. Tomo II (1893-1913).* México: FCE.

Real Academia Española (2018). *Diccionario de la Lengua Española*. Versión electrónica 23.2. URL: https://dle.rae.es/ [consultado el 11/4/2019]

Van Dijk, Teun (2006). *Ideología. Un enfoque multidisciplinario*. Barcelona: Gedisa.

Verón, Eliseo (1980). "La sémiosis et son monde", *Langages*, n. 58, 1980; 61-74.

—— (2013). *La semiosis social 2*. Buenos Aires: Paidós.

Vitale, Alejandra (1996). "La semiótica de Peirce". *El estudio de los signos: Peirce y Saussure*. Buenos Aires: EUDEBA; 9-60.

Anti-Kantism as necessary characteristic of pragmatism

Giovanni Maddalena
(Università degli Studi del Molise)
gmaddal3@hotmail.com

Pragmatists' anti-Cartesianism had already been defined in the first appearance of pragmatism, in Peirce's cognition series written for the "Journal of Speculative Philosophy" (1867-68). As is well known, the brilliant young scientist stigmatized the Cartesian doubt as a "paper doubt," by opposing it to the scientists' true "living doubt" (*EP* 1, 115). Sometimes readers do not realize the powerful novelty that this opposition implies. According to Peirce, research does not move from the skeptical doubt, which falls under the heading of "paper doubt." More similarly to Augustine, Peirce describes a situation in which you can doubt because you have a previous certainty. Therefore, research moves from one certainty to another certainty, and the abandonment of a first certainty is only due to the occurrence of a real surprising phenomenon that alters one of the pillars on which it stands. Peirce never abandoned this position, even when he corrected the psychologism of his first approach – which paired certainty with satisfaction – toward a realistic direction; he even translated it into a logical pattern when he inserted the "surprising phenomenon" into an actual internal step of the logic of abduction (hypothesis). In these founding papers, intuitionism and introspectivism also ended up in the enemies list with the "paper doubt." In opposition to Descartes, Peirce refused any form of intellectualism and all pragmatism moves in this vein.

However, this argument is still insufficient. Empiricists, existentialists, and hermeneuticians were also anti-Cartesians. Pragmatism clarifies the attack on Descartes with the one on Kant. This second feature has always been overshadowed, primarily because of Peirce. In fact, the founder of pragmatism referred to the *Critique of Pure Reason* as the tables "brought down from Sinai" (*CP* 4.2, 1898). He gave a name taken from the German thinker to his doctrine (*CP* 5.412, 1905) insisting that the Kantian problem of unity of the manifold was the true issue of epistemology (*EP* 1, 1867).

However, this unconditioned appreciation faded away over the years. Moreover, this change emphasized some critical remarks that Peirce had always in his mind. As early as 1868 he said that the real philosophical question was not **"How are synthetical judgments a priori possible?", "But before asking that question he [Kant] ought to have asked the more general one, "How are any synthetical judgments at all possible?" (*CP* 2.690).** Jean Marie Chevalier (2013) showed that Peirce took Kant in a peculiar way, a Leibnizian way he calls it, from the start.

Now, I will set aside all offenses that Peirce sometimes addresses to Kant in the second part of his life, charging him with superficial or hasty work in logic. I think that we should avoid them because most of them come from manuscripts that Peirce never published. Therefore, they are only half-indicative of Peirce's intention to express himself in that way. Sure enough, they tell us a conceptual direction. I want to follow this direction in the rest of the paper, trying to recapitulate Peirce's remarks.

A Continuity

Over the years, and starting from 1884, Peirce emphasized his criticisms more and more, particularly in light of the deepening of his idea of "continuity," the true keystone of his philosophy. He changed his mind on this topic, gradually passing from his original Kantian setting into a

Cantorian version. Afterward, thanks to the discovery of Georg Cantor's theorem and paradox (made independently of the German mathematician), he preferred a unique view that places real continuity beyond any logical or metric calculation.

The concept of continuity, and Kant's misconception of it, allowed Peirce to understand why in Kant's thought there is always a "gap" between knowledge and the reality to be known, between the "thing-in-itself" and the "phenomenon." The distinction had troubled him since his early philosophical studies (*W1,* 37-44). During the last twenty years of his life, Peirce considered the permanence of this schism to be the epiphenomenon of an entire intellectual attitude: nominalism, understood here in a very different way from a mere belief in the existence of universals. It can be believed that universals are real, yet one is still nominalist if he/she thinks that universals are hopelessly beyond the inferential capacities of humankind. Nominalism affirms an unbridgeable gap between reality and reason. In this view realism maintains that reason belongs to reality and in the long run of inquiry, it will know reality. This is a decisive gap that opens up with Kant's transcendentalism. Peirce synthetizes it in the following way:

> The present writer was a pure Kantist until he was forced by successive steps into Pragmaticism. The Kantist has only to abjure from the bottom of his heart the proposition that a thing-in-itself can, however indirectly, be conceived; and then correct the details of Kant's doctrine, and he will find himself to have become a critical common sensist (*EP* 2: 353-4, 1905)

The irony of the quote lies in the "only". To abjure from the bottom of his heart the "thing in itself" is to abjure the entire distinction between phenomenon and noumenon, which is the kernel of Kant's Copernican revolution. When you abandon it, you will have either a profound idealism or a profound realism. In fact, Peirce thought that there was no difference at all between those two possibilities (Lane 2017, conference at Sheffield University). He called his doctrine "real-idealism" and he boasted that "**My philosophy resuscitates Hegel, though in a strange costume**" (*CP* 1.42).

This first theoretical point underlines also another characteristic of Peirce's thought and the treatment of it in the scholarship. You can read the first part of Peirce's production as an idealist view that would have been corrected in the second half of his life by a sort of transcendental realism. However, manuscripts seem to indicate a different path. If these readings were true, it is difficult to read Peirce's philosophy as a unity. In fact, Tom Short (2007) has to split up Peirce's work in two halves: the idealist one and the (transcendental?) realist one. There is no clue of such a self-critique in Peirce's texts that sometimes present corrections to some previous views. Of course, one can say that Peirce moved into that change without noticing. However, setting aside Peirce's self-knowledge, texts show another direction. As far as Kant is concerned, they go from an explicit appreciation to increasingly stronger critiques. Moreover, Peirce considered his early papers to be a kind of realism even in the preparatory texts for the Metaphysical Club in the early 1870s. Besides, he considered his second production more in accordance with Hegel's monism than with Kant's transcendentalism. About the latter, he thought that its logical bases were weak (*CP* 2.31) and that the crucial distinction between synthetic and analytic judgments was "**so utterly confused that is difficult or impossible to do anything with it"** (*EP* 2:218). In the last part of his life, Peirce only appreciated Kant's schematism (*CP* 5.531) because it is the tool for a real synthesis, respectful of common sense. However, he also notices that "**His [Kant's] doctrine of the schemata can only have been an afterthought, an addition to his system after it was substantially complete. For if schemata had been considered early enough, they would have overgrown his whole work**" (*CP* 1.35, ca. 1890).

This interpretative option accepts that there is a profound unity between the different parts of Peirce's production. His initial take on Kant had a Hegelian leaning but it contained already a phenomenological basis for semiotics. In the following years, on the one hand he deepened that view giving the precision of his studies on continuity to the somehow vague idea of the dialectical development of the Spirit. On the other hand, by precising the "outward clash" of secondness and the role of the dynamic object he strengthened the importance of first two phenomenological categories. Peirce did not consider the two characteristics of continuity and plurality of categories as

opposed to one another, as De Tienne's studies on phenomenology in early and late writings confirmed. As a proof, you can read the manuscript 642, written in November 1909 where Peirce distinguish reality from subjective perception, genuineness, and exteriority. He takes the example of a Jacqueminot rose, possibly something that he could find in his garden in Milford Pennsylvania. Peirce considers the attribute of "being red" of the rose. First, he introduces the idea that the color would not be less real, if we mistook in pointing it out. If we maintained that it was yellow, the red color would not be less real. Second, if we then say that the color is only relative to our retina, we would not admit anything but that there is a real object, which is the red rose. These two points amount to say that there is a «hard kernel» (Eco 1993, p. 36) of reality that is independent from any ancient skepticism. So far, Peirce accepts what someone has recently called a «minimal realism» that goes very well also in relation to recent philosophical moods and with the idea of a transcendental realism (Ferraris 2012). However, this is not the kind of reality useful for our cognition and science. We need to investigate what this hard kernel consists in. That is why Peirce makes another distinction: reality is not only genuineness. Something is genuine when it has a description, which corresponds to its supposed definition.

> We must not confound Reality with Genuineness. A thing is Genuine or not according as it is or is not of the description it professes or is supposed to have: a false diamond may be genuine paste. Thus Genuineness belongs to an object as the Subject of Attributes. **But Reality is not relative to any professions or suppositions.** Nor […] is it relative to any Respect (Robin 1967, MS 642, p. 8. 1909)

Peirce presents two reasons against this view: first, this view reduces reality to dependence to the mind, falling again into intuitionism and infallibilism; second, it would reduce reality to actual happening, depriving it of the infinity of possibilities. Therefore, the hard kernel is not relative to any form of linguistic or mental description. If the former exclusions singled out reality as something independent from errors and perceptions, now Peirce claims that reality is independent from the single mind or from the majority of minds as well. The topic is the same that he stated frankly also in the 1860s: reality is independent from an individual mind.

At this point, one might say that reality amounts to exteriority and Peirce hurries up to make also this distinction. It is true that exteriority is independent from individual and social mind's definitions and perceptions, but it is not independent from the relationship to the mind itself, or as Peirce says, to «any mind» (*MS* 642, p. 10). Exterior is something that we can predicate insofar as we are thinking of something. The red color of the rose is not itself because our retina perceives it, not because our description agrees with the definition of red, and not because our mind can think about it now. The red color is «interior in respect to its Formal Essence», where other realities like the poetical power and beauty are. «Its color, too, is External in Respect to what it (the color) inheres in, but it is Internal (i.e. not External) in Respect to its Formal Essence; while the Jacqueminot's poetic power (if it has any) and some part of its beauty are still more unquestionably Internal» (*MS* 642, p. 9). Is Peirce here going back to the ancient idea of eternal essence? No, he is not. He makes it clear by quoting immediately the idealist position and maintaining that idealism was very good in explaining the dependence of exteriority from mind and in distinguishing it from reality. For idealists as for Peirce, reality is a rich continuity of developing essences.

> I will not, however, go so far as to say that an External Fact would remain unchanged no matter what conceivable change should take place in what it should be possible for any human mind to Feel, Think, Do or Suffer; because that would make most of the well-known forms of Idealism deny the Externality of these ordinary External Facts which, as it seems to me, those forms of Metaphysical opinions just as sharply distinguish from Internal Facts as Common Sense does, and in the very same way, too. If any disciple of mine were not clearly to apprehend this, I should say to him: "**My dear friend, you do not understand Idealism. Read Berkeley again, putting yourself in his intellectual shoes as you read, and as you reflect. Think as much further deep as you can, but do not fail, this time, to apprehend his Thought**" (*MS* 642, 10-11, 1909)

There are essences, but they are not eternal. They coincide with the dynamic object that we can indefinitely communicate. If you think about it attentively, you will see that Peirce is not far from the idealist tone of his 1860s conclusions, even though he broadened immensely the range of what reality is. As in the 1860s, reality coincides with the general mind, with the Spirit, but this coincidence is not limited to actual facts that could be easily read either as genuine or exterior.

In order to clarify what he was saying, in the same series of manuscripts Peirce explains the logical-ontological difference between Occurrence and Fact. An occurrence is a "slice" of our experience: it implies an infinite number of details and relationships. A fact is the small portion of an occurrence that can be represented in a proposition (*MS* 647, pp. 9-10). When we think of reality we have to consider occurrences, and we should admit that they are utterly inexhaustible. They correspond to what in semiotics Peirce calls dynamic object. Moreover, according to different logical modalities, we also have to think of possible occurrences and necessary occurrences. Necessary occurrences can be thought of as a development of the infinite relations of the actual occurrence, but potential occurrences involve such a proliferation of infinity that fades away into a deep vagueness.

> So far I have only defined an Actual Occurrence. As to a merely Possible Occurrence, when we try to think even of an Actual Occurrence we can at best but think of a Fact with the vague supplementary reflection that countless circumstances remain unthought of. But a Possible Occurrence, if there be such a thing, is vague in its own nature. As Occurrence, it is essentially Actual, or, at least, circumstantial to the degree attained, as only by the Actual, and as Possible, where should it get such an investment of circumstances? If a Subject only possibly possesses a given character, it also possibly possesses the negative opposite character, which is what I mean when I say that the Principle of Contradiction does not apply to the Possible, nor the principle of Excluded Middle to the Necessary. For I regard the Impossible has having the Modality of Necessity and the Necessary having the Modality of Possibility. (*MS* 648, pp. 5-6, 1909)

Now, how general must the general mind be in order to conceive all of this rich continuity?

> Now, when you think that so starting you never would get to the number of the details of the simplest occurrence, and that such Occurrence Actually do swarm throughout the Infinite Universe of our Experience, and that **to the eye of Logic it is equally evident that there is a Being to whom the thought of such a Universe in all its details [implies] no effort at all, one's head swims at the contemplation of such a Being. (MS 648, pp. 4-5, 1909)**

Peirce's late writings confirm and deepen the first insights on which pragmatism relies. His rejection of nominalism brings him to a view of reality as continuity in transition among logical modalities, which is neither classic realism nor classic idealism. After all, Peirce was probably right in calling it as real-idealism. We find a confirmation of what we said also in another passage, from MS 636 where Peirce goes back to nominalism from another point of view.

> There is a celebrated passage in the second edition of the *Critick der Reinen Vernunft* and a very notable one, in which Kant says that the "I think" – Das Ich Denke – must be able to accompany all his ideas, "since otherwise they would not thoroughly belong to me." A man less given to discoursing might remark on reading this: "For my part, I don't hold my ideas as my ownty-downty; I had rather they were Nature's and belonged to Nature's author." However, that would be to misinterpret Kant. **In his first edition, he does not call the act "the I think" but "the object=x." That which that act has to effect is the consecution of ideas; now, the need of consecution of ideas is a logical need and is due not, as Kant thinks, to their taking the form of the Urtheil, the assertion, but to their making an argument; and this is not "I think" that that always virtually accompanies an argument, but it is: "Don't you think so?" (*MS* 636, 1910, 24–6).**

In this passage Peirce does not become a defender of the "thing-in-itself" but of the transcendental unity of the object, which if recognized would have led Kant to a realist basis. This is the possibility that Peirce recognizes when he accepts that his doctrine implies objective idealism

(*CP* 6.163), although he does not agree with the intellectualism of Hegelian dialectic; Hegel misses what Peirce calls Firstness and Secondness, that is to say the spontaneity of events and their brute occurrence (*EP 2*, 177). But at least Hegel understood that the relationship between reality and the human mind must be a profound continuity.

B **Don't you think so?**

In the same manuscript we find the second criticism: the "I think" does not guarantee the unity of the object because of the aforementioned lack of continuity between cognitive processes and reality. On the contrary, in presuming to unify a scattered reality, it paradoxically becomes presumptuously omnipotent. The "I think" pretends to reunite knowledge with its object and therefore it assumes an ability that is not its responsibility. Peirce, who considered the "I" as a semiotic effect more than a cause (De Tienne 2005, 98), cannot be but ironic about such a hypertrophic view. In another passage, some years before (1904), Peirce said:

> **All the special occurrences of the feeling of similarity are recognized as themselves similar, by the application of them of the same symbol of similarity. It is Kant's 'I think', which he considers to be an act of thought, that is, to be of the nature of a symbol. But his introduction of the ego into it was due to his confusion of this with another element. (*EP* 2:320)**

Here Peirce is explaining that symbols and their complicated relationships to icons and indexes can account for the complex architecture of transcendental deduction and can avoid Kant's introduction of the Self, above all in its moral consequences that led to emphasize the role of the ego in any field of inquiry.

C **Last remarks on unity of knowledge and classic pragmatism**

Summing up, there are two main attacks: nominalism in the specified meaning above, and the weakness of the "I think," above all as assumption of this view of the Self that serves as a prelude to the solipsism of certain idealism or to a poor, minimal, transcendental realism. These two arguments against Kant's philosophy bear the unmistakable label of pragmatism. A third one is often added even if there is no explicit reference to Kant. For Peirce and pragmatism there is a profound unity of knowledge between theoretical, ethical, and aesthetic knowledge. Aesthetics and ethics are not separated from the theorizing of logic; on the contrary, in Peirce's classification of sciences they offer the principles on which logic moves forward (*EP* 2, 258-62). As it is well known, the entire classification of sciences shows this unity by claiming that logic relies upon ethical principles and the latter upon aesthetic principles. Again, scholars have tried to defend the idea that Kant was proposing a very similar move that emerges completely only in the third Critique. It maybe the case according to the philology of Kant's writings. However, at least, this is not what Peirce could think of it since he did not read the Third Critique. Therefore, his Kant has always been the author of the First Critique, which he knew by heart, and of whom he became increasingly critical as much as he developed his pragmatist metaphysics.

As a further confirmation of the role of anti-Kantism as essential part of pragmatism you can read also the rest of classic pragmatists. There is no one on both sides of the Ocean who forgot to blame Kant on different points of his thought. We have no room here to develop them here but we might sum them up with Vailati's epigram. The former Peano's collaborator concluded a letter to Papini by saying that "**Kant has devoted his genius to disprove theories that no one had ever supported and to defend theses that no one ever doubted, so that the free spirits admire him for the doubts that were his starting point, and non-free spirits admire him for the dogmatism to which he arrived**" (Vailati 1971, 398). Peirce had the most profound view of continuity as the key-stone of the pragmatist architecture and he was the one who really started by studying Kant. Therefore, it is not surprising that he was the more sophisticated in his attacks and that it is more difficult to understand the relevance of his progressive abandonment of the German thinker.

However, I think it is time for all Peirce scholars to accept this characteristic for Peirce and classic pragmatists, remaining free to develop a new form of Kantian pragmatism on new bases but without attributing it to Peirce or to classic pragmatism anymore.

Materia muerta, asuntos de difuntos y Peirce[1]

Rosa María Mayorga
(Miami Dade College)

Si hago que los átomos se desvíen -como hago-
los hago desviarse muy muy poco,
porque pienso que no están muertos del todo
(*CP* 6.201)[2]

La muerte y la corrupción son meros accidentes
o fenómenos secundarios
(*CP* 6.558)

En su recensión de la edición de Alexander Campbell Fraser de *The Works of George Berkeley*, Charles Peirce comenta la falta general de interés que prevalece entre "las mentes más avanzadas" de su generación en "los únicos problemas que la metafísica pretendió alguna vez resolver (…) el reconocimiento abstracto de Dios, la Libertad y la Inmortalidad (…) vistos ahora como (…) 'mero cotorreo y parloteo (…)', y sin ninguna consecuencia práctica" [3]. Para Peirce, sin embargo, estas cuestiones, así como la metafísica en general, distaban de estar muertas, como puede verse en la manera en que esos asuntos resucitaron en el desarrollo de sus doctrinas metafísicas distintivas, incluidos el tijismo y el sinejismo, a través de los años. A finales de la década de 1880, Peirce escribió una serie de artículos para *Christian Register* acerca de qué pensaba la ciencia sobre la creencia en una vida futura. Resulta bastante interesante que en ese tiempo comenzaran también a tomar forma sus ideas sobre el origen de las cosas y contra la doctrina de la necesidad[4].

Materia muerta

En desacuerdo con la noción científica común que postulaba la ley mecánica como teoría del origen y desarrollo del Universo, y como descripción de las obras de la naturaleza, Peirce pensaba que fueron los antiguos griegos los que acertaron al abordar la cosmología con la idea de una materia primera como fuente de todo.

> La primerísima concepción filosófica que apareció en la antigua Grecia fue la de materia primera. ¿De qué está hecho el mundo? era la cuestión de Tales y de otros filósofos jónicos. "Arche" era su palabra, el principio. Buscaban lo Primero. La investigación había brotado de la maravilla del despertar de la inteligencia ante la variedad, la inexhaustible riqueza de la multiplicidad en cielos y tierra (W5:296).

[1]Una versión anterior de este texto fue presentada en febrero del 2019 en el encuentro de la División Central de la APA en Denver, Colorado.
[2]Uso las abreviaturas habituales de CP para *The Collected Papers of Charles S. Peirce,* seguida del número de volumen y párrafo; EP para *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, seguida del número de volumen y página; W para *The Writings of Charles S. Peirce*, seguida del número de volumen y página.
[3]Peirce nos dice, sin embargo, que fue una curiosidad bastante intensa sobre la cosmología y la psicología, y no esas tres cuestiones, lo que le llevó al estudio de la filosofía (*CP* 4.2).
[4]En la Introducción (p. xxxiv) al volumen 6 de los *Writings* hay una mención a este punto.

Puesto que el propósito de la especulación era mostrar cómo se había producido la variedad del mundo, la suposición inicial era que la heterogeneidad había surgido de una homogeneidad indeterminada, pero, entonces, ¿cómo era posible que la mismidad diera lugar a la variedad, que de uno, surgieran muchos? Peirce afirmaba que fue Anaxímenes quien tuvo la clarividencia de ver que la materia primera debía tener dentro de sí una libertad, un principio de espontaneidad viva de los distintos tipos para sacar una variedad organizada a partir de la mismidad desorganizada (*W* 5:296). Anaxímenes vio lo que los científicos modernos no vieron, que "ninguna fuerza muerta, ninguna rígida causación mecánica mediante leyes fijas, podría posiblemente ser suficiente" para explicar la multiplicidad del mundo a nuestro alrededor (*W* 5:296). Para realizar esa variedad, la materia primera debía tener vida: "la libertad debía pertenecer a la esencia de lo material (…) La materia prima debía estar viva en sí misma" (*W* 5:296). Pero no todos los presocráticos, nos dice Peirce, fueron tan iluminados como Anaxímenes. Él considera que Demócrito, el precursor de la moderna teoría molecular, que afirmaba que todo lo que hay son átomos y vacío, influyó indebidamente en los científicos modernos y en su errónea inclinación hacia las teorías mecanicistas y su correlato habitual, la doctrina de la necesidad o necesitarismo.

Esta doctrina contemporánea sostiene que el estado de cosas existente en cualquier momento, junto con ciertas leyes inmutables (leyes de la naturaleza o leyes mecánicas), determina completamente el estado de cosas en cualquier otro momento (*EP* 1:306). Según Peirce, no puede explicar la diversificación y especificación que ha estado teniendo lugar de manera continua (y creciente) en el universo, ni puede explicar tampoco, excepto atribuyéndolas a errores en los datos de observación, las pequeñas irregularidades o excepciones a las leyes mecánicas que a veces se ven en los experimentos científicos.

El necesitarismo va de la mano con el materialismo, la doctrina de que "la única realidad es la distribución de cualidades de la materia en el espacio y en el tiempo" (*CP* 6.61). Esta "filosofía mecánica" no puede explicar ciertas características de la experiencia humana, tales como el hecho de que tenemos una mente, y la noción relacionada de libre albedrío, que se resiste a las explicaciones materialistas:

> Cualquiera que sostenga que todo acto de la voluntad, así como toda idea de la mente, está bajo el rígido gobierno de una necesidad coordinada con la del mundo físico será lógicamente llevado a la proposición de que las mentes son partes del mundo físico en un sentido tal que las leyes de la mecánica determinan todo lo que sucede de acuerdo a atracciones y repulsiones inmutables (*EP* 1:300).

> El punto de vista necesitarista (…) es uno de los casos más singulares de cómo una teoría preconcebida puede cegar al hombre frente a los hechos (…) Los necesitaristas parecen pensar que nadie cree realmente en la libertad de la voluntad, mientras que el hecho es que ellos mismos creen en ella cuando no están teorizando (*CP* 1.323).

Dos mil años antes, como es bien sabido, Epicuro y su discípulo Lucrecio trataron de acomodar la noción de libre albedrío afirmando que de vez en cuando los átomos se desviaban de su trayectoria por puro azar:

> Pero Epicuro, al revisar la doctrina atómica y reparar sus defensas, se vio obligado a suponer que los átomos se desviaban de sus trayectorias por azar espontáneo; y de este modo le confirió a la teoría vida y entelequia (*CP* 6.36).

También Aristóteles reconoció el necesitarismo estricto que implicaba la máxima de Demócrito, y la contrarrestó sosteniendo que los eventos podían llegar a suceder de manera irregular sin una causa definida, esto es, mediante azar absoluto, además de otras dos maneras:

mediante compulsión externa, o la acción de una causa eficiente, o en virtud de una naturaleza interna, o influencia de una causa final.

La desviación de Epicuro y la noción de azar de Aristóteles sirvieron de inspiración para la cosmología de Peirce y su noción de tijismo, la noción de espontaneidad pura, o vida, como un elemento inherente al mundo. En efecto, Peirce la identificó como Primera en sus categorías: era la chispa de la creación que explicaba el origen del mundo material y la eventual evolución de las leyes mecánicas, que constriñen el comportamiento de la materia y que con el tiempo llegan a arraigarse como hábitos. Esa tendencia a formar hábitos, un principio de generalización que produce regularidades, llega a producirse a través del azar. Esas leyes, entonces, no son absolutas e inmutables porque un elemento de azar vivo permanece todavía presente en la materia y causa las desviaciones infinitesimales de la completa regularidad. De este modo, Peirce intenta explicar el crecimiento y la creciente complejidad del universo, lo que un necesitarista no puede explicar simplemente con la existencia de materia "muerta" y leyes mecánicas absolutas. Con la vida o pura espontaneidad, su tijismo, como una característica del universo siempre presente aunque restringida a los límites siempre estrechos de la ley, y rechazando por lo tanto el necesitarismo, Peirce puede también explicar la consciencia, o la sensación, tal y como a veces se refiere a ella: "Pienso también que todo lo que es Primero es *ipso facto* sentiente" (*W* 6:455). Su tijismo, tan opuesto al necesitarismo, también puede explicar el libre albedrío, e incluso posiblemente a Dios:

> El necesitarismo no puede lógicamente dejar de convertir toda la acción de la mente en una parte del universo físico. Si lo que vamos a hacer, como dicen los necesitaristas, es calculable desde los primeros tiempos, nuestra noción de que nosotros decidimos se reduce a una ilusión. En efecto, la consciencia en general se convierte así en un mero aspecto ilusorio de un sistema material (…) Por otra parte, suponiendo que la exactitud rígida de la causalidad ceda, sin importar lo poco que sea —aunque sea solo una cantidad estrictamente infinitesimal— ganamos espacio para meter la mente en nuestro esquema, y para ponerla en el lugar donde se le necesita, en la posición que como la única cosa auto-inteligible está autorizada a ocupar, la de la fuente de la existencia; y al hacerlo resolvemos el problema de la conexión del alma y el cuerpo (*EP* 1:309).

> [El necesitarismo] ¡es una filosofía que no deja espacio para Dios! No, ¡en absoluto! Convierte incluso la consciencia humana, que no puede negarse que exista, en un vagabundo [flaneur] perfectamente inútil y sin sentido en el mundo, sin ninguna posible influencia sobre nada, ni siquiera sobre sí misma (CP 1.161).

El rechazo del necesitarismo también permite la posibilidad de los milagros:

> *Por mi parte, no veo cómo podemos averiguar a priori si los milagros (sean o no violaciones de las leyes de la naturaleza) y las providencias especiales tienen lugar o no (CP 6.514).*

Asuntos de difuntos y la vida futura

Así como la refutación de un necesitarismo estricto abre la posibilidad a un Dios y a la ocurrencia de milagros, también permite el espacio para una discusión sobre una vida futura. Por vida futura Peirce entiende el retener o recuperar la consciencia individual, la sensación, la volición, la memoria; en breve, la preservación sin merma de los poderes mentales después de la muerte. En "Ciencia e inmortalidad", escrito en 1887, Peirce afirma que "la teoría de otra vida" probablemente se fortalecerá, junto con los aspectos espiritualistas en general, una vez que la ciencia moderna reconozca "la falsedad de la filosofía mecánica del universo". Él piensa que llega a ser auto-evidente cuando se contempla la naturaleza:

> Es suficiente salir al aire libre y abrir los propios ojos para ver que el mundo no está completamente gobernado por un mecanismo, como (…) grandes mentes pretendían hacernos creer. La interminable variedad en el mundo no ha sido creada por ley. No es de la naturaleza de la uniformidad originar

> variación, ni de la ley engendrar circunstancias. Cuando miramos la multiplicidad de la naturaleza, estamos mirando directamente a la cara de una espontaneidad viva. Un paseo de un día por el campo debería traernos esto a casa *(W 6:63)*[1].

Concluye que, puesto que la metafísica necesitarista está condenada, debe ahora dejar espacio para la posibilidad de posturas más espiritualistas, y piensa que es natural anticipar que un mayor estudio de la naturaleza posiblemente establecerá "la realidad de una vida futura" (*W* 6:63).

En "Inmortalidad a la luz del sinejismo", un artículo corto escrito para la revista *The Open Court* en 1893*,* Peirce sugiere la manera en que su doctrina del sinejismo, contra el dualismo —la filosofía que divide todo en dos, materialismo e idealismo—, mantiene más bien que la continuidad gobierna todo el dominio de la experiencia. El sinejista, nos dice Peirce, no admitirá que los fenómenos físicos y psíquicos sean del todo distintos, sino que insistirá en que todos los fenómenos tienen el mismo carácter: algunos más mentales o espontáneos y otros más materiales y regulares, pero exhibiendo todos de la misma manera una mezcla de libertad y restricción. La consciencia, o el aspecto mental/espontáneo del continuo, puede considerarse de tres maneras diferentes, y es en el contexto de esas maneras cuando Peirce propone que el sinejismo puede dar sentido a una afirmación de la inmortalidad.

> Hay (…) una consciencia social por la que el propio espíritu se encarna en otros, y continúa viviendo y respirando y manteniendo su ser mucho más tiempo de lo que observadores superficiales piensan (…) Tus vecinos son, en cierta medida, tú mismo, y en una medida mucho mayor (…) de lo que creerías (EP 2:3).

En la consciencia carnal, o individual, es donde se encuentran la sensación, la volición, la memoria y todos los poderes mentales, y no es "sino una pequeña parte del hombre". Desde un punto de vista sinejista, así como hay diversos grados de sueño y vigilia, hay diversos grados entre la vida material y la muerte: "el sinejismo renuncia a creer que, cuando viene la muerte, incluso la consciencia carnal termina rápidamente" (*EP* 2:3). Aquí, Peirce admite que puede haber sido influido por una obra de ficción, *Dreams of the Dead* de Edward Stanton, que había recensionado el año anterior y que establecía la posibilidad de que, después de la muerte corporal, se mantuviera una vigilia parecida al sueño que se desvaneciera gradualmente y se transformara en un estado diferente, el de una consciencia espiritual:

> Un hombre es capaz de consciencia espiritual, lo que le convierte en una de las verdades eternas, que está encarnada en el universo como un todo. Como idea arquetípica nunca puede fallar; y en el mundo que vendrá está destinado a una encarnación espiritual especial (*EP* 2:3).

Para ilustrar esta transición, Peirce comparte una anécdota de un amigo que perdió el oído y, como resultado, desarrolló un modo de consciencia que le permitía "sentir" y disfrutar de la música colocándose cerca del instrumento. De la misma manera, dice Peirce:

> (…) cuando la consciencia carnal desaparezca en la muerte, percibiremos de inmediato que hemos tenido todo el tiempo una viva consciencia espiritual que hemos estado confundiendo con algo diferente (*EP* 2:3).

En otro lugar, Peirce cuestiona la noción misma de muerte como fin:

> La muerte y la corrupción son meros accidentes o fenómenos secundarios. Es un asunto discutible entre los biólogos si en algunos de los organismos inferiores hay algo que debiera llamarse muerte. Las razas en todo caso no se extinguen, excepto bajo circunstancias desfavorables. De estos hechos extendidos y ubicuos podemos correctamente inferir, mediante la lógica más irreprochable, que

[1] Esto, por supuesto, recuerda al artículo de Peirce "The Neglected Argument for the Reality of God".

probablemente haya en la naturaleza algún agente por el que puede incrementarse la complejidad y diversidad de las cosas; y que consecuentemente la regla de la necesidad mecánica se encuentra de alguna manera con interferencias (*CP* 6.558).

Asuntos de difuntos y el monumento a Peirce

Resulta apropiado, ya que estamos tratando asuntos de la muerte, decir unas pocas palabras sobre un proyecto en el que he estado involucrada durante los últimos cinco años: el monumento en memoria de Peirce recientemente construido en su tumba (y de Juliette) en Milford, Pensilvania. Se pensó por primera vez en este proyecto durante un viaje a Milford, que tuvo lugar después del congreso por el centenario de Peirce en el 2014, realizado por un pequeño grupo de representantes de la Peirce Society que fueron hasta allí para colocar en el estudio de Peirce en Arisbe una placa conmemorativa del congreso de Lowell. Una vez allí, una visita al cementerio de Milford puso de manifiesto la dificultad para encontrar el lugar, así como el triste estado de la tumba de Peirce. Se decidió entonces que se formara un Comité, que yo encabezaba, para construir un monumento conmemorativo adecuado para el filósofo más importante de ese país. Fue una gran empresa, con muchos contratiempos en el camino.

La primera cuestión fue el asunto de quién concedería permiso para la construcción del monumento; como Juliette era insolvente en el momento de su muerte, fue enterrada junto con la urna que contenía las cenizas de Peirce en una parcela que pertenecía a sus amigos los Pinchot, y la Asociación del Cementerio de Milford (MCA) solicitó una carta de algún miembro vivo de la familia Pinchot concediendo su permiso. La búsqueda de meses fue exitosa y Nancy Pinchot, portavoz de los descendientes de la familia, redactó amablemente los documentos necesarios. Pero entonces surgió otro problema: el MCA me informó de que no tenían un registro del entierro de Charles Peirce allí, y que era contrario a la política de la compañía erigir un monumento para alguien que no estaba enterrado en sus terrenos.

Se llevó a cabo otra búsqueda, esta vez ayudada por André de Tienne y Nathan Houser, que sacó a la luz copias de los documentos de la cremación de Peirce y copias de los anuncios en prensa del funeral de Juliette, que afirmaban de forma explícita que una urna que contenía las cenizas de su marido fue colocada junto a ella en su tumba. Esta evidencia fue finalmente aceptada por el MCA y entonces comenzó la búsqueda de un arquitecto/diseñador. Se eligió a Celine Poisson, una diseñadora de Montreal que está familiarizada con la obra de Peirce, y después de presentar tres propuestas consecutivas con diseños arquitectónicos al MCA la última versión fue finalmente aprobada. El diseño del monumento incorpora la tumba original. John Pesavento, un marmolista local, fue seleccionado para construir el monumento, y después de algunos meses de exitosa búsqueda de fondos fue erigido en agosto del 2018.

El 19 de abril del 2019, en el 105 aniversario de la muerte de Peirce, un pequeño grupo formado por miembros del Comité del monumento, Comité ejecutivo y miembros de la Charles S. Peirce Society y de la Charles S. Peirce Foundation, así como donantes del proyecto, se reunieron en el cementerio de Milford para la ceremonia de dedicación. El grupo se había reunido antes ese día para escuchar presentaciones sobre la vida de Peirce, y después de la dedicación en el cementerio se organizó un tour a Arisbe. Al día siguiente, después de otras presentaciones, una cena de despedida en el hotel Fauchere, que Peirce y Juliette frecuentaban, terminó las festividades de dedicación del monumento.

En noviembre de 1945, el reverendo Frederic Young envió un aviso a las principales revistas de filosofía de su tiempo en el que anunciaba su intención de fundar una Peirce Society cuyo propósito sería guardar la memoria del "pensador más original de América" [2]. El reverendo Young

[2] "Charles Sanders Peirce: America's Greatest Logician and Most Original Philosopher", una conferencia ante la Pike County Historical Society reproducida en Peter Hare, "In Memoriam: Frederic Harold Young (1905-2003) and the Founding of the Peirce Society" (*Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 2004, Vol. XL, 393-415). Agradezco a Jaime Nubiola por llamar mi atención sobre este documento.

proporcionaba el siguiente ejemplo de un posible proyecto para la nueva sociedad que estaba fundando: "los restos de Peirce descansan en la actualidad en una olvidada parcela (…) Un monumento adecuado es una de las primeras consideraciones para una Sociedad de Peirce"[3]. Pienso que hablo en nombre de todas las personas involucradas en este valioso proyecto (miembros del Comité del monumento, presidentes y miembros ejecutivos de la Peirce Society, miembros de la Peirce Foundation, donantes), cuando expreso el gran sentido logro cumplido al construir finalmente este "monumento adecuado" para Peirce 75 años después de la fundación de la Peirce Society, cuando fue sugerido por primera vez[4].

Rosa María Mayorga, PhD
Miami Dade College
23 de agosto, 2019

(Traducción al español de Sara Barrena)

[3] *Ibid.*

[4]Los miembros del Comité del monumento eran André De Tienne, Richard Evans, Nathan Houser, Kathy Hull, Ivo Ibri, Cathy Legg, Giovanni Maddalena, Demetra Sfendoni, Fernando Zalamea y Rosa Mayorga, presidenta. Hubo seis presidentes de la Charles S. Peirce Society desde la primera concepción del proyecto hasta la dedicación: Demetra Sfendoni-Mentzou (2014-2015); Ivo Ibri (2015-2016); André De Tienne (2016-2017); Robert C. Neville (2017-2018); Rossella Fabbrichesi (2018-2019); Ahti Pietarinen (2019-20). Nathan Houser y Robert Lane (Charles S. Peirce Foundation) ayudaron especialmente a administrar los fondos de más de sesenta donantes, que cubrieron todos los costos del monumento.

Comprender la atención: Th. Ribot y C. S. Peirce

Jaime Nubiola
(Universidad de Navarra)
jnubiola@unav.es

«*L'attention est la forme la plus rare et la plus pure de la générosité*».
Carta de Simone Weil a Joë Bousquet, 13 abril 1942.

0. Introducción[1]

Es un lugar común entre los educadores y el público general la afirmación —que suele hacerse además con pretensiones de rigor científico— de que internet, los celulares y la proliferación de las pantallas en nuestra sociedad están machacando la capacidad de atención de los niños y los jóvenes y, por supuesto, de numerosos adultos[2]. Por mi trabajo como profesor, siempre me han interesado los problemas que dicen tener tantos estudiantes universitarios para *concentrarse*—emplean este verbo en España— delante de un libro y memorizar sus contenidos. En particular me ha interesado el naciente movimiento del *minimalismo digital* para evitar que las pantallas intoxiquen nuestra vida[3].

Pues bien, a lo largo del pasado curso académico he querido dedicar algún tiempo a estudiar este tema en los textos de Charles S. Peirce. Quería también así hacer el *experimento* de comprobar si lo que Peirce escribió hace más de un siglo podía ayudarnos a ganar una visión más profunda de este problema que a tantos preocupa hoy en día.

El primer paso fue comenzar a coleccionar todas las ocurrencias de la palabra "*attention*" en los escritos de C. S. Peirce disponibles en formato electrónico, ordenarlas cronológicamente y comenzar a estudiarlas para intentar extraer de ahí sus mejores enseñanzas. En total ascienden a unas 245 ocurrencias de muy diferente valor, pues algunas son por así decir circunstanciales (por ejemplo, "*to call the attention of*", "*to pay special attention to*", etc.), pero otras son del todo sustantivas. Entre ellas me ha parecido de especial interés la recensión del libro de Théodule Ribot, *The Psychology of Attention*, que Peirce publicó en 1890 en *The Nation* (*CN* 1.83-86), tanto por su contenido como quizá también porque en estos meses que estamos estudiando el quinto viaje europeo de Peirce (mayo-septiembre de 1883) hemos encontrado la única evidencia disponible por ahora de un encuentro personal entre los dos el martes 22 de mayo de 1883[4]. No sabemos todavía nada del contenido de aquel encuentro, pero me pareció un tema acotado que podría ser interesante para esta ocasión.

El tema de la atención me resulta del todo fascinante, pues en él se articulan biología y espíritu, necesidad y libertad. Trae siempre a mi memoria aquel dicho —que Leibniz repite con alguna frecuencia—de que cuando creía haber llegado a puerto descubría de pronto que estaba en

[1]Agradezco las sugerencias y correcciones de Sara Barrena, Catalina Hynes, Izaskun Martínez y Raquel Sastre. Sobre el papel de C. S. Peirce en la historia de la psicología puede consultarse la tesis doctoral de Marta Morgade, *Charles Sanders Peirce en la psicología. Propuestas para una teoría de la percepción*, Universidad Autónoma de Madrid, 2004. Accesible *online* en <http://www.unav.es/gep/TesisDoctorales.html>

[2] F. Furedi, "Age of Distraction: Why the Idea Digital Devices Are Destroying our Concentration and Memory is a Myth", *The Independent*, 11 octubre 2015. Accesible *on line* <https://www.independent.co.uk/life-style/gadgets-and-tech/features/age-of-distraction-why-the-idea-digital-devices-are-destroying-our-concentration-and-memory-is-a-a6689776.html>

[3] T. Herrera, "How to Actually, Truly Focus on What You're Doing",*The New York Times*, 13 enero 2109. Accesible *online* en <https://www.nytimes.com/2019/01/13/smarter-living/how-to-actually-truly-focus-on-what-youre-doing.html>; C. Newport, *Digital Minimalism.Choosing a Focused Life in a Noisy World,* Penguin, London, 2019.

[4] <http://www.unav.es/gep/CalendarioMayo1883.html>

medio del mar abierto. Por ello, dentro de las limitaciones de tiempo, lo que quiero presentar hoy aquí es solo una minúscula parte deltrabajo en marcha. Concretamente he organizado mi exposición en cuatro breves secciones: 1) Quién fue Théodule Ribot; 2) El libro *Psychologie de l'attention* (1889); 3) La recensión de Charles S. Peirce en *The Nation* (1890); y 4) una breve conclusión[5].

1. Théodule Ribot (1839-1916)

Aunque hoy en día nos resulte casi del todo desconocido, Théodule Armand Ribot fue un personaje importante en su tiempo. Nacido en 1839 —el mismo año que Peirce—, fue el fundador en 1876 de la revista *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* en la que Charles S. Peirce publicaría en los números de diciembre de 1878 y enero de 1879 los artículos "*Comment se fixe la croyance*" y "*Comment rendre nos idées claires*"[6] que había preparado en su viaje a Europa en el vapor *Suevia* en septiembre de 1877, tal como les conté en la edición anterior de estas Jornadas[7].Sabemos por una carta de C. S. Peirce a su madre del 2 de noviembre de 1877[8] que en París había arreglado la publicación de estos artículos en la *Revue Philosophique*, pero no tenemos información concreta de sise encontró entonces con Ribot, lo que probablemente sucedió. (Lamentablemente los archivos de la correspondencia de Ribot ardieron con la biblioteca de la Universidad de Lovaina por un ataque nazi en la primavera de 1940)[9].

La revista *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*sigue publicándose regularmenteen la actualidad y dedicó a Théodule Ribot un número especialen el 2016 —año 141 de la revista— con ocasión del centenario de la muerte de su fundador[10]. Ribot es considerado un "emprendedor intelectual" —dirigió la revista durante casi 40 años hasta su fallecimiento— y es el fundador en Francia de la "nueva psicología", esto es, de la moderna psicología experimental basada en el laboratorio y la experimentación.En 1885 tiene a su cargo el primer curso de psicología experimental en La Sorbona y en 1889 se crea para él una cátedra de psicología experimental y comparada en el Collège de France. En sus libros sobre la psicología inglesa (1870) y la psicología alemana contemporáneas (1879) Ribot había presentado al público francés los mejores resultados de la psicología experimental de su tiempo. Había defendido que la psicología debía separarse de la filosofía y que debían aplicarse los métodos de la fisiología y las ciencias naturales a los fenómenos

---

[5] Quien desee hacerse cargo de las ideas más actuales sobre la atención puede acudir a los manuales de J. García Sevilla, *Psicología de la atención*, Síntesis, Madrid, 2007 o E. A. Styles, *Psicología de la atención*, Ramón Areces, Madrid, 2010.

[6] C. S. Peirce, "La Logique de la Science. Première Partie. Comment se fixe la croyance", *Revue Philosophique de la France et de L'Étranger*, vol. 6 (diciembre), 553-569; "La Logique de la Science. Deuxieme Partie. Comment rendre nos idées claires", *Revue Philosophique de la France et de L'Étranger*, vol. 7 (enero), 39-57. Sobre la preparación de ambos artículos y su publicación pueden leerse los textos de G. Deledalle, "English and French Versions of C. S. Peirce 'The Fixation of Belief' and 'How to Make our Ideas Clear'", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 17/2 (1981), 141-152; J. M. Chevalier, "La Réception de Charles S. Peirce en France (1870-1914)", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* (2010), 179-206, y M. Girel, "Peirce's Reception in France: Just a Beginning", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 6/1 (2014), 15-23.

[7] J. Nubiola, "Escribiendo en un vapor trasatlántico: *Cómo esclarecer nuestras ideas*", VII Jornadas GEP Argentina: 24-25.08.17. Accesible *online* en <http://www.unav.es/gep/VIIJornadasNubiola.pdf>

[8] Accesible *online* en <http://www.unav.es/gep/Havre02.11.1877.html>.

[9] "La disparition des archives de Ribot", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* (2016/4), 522; J. García Barcala, "La destrucción de Lovaina, un ataque a la civilización", 2014. Accesible online <http://www.cienciahistorica.com/2014/08/22/la-destruccion-de-lovaina-un-ataque-a-la-civilizacion/>.

[10] Incluye los artículos J. Carroy et al, "Les entreprises intellectuelles de Théodule Ribot", R. Plas, "Ribot et la «demi-métaphysique» de Schopenhauer", W. Feuerhahn, "De la Sorbonne au Collège de France: Enjeux du titre des chaires de Ribot", V. Guillin, "Mill, Ribot et la science du caractère", G. Vigarello, "Ribot et le «sens du corps»" y J. Carroy, "Psychologie des sentiments et mémoire affective: de Ribot à Proust". También conviene mencionar el trabajo de S. Nicolas, M. Sabourin y P. Piolino, "The seminal contributions of Théodule Ribot (1839-1916): The centenary of the passing of the founder of modern French psychology" en *L'Année psychologique*2016/4 (Vol. 116), 519-46.

del espíritu y a los sentimientos, que entiende verdaderamente como efectos de la organización fisiológica[11].

Quizá viene al caso recordar aquí la conocida afirmación jamesiana —del todo congruente con la concepción de su contemporáneo Ribot— en el capítulo sobre las emociones de sus *Principles of Psychology* (1890) de que no lloramos porque estamos tristes, sino que estamos tristes porque lloramos[12]. Como curiosidad mencionaré que William James escribía a su esposa el 5 de diciembre de 1882 desde París a propósito de un encuentro suyo con Ribot: "Ribot me ha recibido muy cordialmente, pero evidentemente no se plantea hacer nada divertido, pues su domicilio es secreto y solamente recibe en la oficina de la *Revue Philosophique*, de la que es editor. Es un personajillo insignificante [*an insignificant little fellow*], pero del todo un niño bueno, y es probablemente el hombre más útil en la filosofía que hay en Francia"[13].

2. El libro *Psychologie de l'attention* (1889)

En el año 1889 publica Ribot su pequeño libro sobre la atención en la editorial parisina de Félix Alcan: tendrá una enorme difusión en años sucesivos (en nuestra biblioteca tenemos ¡la 17ª edición de 1931!). Se publicará en inglés al año siguiente en The Open Court de Chicago, donde también verá numerosas ediciones (tengo en mi poder un ejemplar de la 6ª edición revisada de 1911). En 1899, solo diez años después de su publicación, sería traducida al español por Ricardo Rubio y publicada en Madrid[14].

La psicología de la atención resulta un libro muy novedoso porque es el primer tratado en el que se desarrolla un estudio específico de la atención desde una perspectiva evolucionista. Viene a sostener que la atención voluntaria no es una actividad espiritual, sino simplemente una conducta fisiológica algo más elevada: "no es más que una forma superior, extrema, originada de formas inferiores por procedimientos semi-inconscientes y semiconscientes"[15]. Ribot abre su libro advirtiendo que se propone estudiar solamente el *mecanismo* de la atención para "demostrar tal vacío en la psicología contemporánea y excitar a otros para llenarlo"[16]. Y añade:

> El objeto de este trabajo es determinar y justificar las proposiciones siguientes: Hay dos formas bien distintas de atención: una espontánea, natural; otra voluntaria, artificial. La primera, olvidada por la mayor parte de los psicólogos, es la forma verdadera, primitiva y fundamental de la atención. La segunda, única estudiada por la mayoría de los psicólogos, no es más que una imitación, un resultado de la educación, del aprendizaje, del adiestramiento. Precaria y vacilante por naturaleza, saca toda su sustancia de la atención espontánea, en la que encuentra su punto de apoyo. No es más que un aparato formado mediante su cultivo y un producto de la civilización.

---

[11] Cfr. "Théodule Ribot", *Wikipedia*, <https://fr.wikipedia.org/wiki/Th%C3%A9odule_Ribot>.

[12] "The more rational statement is that we feel sorry because we cry, angry because we strike, afraid because we tremble, and not that we cry, strike, or tremble, because we are sorry, angry, or fearful, as the case may be. Without the bodily states following on the perception, the latter would be purely cognitive in form, pale, colorless, destitute of emotional warmth". W. James, *The Principles of Psychology*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1981, II, 1065-6.

[13] W. James, *The Correspondence of William James*, I. K. Skrupskelis y E. M. Berkeley (eds.), University Press of Virginia, Charlottesville, VA, 1997, V, 318-9.

[14] T. Ribot, *Psicología de la atención*, Librería Fernando Fe y Librería Victoriano Suárez, Madrid, 1889. Hay un ejemplar en la Biblioteca Nacional Mariano Moreno:
<https://catalogo.bn.gov.ar/F/?func=direct&doc_number=001390147&local_base=GENER>.
Hubo además una edición argentina en editorial Prometeo en 1943.

[15] T. Ribot, *Psicología de la atención,* 192. Merece la pena revisar la edición facsímil de 2007 de L'Harmattan que incluye una introducción histórica de Serge Nicolas sobre "La psychologie de l'attention avant Ribot" [V-LI] y un estudio de Éric Siéroff sobre la atención en la psicología actual y la neurociencia cognitiva en el que analiza la obra de Ribot a la luz de los trabajos actuales. Puede accederse parcialmente en <https://www.amazon.fr/Psychologie-lattention-Th%C3%A9odule-Ribot/dp/2296033652>.

[16] T. Ribot, *Psicología de la atención*, 1.

> La atención, bajo estas dos formas, no es una actividad indeterminada, una especie de «acto puro» del espíritu, que obra por medios misteriosos e incomprensibles. Su mecanismo es esencialmente *motor*, es decir, que actúa siempre sobre músculos y mediante músculos, sobre todo mediante la forma de la inhibición[17].

Frente al estado normal de flujo de la conciencia —"el mecanismo ordinario de la vida mental [del hombre adulto sano] consiste en un vaivén perpetuo de fenómenos interiores"— "la atención es la suspensión [inhibición] momentánea de ese desfile perpetuo en provecho de un solo estado: es un monoideísmo"[18].

El libro cuenta con tres capítulos: 1º) La atención espontánea; 2º) La atención voluntaria; y 3º) Los estados morbosos de la atención. La obra se cierra con una breve conclusión en la que Ribot reitera su tesis principal: "La atención depende de estados afectivos; los estados afectivos se reducen a tendencias; las tendencias están en el fondo de los movimientos conscientes o inconscientes. La atención espontánea o voluntaria está, pues, unida a condiciones motoras desde su origen mismo"[19].

3. La recensión de Charles S. Peirce en *The Nation* (1890)

Pocos meses después de la publicación del libro de Ribot en París aparecía en Open Court su traducción autorizada al inglés, que es la que Charles S. Peirce recensionará en *The Nation* el 19 de junio de 1890 (*CN* 1: 83-86). A Peirce le parece una buena traducción («*sufficiently good*») y considera que la editorial Open Court —dirigida por su amigo Paul Carus[20]— está haciendo un trabajo útil con la publicación de libros como este. Abre su recensión con un elogio del libro que merece la pena transcribir:

> Todo hombre educado desea saber algo de la nueva psicología. Aquellos que todavía han de familiarizarse con ella bien pueden comenzar con el librito de Ribot sobre 'La atención', que todos aquellos que han avanzado en esta nueva ciencia desearán ciertamente leer. Es la *chef d'œuvre* de uno de los mejores de aquellos estudiosos que han erigido a la psicología como una ciencia.

Sin embargo, su recensión de 1.760 palabras es bastante crítica y en cierto sentido oscura para el lector, y por ello deseo explicar sus líneas generales aquí[21]. Frente a los numerosos estudios sobre la psicología asociacionista Ribot se lamentaba de que no se había estudiado el fenómeno de la atención que la complementaba. En cambio, Peirce considera que "si, al comienzo de su investigación, Ribot hubiera descartado la palabra no científica 'atención', y con ella su débil antítesis entre asociación y atención, habría resplandecido la verdad de que el fenómeno principal es la asociación emocional, ayudada en algunos casos por actos de inhibición" (*CN* 1: 83).

Peirce considera que "las partes más interesantes y valiosas del libro son las dedicadas a las concomitantes corporales de la atención" (*CN* 1: 83). Le gusta el enfoque de Ribot, pero le parece exagerado reducir la psicología a fisiología. He aquí el parágrafo central de su recensión, que merece la pena leer lentamente pues encierra el ariete de su crítica (*CN* 1: 84):

> La noción de que pensamos con nuestros músculos es muy atractiva para toda la nueva escuela. Pregunte por qué, y le dirán, porque "todo acto de volición, ya sea impulsivo o prohibitivo, actúa solo sobre los músculos y a través de los músculos; cualquier otra concepción es vaga, incomprensible y

---

[17] T. Ribot, *Psicología de la atención*, 3-4. Hago pequeñas correcciones a la traducción española de Rubio que sigo habitualmente.
[18] T. Ribot, *Psicología de la atención*, 5 y 6.
[19] T. Ribot, *Psicología de la atención*, 185-6.
[20] Paul Carus desempeñaría un papel decisivo para la publicación de los trabajos de C. S. Peirce a partir de 1890. Cf. N. Houser, *W*8: xxxiv-xxxv.
[21] Se ha publicado mi traducción castellana en <http://www.unav.es/gep/RecensionRibotPsicologiaAtencion.html>. Sigo en líneas generales la interpretación de N. Houser en su introducción a *W*8: xxx-xxi.

> quimérica". Este pequeña explosión de énfasis significa una evidencia defectuosa. Cuando la evidencia positiva está a la mano, se expone tranquilamente; cuando hay que abordar los prejuicios, está bien el calor. La verdad es que todos estos psicólogos fisiologistas son "monistas". Para la teoría de la conexión de alma y cuerpo han alcanzado un feliz compromiso entre el materialismo y el espiritualismo al sostener que la mente y la materia son simplemente dos aspectos de la misma cosa. [...] Y hacer de la mente una especialización de la materia parecería ser, expresiones metafísicas aparte, materialismo. En nuestros días, la acusación de ser materialista no asustará a nadie; y todos los hechos de la vida muestran la dependencia del alma sobre el cuerpo. Sin embargo, el sentido común nunca admitirá que el sentimiento pueda proceder de un artilugio mecánico; y una lógica sólida se niega a aceptar la hipótesis provisional de que la conciencia sea una propiedad "última" de la materia en general o de una sustancia química cualquiera.

Peirce no acepta el materialismo fisiologista que se encuentra en la base de la teoría de la atención de Ribot: "Esta escuela —prosigue— está siempre exagerando las semejanzas de los fenómenos psíquicos y físicos, para atenuar siempre sus diferencias". Aunque tanto la mecánica como la mente están regidas por leyes, estos psicólogos son incapaces de captar la distinción entre la ley de la mecánica y la ley de la mente: mientras la primera es absoluta, la segunda —la fuerza de la asociación de ideas— "es esencialmente suave (dos ideas que han ocurrido juntas tienen una suave tendencia a sugerirse entre sí)" (*CN* 1: 85).

4. Conclusión

Debo terminar ya. La recensión de Peirce de 1890 del libro de Théodule Ribot muestra, por una parte, su enorme interés por estar al día en las novedades científicas, incluidas las de la naciente psicología experimental. Pero, por otra parte, un estudio atento de la recensión deja bien claro su rechazo de cualquier monismo materialista: la fisiología y la mente humanas tienen obvios elementos de contacto, pero si la ley de la mente "se hiciera absoluta, las ideas se unirían rígidamente, y todos los fenómenos de aprendizaje, o de generalización, que es la esencia de la asociación, serían llevados a la muerte" (*CN* 1: 85). En tal caso, no habría espacio ni para la libertad ni para la creatividad humanas. Quizá por eso sigue resultándonos fascinante hoy en día el intentar comprender mejor el fenómeno de la atención.

Analogía Peirce-Kant sobre la cognición

Alejandro Paiva Suárez
(Univ. de la República)
alejandro.paiva@fic.edu.uy

Resumen

Para hablar sobre la cognición en Peirce me remito a su concepción del "Percipuum" como elemento que es producto y productor de la experiencia. Mientras que en Kant me remito a su concepto de "apercepción" como rasgo básico de la posibilidad de la experiencia. Intentaré mostrar que existen similitudes relevantes en ambas concepciones de la experiencia.

La concepción del "Percipuum" en Peirce

En la concepción de la percepción de Peirce se articulan tres conceptos: a) el percepto; b) el juicio perceptual y c) el *percipuum*. El percepto es aquel elemento sensorial que se presenta en la consciencia perceptual. Un percepto provoca la formación del juicio perceptual. Esto implica una interpretación del percepto o una abducción que arroja una hipótesis sobre cuál es el contenido del juicio. (Rosenthal 2004, p. 194). Mientras que la vinculación entre el percepto y el juicio perceptual constituye una consciencia perceptual que es el espacio del *percipuum*. Se puede distinguir dos sentidos del término "*percipuum*". En un sentido amplio significa lo experimentado en el flujo de experiencia. Mientras que en un sentido estricto significa una distinción analítica de un punto previo a las expectativas dentro del percipuum. (Rosenthal 2004, pp. 195-6).

El *percipuum* como fenómeno implica una secuencia que comienza con la captación de un percepto que de inmediato es interpretado como repetible generando la activación de un hábito que hace posible un juicio perceptual. Es necesaria la participación de un hábito para que sea posible el juicio perceptual porque introduce una generalidad con la cual contrastar el percepto particular. El primer momento de la secuencia es lo que Rosenthal llama el *percipuum* en sentido estricto. Supone una abducción o un proceso interpretativo primitivo. Así lo que se me presenta es tomado de inmediato como parte de una categoría. Funciona como una hipótesis primitiva sobre una repetición de contenidos experimentados. "Por lo tanto, la dimensión sensorial, al entrar en la estructura de la consciencia humana, no es algo dado sino algo tomado" (Rosenthal 2004, p. 197). Este es el momento del *percipuum* estricto como una distinción analítica dentro del concepto general de *percipuum*. Pero de no hacerla nos conduciría a lecturas paradójicas de la concepción de la percepción en Peirce. (Rosenthal 2004, p. 194).

Ahora bien, el *percipuum* estricto tiene la forma de una abducción. Como toda abducción no nos permite afirmar con certeza nada sobre el futuro, ya que no es una inferencia necesaria. Esto se debe a que "decir que un cuerpo es duro, rojo, pesado o de un peso determinado, o tiene cualquier otra propiedad, es decir que está sujeto a la ley y, por lo tanto, es una declaración que se refiere al futuro" (Peirce 1955 [1902], p. 303).

Así que para dar cuenta de la consciencia perceptual de manera natural y general se requiere concebir el concepto de *percipuum* de un modo más amplio. Ya que debemos explicar cómo a través de la consciencia perceptual es posible generar expectativas sobre la experiencia futura. Esto se logra complementando el proceso cognitivo con el método experimental. De este modo el *percipuum* estricto se vuelve material del percipuum amplio. Porque el *percipuum* ha sido asociado a la fijación de una creencia vía inducción. Ya que para Peirce "la primitiva base de la actividad cognitiva más compleja del ser humano es un proceso homeostático en el cual el organismo lucha por recuperar el equilibrio, proceso que comienza con una duda y finaliza cuando se llega a un

nuevo hábito, a una creencia revisada" (Haack 2001, p. 26). La introducción de la experimentación en el proceso cognitivo se fundamenta en la máxima pragmática: "consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tenga el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto" (Peirce 1878, numeral 15).

> La percepción es la posibilidad de adquirir información, de significar más; ahora una palabra puede aprender. Cuánto más significa ahora la palabra "electricidad" que en los días de Franklin; cuánto más significa el término "planeta" ahora que en el tiempo de Hipparco. Estas palabras han adquirido información; tal como lo hace el pensamiento de un hombre por una percepción más profunda. ¿Pero no hay una diferencia, ya que un hombre hace la palabra y la palabra no significa nada que algún hombre no haga significar y esto solo para ese hombre? Esto es verdad; pero como el hombre puede pensar solo por medio de palabras u otros símbolos externos, las palabras pueden girar y decir, No te refieres a nada que no te hayamos enseñado y entonces solo te diriges a alguna palabra como el interpretante de tu pensamiento. De hecho, por lo tanto, hombres y palabras se educan recíprocamente; Cada aumento de la información de un hombre es al mismo tiempo el aumento de la información de una palabra y viceversa. De modo que no hay diferencia incluso aquí. (Peirce, *CP* 7. 587).

Peirce especula con la posibilidad de que quizás todas las creencias pudieran implicar expectativas como su esencia. Las expectativas se nutren del funcionamiento de una ley y por tanto pueden referir al futuro. El *percipuum* en sentido amplio es un tipo de creencia de este tipo, que implican una expectativa. (Peirce 1955 [1902], p. 302).

Ahora bien las creencias no surgen a partir del contacto con un "sensa-data" sino que la experiencia implica un proceso de percepción que incluye a priori elementos generales.

> Nuestros datos iniciales lógicos son percepciones. Esas percepciones son, sin duda, puramente psíquicas (…) Ellas implican tres tipos de elementos psíquicos: sus cualidades de sensaciones, su reacción contra mi voluntad y su elemento generalizado o asociación (Peirce 1955 [1902], p. 308).

> El profesor Pearson entenderá que el conocimiento se construye a partir de impresiones sensoriales (…) es totalmente incorrecto. Nos dice que cada uno de nosotros es como el operador en una oficina telefónica central, fuera del mundo externo, del cual es informado solamente por impresiones sensoriales. ¡De ningún modo! (Peirce 1955 [1902], p. 308).

Lo interesante de la noción de creencia en Peirce es que la asocia con un conjunto de hábitos de acción que son necesarios. De ahí la importancia de hacer una valoración de nuestras creencias y del modo de fijarlas. Según Peirce se puede definir una creencia mediante la estipulación de tres propiedades necesarias y suficientes: a) es un estado mental en el cual nos percatamos de algo; b) cumple una función anti-esceptica, ya que es un contrapeso de la duda; c) genera un hábito de comportamiento. (Peirce 1878, numeral 10).

Es importante notar que estos tres requisitos se deben cumplir a la vez, ya que la mera diferencia entre estados mentales no constituye diferentes creencias:

> Si las creencias no difieren a este respecto, si apaciguan la misma duda produciendo la misma regla de acción, entonces las meras diferencias en el modo de las consciencias de ellas no pueden constituirlas en diferentes creencias, del mismo modo que tocar un tono en diferentes claves no es tocar tonos diferentes. (Peirce 1878, numeral 11).

Este requisito para fijar la creencia a través del establecimiento de un hábito se vincula con la relevancia en la filosofía de Peirce que cobra el aspecto de la generalidad. Peirce tiene varias maneras de hablar sobre el factor general que está implicado en el proceso de percepción. Una de tales maneras remite a la definición aristotélica de los universales: "Al final de mi última

conferencia, estaba comentando que los juicios perceptivos implican generalidad. ¿Qué es el general? La definición aristotélica1 es suficientemente buena". (*CP* 5. 151)

Se sigue de la noción de *percipuum* una concepción de la percepción que puede ser expresada mediante la conjunción de tres proposiciones: 1) El mundo real es el mundo percibido y 2) El mundo real es independiente de la mente y 3) El mundo percibido es parcialmente dependiente de un acto noético o relativo a la mente (Rosenthal 2004, p. 204).

Para defender esta tesis Peirce sostiene que:

- La realidad es un continuo que "nada en la indeterminación" (Rosenthal 2004, p. 205)
- Definir hechos y objetos en esa continuidad natural supone un marco conceptual que delimita un telón de fondo donde pueden emerger esos hechos y objetos. (Rosenthal 2004, p. 206)
- Este marco conceptual supone un sistema de significados que parcialmente denota contenidos perceptuales que sirven para fijar creencias. (Rosenthal 2004, p. 206)
- Por lo tanto, concluye Rosenthal, "la continuidad está ahí, dónde se impone el corte es en parte nuestra decisión". Aquí es relevante como criterio la máxima pragmática que pretende generar sentido a partir de una armonía con la naturaleza. (Rosenthal 2004, p. 206)

La concepción de apercepción en Kant

Kant se pregunta cómo es posible la experiencia. Por lo cual pretende dar con las condiciones necesarias. La experiencia se estructura a partir de la Sensibilidad y del Entendimiento. La primera organiza la información sensible sintetizándola a través de una matriz espacio-temporal. Mientras que el Entendimiento es una estructura conceptual que nos permite hacer juicios. Estos dos aspectos, percibir y conceptualizar, constituyen la experiencia para Kant.

Una vez que introdujo la percepción y la conceptualización, su preocupación se enfocó en la cuestión sobre cómo el mundo experimentado se ajusta a la estructura conceptual mediante la cual todo sujeto puede pensar y tener experiencia. Justificar un ajuste semejante es mostrar que es necesario que haya un ajuste y que las categorías necesariamente se apliquen en la experiencia. Esto constituye la tesis de la Deducción Trascendental, en la *Critica de la Razón Pura*. (Kant 1978 [1781 /1787], p. A84 y B116).

Dicha tesis puede describirse como la búsqueda de reglas que nos den el significado de la experiencia de manera objetiva. La objetividad está dada por el carácter necesario y universal que tienen dichas reglas. Son reglas porque cumplen la función de ordenar la posibilidad de las representaciones o intuiciones que nos sean dadas y su combinación. Kant caracteriza un cierto acto del entendimiento que consiste en combinar múltiples intuiciones como una síntesis (Kant 1978 [1781 /1787], p. B130). Este acto requiere de un sujeto para generarse porque lo combinado requiere que alguien lo combine. Hacer esto supone la formación de una unidad: *"la combinación es la representación de la unidad sintética de lo múltiple"*. (Kant 1978 [1781 /1787], p. B131)

En su argumentación explica que esa unidad surge cuando *"al añadirse a la representación de lo múltiple hace posible el concepto de combinación"* (Kant 1978 [1781 /1787], p. B131). Ese concepto es un a priori que él designa con el término *"apercepción"* y describe como una operación. Esta operación es una representación, pero como dice Kant "*la combinación es la única representación que no es dada por los objetos, sino que sólo puede ser efectuada por el sujeto mismo"*. (Kant 1978 [1781 /1787], p. B130)

Dado que yo tengo una representación de la continuidad de la experiencia consciente es posible creer que eso que se continúa, que son múltiples representaciones, debe poder coexistir unificadamente. *"Yo pienso debe poder acompañar a todas "mis" representaciones"* (Kant 1978 [1781 /1787], p. B132). De lo contrario no las reconocería como mis representaciones. Por lo tanto se debe ser consciente del acto de añadir las representaciones en una consciencia y eso me asegura

[1] Aristóteles en *De las Interpretaciones* 7, dice: llamo universal a lo que es natural que se predique sobre varias cosas.

que es necesario que ocurra tal acto para que tenga sentido "mi" representación de la continuidad de la experiencia consciente.

Esta captación de lo múltiple *"es un acto de la espontaneidad"*, que Kant llama apercepción pura. La apercepción se define como:

> Aquella consciencia de sí mismo que, al producir la representación "Yo Pienso" que debe poder acompañar a todas las otras y es una y la misma en toda conciencia (…) A la unidad de ella la llamo también la unidad trascendental de la consciencia de sí mismo, para señalar la posibilidad de conocimiento a priori a partir de ella. (Kant 1978 [1781 /1787], p. B132)

O sea que afirma que a nivel trascendental hay que presuponer ya una síntesis, pero como es previo a toda experiencia posible se habla de un "yo pienso" formal.

> La combinación no está en los objetos, y no puede ser tomada de ellos de algún modo por la percepción, y sólo después, mediante ella, ser acogida en el entendimiento, sino que es solamente una operación del entendimiento, que no es, el mismo, nada más que la facultad de combinar a priori y de llevar representaciones bajo la unidad de la apercepción, principio que es el supremo en toda la cognición humana (Kant 1978 [1781 /1787], p. B135).

Conclusión

En Peirce se sigue del concepto de *Percipuum* que no es posible la experiencia cognitiva sin la intervención de la generalidad como hábito. Sólo luego es posible generar una expectativa a través el testeo del percipuum empíricamente. Con lo cual, el sujeto no es entendido como un perceptor neutral y directo del mundo externo. Sino que la mente juega un rol mediador necesario para dar sentido al juicio perceptual y sus expectativas. En cuanto a Kant, el también requiere de una unidad que logre combinar las intuiciones recibidas para que puedan ser interpretadas como propias de una consciencia. Esta unidad es lo que llama "apercepción" y constituye un requisito de la cognición que lo aporta la mente. Por lo tanto, ambos autores le asignan una función esencial al trabajo "ordenador" de la mente para dar cuenta de la experiencia perceptual y de la cognición en general.

Se sigue en ambos pensadores ciertos corolarios:

- Una crítica al "sensa data" como fundamento de la cognición.
- Un rechazo del psicologismo o introspección estilo cartesiano como fuente de certeza.
- Una valoración de la información sensible como input necesario del aparato cognitivo.
- Un rol necesario de la consciencia o estructura cognitiva para generar experiencia: la combinación de lo sensible en Kant y la operación de identificar como semejantes dos objetos sensibles.

Por lo tanto, sostener sin contradicción que existe una constricción fáctica junto con un rechazo del psicologismo, como también de la doctrina de los "sensa data" y una defensa del papel activo de la mente en la constitución de la representación, son las razones que fundamentan la conclusión de una analogía en teoría del conocimiento entre Kant y Peirce.

Referencias bibliográficas

Brook, Andrew, "Kant's View of the Mind and Consciousness of Self", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/kant-mind/>.

Burch, Robert, "Charles Sanders Peirce", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/peirce/>.

Burks, Arthur W. (ed.) (1931-1935), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 7-8. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Charles Harteshorne, Paul Weiss (ed.) (1931-1935), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-6. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Flórez, Jorge (2013), "El sinequismo, el realismo y el empirismo de Charles S. Peirce, aplicados a sus teorías de la percepción y del conocimiento", *Discusiones filosóficas*, año 14 n° 23, julio-diciembre, 2013, 233-252.

Haack, Susan (2001), "Viejo y nuevo pragmatismo", *Diánoia*, vol. XLVI, 47, 21-59.

Kant, Immanuel (1978 [A 1781 y B 1787]), *Critica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara.

Legg, Catherine and Hookway, Christopher, "Pragmatism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/pragmatism/>.

Peirce, C. S. (1878), "Cómo esclarecer nuestras ideas". <http://www.unav.es/gep/HowMakeIdeas.html> [Consultado: 29/03/19].

Peirce, C. S. (1955 [1902]), "Perceptual Judgments", Buchler, Justus (ed.), *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover.

Peirce, C. S. (1955 [1902]), "Two Notes: on motives, on percepts", Buchler, Justus (ed.), *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover.

Rohlf, Michael, "Immanuel Kant", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/kant/>.

Rosenthal, Sandra (2004). "Peirce's Pragmatic Account of Perception: Issues and Implications", Misak, Cheryl (ed.) (2004), *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press, 193-213.

Santaella Braga, Lucia (1991), "C. S. Peirce: una teoría triadica de la percepción", *Semiosis*, enero-diciembre 1991, no. 26-29, pp. 237-247 <https://cdigital.uv.mx/handle/123456789/6443> [Consultado: 22/02/19].

Vallejos, Guido (1999), "Peirce: Pragmatismo, semiótica y realismo", *Cinta moebio* 5, 14-28.

Hábitos de acción y expectación
Peirce, Royce y Haack

Paniel Reyes Cárdenas
(UPAEP-SLP)
panielosberto.reyes@upaep.mx

En este ensayo voy a presentar una teoría de la creencia que ha caracterizado la epistemología pragmatista en contradistinción a la epistemología contemporánea. La creencia suele entenderse como el contenido de una proposición, y, por lo tanto, la epistemología contemporánea se ha concentrado en establecer cómo una proposición es sostenida de manera confiable por un individuo. Muy distinto es el enfoque pragmatista, que se enfoca de manera dinámica en la creencia como un hábito que en determinado momento se puede expresar como una proposición, pero cuya característica principal son las disposiciones a la acción o la proyección de dicho hábito en el mundo de la experiencia.

Para Dewey, por ejemplo, la lógica es una teoría de la indagación que permite determinar situaciones que vienen a nosotros de manera indeterminada, y a través del pensamiento nuestros conceptos son como instrumentos para la determinación de las situaciones. Así también la epistemología en la tradición pragmatista se tratará sobre todo de una teoría del dinamismo del conocimiento ante el dinamismo de la experiencia, no estableciendo una dicotomía en la que están desconexos, sino una transición.

Antes de proseguir me gustaría hacer una importante aclaración: agradezco a Vincent Colapietro que de manera personal me haya puntualizado que es difícil hablar de una "epistemología" en el pragmatismo, puesto que la "epistemología" en cuanto disciplina está marcada por una actitud de resolución ante el escepticismo, buscando una serie de certezas para la creencia que se alejan de la experiencia común, caso que preocupa al pragmatista. Sin embargo, consciente de dicha aporta he decidido conservar el término "epistemología", pues a pesar de que la epistemología tradicional y contemporánea en efecto estén determinados de dicha manera, el pragmatismo nos ofrece una teoría completa y adecuada del conocimiento, y me parece que el concepto clásico de "episteme" de los griegos es en efecto compatible con la teoría del conocimiento pragmatista.

En este ensayo voy a presentar dos aspectos de la teoría de la creencia que subyace a la epistemología pragmatista: el primero de ellos es la concepción de la creencia como un hábito de acción, por lo que es importante definir qué se entiende por hábito y cómo dicho concepto puede asociarse a nuestra vida epistémica y a nuestros estados doxásticos. Por otra parte hablaremos de la creencia como un hábito de expectación, es decir, como un hábito que interactúa en la formación de la estructura de nuestra percepción y la conexión con los elementos del mundo que son límites a nuestra experiencia, pero que están efectivamente conectados y producen auténtico conocimiento. Así pues, establecer dichos elementos de la epistemología pragmatista permitirá hacer notar que la tradición pragmatista iniciada por Peirce pero continuada por James, Royce, Dewey y muchos más, es en efecto una manera exitosa de conectar la teoría del conocimiento con la ciencia y con la metafísica.

Las creencias como hábitos de acción y el origen del pragmatismo

Cuando Peirce publicó "How to Make Our Ideas Clear" (1878), dicho artículo ya había circulado en las discusiones del "Metaphysical Club". La iniciativa reunió a las mentes jóvenes más

talentosas de Cambridge, Massachussets, en la segunda mitad del s. XIX, época que aunque marcada por el dolor de la guerra civil americana, prometía una nueva estabilidad y progreso, así como tiempos maduros para proponer una filosofía propia de este lado del Atlántico. El "Metaphysical Club" reunía a estudiantes de leyes como Oliver Wendell Holmes (quien en el futuro sería el magistrado mayor de la corte americana), al joven William James, a Chauncey Wright (una de las mentes más agudas de su época), entre otros, así como al hijo de Benjamin Peirce, el matemático más importante de Harvard y que estudiaba química, pero que desde muy pronto había encontrado su vocación en la lógica: Charles Sanders Peirce. Según el testimonio de James, Peirce utilizó la palabra 'pragmatismo' en dichas reuniones para explicar la máxima o principio lógico que estaba en juego en dicho documento.

Peirce, con todo, dudó de llamar su máxima en el artículo como la 'máxima pragmática', pues como aún no había desarrollado su entusiasmo y convicción del valor de los neologismos, simplemente la cito como el principio para obtener el tercer grado de claridad, un grado más alto que supera la claridad dada por la capacidad de distinguir un objeto de otro, o incluso más allá de su simple definición. Años más tarde Peirce mirará en retrospectiva dicho artículo y dirá que su máxima pretende ayudarnos a obtener "claridad reflexiva" sobre "objetos intelectuales", pero atendiendo al conjunto de consecuencias prácticas que se siguen de aceptar un objeto como contenido de una proposición verdadera.

En otro artículo que aparecería antes en la misma serie que fue publicado "How to Make Our Ideas Clear" (1878), apareció antes "The Fixation of Belief" (1877). Aquí se establecen métodos de indagación según los cuales tranquilizamos la irritación de la duda a través del establecimiento de la creencia. En dicho artículo, Peirce define a la creencia como un hábito de acción, aunque dicha definición se retrotrae al filósofo escocés del sentido común Alexander Bain. Un hábito es un comportamiento que sigue un patrón, pero los hábitos a los que las creencias se asemejan no son simplemente patrones, sino hábitos guiados por el auto-control racional (Hookway, 2009). Las creencias en cuanto hábitos de acción, son disposiciones al actuar que expresan nuestros pensamientos, incluso los más abstractos.

Sin embargo, más tarde Peirce puntualizó que las creencias también son hábitos de expectación, lo que significa que son prospectivos, es decir, no sólo esperamos que las creencias se expresen como acciones similares a experiencias pasadas, sino que construimos futuros posibles en los cuales las creencias se habrían de expresar, es decir, al creer x no sólo tengo una disposición basada en mi propia experiencia, sino que trato de sintonizarme con la experiencia posible de otros, o la experiencia posible en genera.

Hábitos de acción y expectación

Un hábito de expectación no es esencialmente distinto a un hábito de acción: ambos son hábitos relativos a nuestra relación con la experiencia y controlados por una decisión racional, pero un hábito tiene un aspecto condicional activo (lo que haría con un concepto determinado) y otro tiene una aspecto condicional predictivo: lo que la experiencia me depararía si sostuviera que un determinado concepto tiene un sentido específico con respecto a la experiencia posible.

Las creencias en cuanto hábitos de expectación son patrones de entendimiento racional que tratan de sintonizarse con los patrones de comportamiento que el mundo tendrá si ciertos enunciados generales sobre su realidad son ciertos. Para Peirce los hábitos de expectación son nuestras creencias sobre los 'Generales' (universales) que son independientes de nuestro pensamiento idiosincrásico y, con todo, reclamarían que nuestras creencias se ajusten a ellos. Josiah Royce, a quien Peirce reconocería como quien realmente entendió el sentido profundo de su pragmatismo, considera que dichos hábitos coinciden con la verdad por el hecho de pertenecer a una naturaleza mental que trasciende las idiosincracias de los sujetos particulares.

La máxima pragmática

La máxima que inaugura el pragmatismo como un principio lógico, como se contiene en "How to Make Our Ideas Clear" está articulada así:

> Parece, entonces, que la regla para alcanzar el tercer grado de claridad en la comprensión es como sigue: Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tenga el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto." (*CP* 5.388)

La máxima nos dice que el contenido de una creencia es el conjunto de todas las acciones que se seguirían de tomar dicha creencia como verdadera o, en otras palabras, todas las actitudes cognitivas o hábitos de acción que se seguirían de la realidad de dicha creencia. La máxima no nos dice que todo aquello que contiene una creencia se tiene que hacer —esto sería una burda interpretación de las posibilidades de la acción— sino que todo lo que es concebible a partir de una creencia es justamente la expresión de su contenido, pues si esto no fuera así, entonces la creencia es vacía.

Para clarificarnos aún más la interpretación de su Máxima, Peirce la reformuló en distintas ocasiones, una de esas fórmulas más reflexivas e interesantes, hecha con referencia a la teoría de los signos es la siguiente:

> El entero propósito intelectual de cualquier símbolo consiste en el total de todos los modos de conducta racionales generales que, condicionadamente sobre todos los diferentes deseos y circunstancias, se seguiría de la aceptación de dicho símbolo (Peirce, *EP* 2: 346)[1]

Esta versión mas madura de la máxima, que se remonta a 1904, nos permite entender la máxima reformada con el lenguaje de una ciencia inventada por el mismo Peirce, a saber, la semiótica. La ventaja de dicha formulación es que permite ver que un concepto es un signo de algo real y general, de manera que se evita reducir la máxima a un principio de verificación parecido al positivismo (que considera que sólo el conocimiento empírico es legítimo). La máxima, entendida desde la semiótica, también habla de aspectos objetivos y reales de conceptos intelectuales, de regularidades y hábitos, etc. De manera muy breve, recordemos que la relación triádica expresada en la semiótica de Peirce sobre la relación-signo es que todo signo representa un objeto (representamen) para una mente (interpretante), así que la máxima pragmática expresa los hábitos de interpretación de los signos que se darían si un interpretante llevara adelante las consecuencias implicadas en un determinado signo, o una comunidad de intérpretes y el tipo de representaciones que harían, dadas las consecuencias prácticas de dicho signo.

Ahora bien, el por qué dicha máxima generó una revolución en el pensamiento americano puede explicarse de distintas maneras: para comenzar, se trata de entender que los contenidos de los pensamientos se expresan en la acción, se descifra un aspecto dinámico de la experiencia que incluye nuestros hábitos de acción y de expectación, y se adquiere claridad sobre los conceptos no sólo en términos de definiciones, sino de lo que podemos hacer con ellos.

La máxima nos permite romper con la dicotomía de que el conocimiento teórico y el práctico son cosas distintas pues al definir toda creencia como 'hábito de acción' se entiende que 'fijar' o 'afianzar' nuestras creencias para poder alcanzar conocimiento es traducirlas en aquello que se sigue de ellas si es que hemos de aceptarlas como verdaderas. En su famoso ensayo "How to Make Our Ideas Clear" Peirce ejercita su máxima con una de las hipótesis más relevantes para la investigación, i.e., la hipótesis de que hay una 'realidad' independiente a nosotros. Pero este ejercicio no se terminó en dicho ensayo, sino que llevó a Peirce a proponer un realismo escolástico

[1] "The entire intellectual purport of any symbol consists in the total of all general modes of rational conduct which, conditionally upon all the possible different circumstances and desires, would ensue upon the acceptance of the symbol" (Peirce, *EP* 2:346)

que expresara dicha hipótesis. Es por ello que necesitamos hacer un recuento de qué elementos tiene dicha metafísica pragmatista y después veremos cómo cada una de sus doctrinas y sistema categorial se integran a la epistemología.

Metafísica pragmatista

Sin descender a los detalles, la metafísica que propone Peirce pretende ser científica, lo que significa que es a posteriori y se conoce como envuelta en la teoría del conocimiento pragmatista de Peirce. Dicha teoría nos requiere hablar de fundamentalmente tres doctrinas y tres categorías, las categorías se han llamado 'coenopitagóricas' porque nos permiten agrupar tres manifestaciones del ser de las cosas a través de un análisis fenomenológico (faneroscópico, en términos de Peirce) de los seres. Mientras que las doctrinas son hipótesis que plantean cómo la realidad es. Las doctrinas son las siguientes e implican una hipótesis de que la realidad es en efecto vaga, que tiene prioridad el continuo, y que evoluciona:

1. Tyjismo: el azar es real, lo que significa que no es simplemente una condición del cognoscente.
2. Synejismo: La creencia de que la continuidad es real y tiene una prioridad ontológica y epistemológica sobre la discreción. Con respecto a la teoría de la percepción, el Sinejismo es el falibilismo objetivizado.
3. Agapismo: en la evolución de los seres y del universo, hay un verdadero crecimiento de los hábitos en hábitos más complejos cada vez más regulares y legaliformes.

Por su parte, Peirce estableció que la manifestación de cualquier entidad es reducible a tres categorías, estas categorías expresan toda la ontología que puede ser incluida en las proposiciones que expresan nuestras creencias:

Primeridad: lo posible, lo que está indeterminado sin referencia a otra entidad.
Segundidad: reacción, aquello que está referido con respecto y distinción a un primero.
Terceridad: regularidad, aquello que explica cómo un primero y segundo se conectan.

Así pues, la epistemología pragmatista hace que el sujeto que se encuentra conociendo la realidad pueda saber cómo estos hábitos se van conformando de acuerdo a una realidad que, aunque dinámica, continua e independiente, manifiesta patrones y puede ser ordenada alcanzando razonabilidad cada vez más concreta.

La teoría de Peirce sobre la percepción

La epistemología pragmatista de Peirce contribuye al establecimiento auto-controlado de la creencia con una teoría de la percepción que garantiza el control reflexivo de la creencia. Peirce propuso una teoría triádica de la percepción. Los tres aspectos de la percepción son el *percipuum*, el juicio perceptual y el percepto. Esta teoría de la percepción es un resultado natural de las ideas epistemológicas y metafísicas de Peirce, pero tiene información muy importante que no necesariamente se encuentra en ellas. La teoría de la percepción es una teoría de cómo funciona los hábitos de acción y expectación que son las creencias en nuestra vida cognitiva. La percepción es más que la sensación, por lo que la experiencia no es sólo experiencia de datos de la sensación sino de interacciones entre el cognoscente y lo conocido desde distintas perspectivas. Definamos dichos elementos de la teoría triádica de la percepción:

En cuanto al *percipuum* (que podría estar caracterizado por la categoría de la terceridad), se trata de un contenido del juicio perceptual que conecta con el percepto. Es decir, el *percipuum* es aquello representado por una creencia sobre algo percibido. El *percipuum* en sentido estricto está

enraizado en la temporalidad, siempre se entiende en el contexto de la continuidad. Pero en sentido amplio connota un sentido de la expectación organizado disposicionalmente (un hábito).

En lo que concierne al Percepto (acaso un elemento de primeridad) se trata del caso limite de aquello que es percibido, en un sentido amplio es la continuidad de la experiencia en cuanto independiente de nosotros, un mundo real que es un mundo de perceptos generalizados ("insistent generalized percepts", *CP* 8.148). En un sentido más restringido, la experiencia es experimental y nunca separada de la actividad interpretativa, dicha actividad nos genera hábitos de anticipación.

La teoría del conocimiento de William James

La teoría del conocimiento de James reconoce que el pensamiento es un flujo que ha de converger con la experiencia. El énfasis de James en la experiencia no debe ser confundido con el empirismo clásico, que considera a la experiencia como el conjunto de los datos de los sentidos. James se opone a la tradición del empirismo clásico estableciendo que la experiencia a la que se refiere no sólo es la de los objetos, sino también la de las relaciones entre estos. James llama a esta teoría pragmatista "Empirismo Radical".

El Empirismo Radical considera que la experiencia de los objetos y sucesos no se da como la suma de muchas instancias individuales de sensaciones, sino que tiene sentido sí y sólo sí los elementos de las experiencias están experimentados a través de relaciones que pueden ser conjuntivas, disyuntivas, hipotéticas, etc. Todas estas relaciones son también experimentadas, y es una miopía grave el pasarlas por alto como lo hizo el empirismo clásico. Así pues, el empirismo radical de James ve a las creencias no como proposiciones compuestas de objetos de la percepción, sino como expedientes de la acción sobre los cuales actuamos, y cuyo éxito nos habla de una correcta correlación con la experiencia. James no sólo opone el empirismo radical al empirismo clásico, sino al racionalismo, pues el racionalismo genera una epistemología que desconecta el conocimiento de la experiencia y, así, genera una dicotomía inaceptable.

Royce y las comunidades de interpretación

Royce propone una idea más comunitaria de la integración de las creencias como hábitos de acción y expectación, éstos no son sólo hábitos de los individuos, sino de comunidades que generan experiencias por las que el individuo puede reconocer el mundo, pero no sólo la realidad externa, sino la propia identidad, que a su vez genera comunidades de interpretación. La interpretación, como la entiende Royce, es justamente la capacidad de aproximarnos a la verdad a través de un proceso en el que el amor a la verdad (la adecuada conexión entre creencia y experiencia), es una forma de lealtad a la comunidad.

En sus trabajos tempranos, Royce concibió al ser como la totalidad de la experiencia que incluye todos los aspectos de los seres finitos, Royce le llamó a esta teoría "Fourth Conception of Being", como una suerte de evolución del realismo, el misticismo y el racionalismo crítico de Kant. La concepción en juego difiere de otros idealismos a propósito de los conceptos, pues el concepto es un hábito infinito que se compone de características finitas tendientes a un absoluto que sólo existe en la mente de un "conocedor absoluto".

Susan Haack y la importancia de transformar el concepto de creencia

Una filósofa contemporánea pero en sintonía con el pragmatismo clásico es Susan Haack. Haack ha hecho notar que entender a las creencias como hábitos nos ayuda a rescatar la epistemología de sus obscuro y desmejorado estado. En efecto, por una parte el fundacionalismo ha aceptado que las creencias son como ladrillos de información que están afianzados uno a uno con elementos semejantes de la experiencia, y por otra parte el coherentismo ha reducido el

conocimiento a una suerte de consenso coherente que no tiene un necesario anclaje con una realidad de la experiencia que es independiente a nosotros.

En “Evidence and Inquiry”, Hace enfatiza que su “fundherentismo” no concibe a la creencia como un objeto estático y establecido sin más, sino como elementos de la investigación que son indicativos de la verdad, que se orientan a ella en modos más afianzados que hablan tanto de fundación en la realidad independiente como elementos de coherencia con el todo de nuestras otras creencias. El pragmatismo de Haack permite un diálogo que viene de la epistemología que ha salido de la obsesión por ser inmune al escepticismo y sostiene un falibilismo orientado al crecimiento del conocimiento que depende de una realidad independiente de nosotros pero de la cual no estamos aislados:

> Epistemology, as I conceive it, an its meta-theory, are integral parts of a whole web of theories about the world and ourselves, not underpinning but intermeshing with other parts. Standards of evidence are not hopelessly culture-bound, though judgements of justification are always perspectival. And we can have, not proof that our criteria of justification are truth-guaranteeing, but reasons for thinking that, if any indication is available to us, they are truth-indicative; reasons no less fallible than those parts of our theories about the world and ourselves with which they interlock, but no more so, either. (Haack 1995, 222)

Conclusiones

Considerar a las creencias como hábitos no es una curiosidad de la tradición pragmatista, sino un elemento esencial para una reconsideración de la epistemología. En efecto, considerar a las creencias como hábitos y signos en relación con una realidad cambiante y ellos mismos en constante evolución ayuda a no caer en el error de considerar al conocimiento como un cuerpo de creencias que se archivan para no cambiar, o para desecharse completamente. El conocimiento en la tradición pragmatista aparece, pues como un proceso de adaptación y determinación que aunque falible, es auto-controlado y reflexivo.

Referencias bibliográficas

Dewey, John, *The Collected Works of John Dewey*, Jo Ann Boydston, ed., 37 volumes (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1967-1991).

——*The Essential Dewey*, 2 vols., Larry Hickman and Thomas M. Alexander, eds. (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998).

Haack, Susan, *Evidence and Inquiry*. Oxford: Blackwell Press.

——“The Meaning of Pragmatism: The Ethics of Terminology and the Language of Philosophy” *Teorema* Vol. XXVIII/3 (2009) pp. 9-29

Hookway, Christopher (1985) *Peirce*. London: Routledge.

Hookway, Christopher and Catherine Legg. "Pragmatism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/pragmatism/>.

James, William, *Essays in Radical Empiricism and A Pluralistic Universe* (called “Empiricism” and “Universe,” respectively). New York: E. P. Dutton, 1971.

——*The Letters of William James,* Two Volumes in One, ed. Henry James (called "Letters"). Boston: Little, Brown, 1926.

——*The Meaning of Trut*h (called "Truth"). Ann Arbor: University of Michigan Press, 1970.

——*Pragmatism* (called "Pragmatism"), ed. Bruce Kuklick. Indianapolis: Hackett, 1981.

——*The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* and *Human Immortality* (called "Will" and "Immortality," respectively). New York: Dover, 1956.

Menand, L. *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*. New York: Farrar Straus Giroux, 2001.

Parker, Kelly. "Josiah Royce", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/royce/>.

Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds), Harvard University Press, Cambridge 1931-1958. Edición electrónica de J. Deely, InteLex, Charlottesville, VA

——*The Essential Peirce.* Selected Philosophical Writings, vols. 1-2. N. Houser et al (eds.), Indiana University Press, Bloomington 1992-98.

——*Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, vols. 1-6, M. H. Fisch et al. (eds), Indiana University Press, Bloomington 1982-2000.

Shook, J. and Margolis, J. (eds.) *A Companion to Pragmatism*. Oxford: Blackwell, 2006.

De la pregunta a la hipótesis. Comprendiendo el significado de abducción en el pensamiento de Charles S. Peirce

Elsa T. Samperio
(UNMdP)
elsa_samper@hotmail.com

El tiempo en las ciencias sociales, da señales de épocas, que con distintos signos plantean el horizonte de búsqueda de la verdad. Entre una mirada escéptica y una mirada que busca la exactitud se juegan múltiples miradas de lo posible, en el sinuoso camino de acercamiento a la realidad. Ni unívocas ni tan equivocas, es decir, ni solo aceptar lo único ni solo aceptar la multiplicidad de las posibles interpretaciones. Y mi acercamiento por aquí al pensamiento de Charles Peirce es en el marco del pensamiento hermenéutico en cuya orientación estoy implicada desde el tiempo en que las lecturas de George Gadamer y Paul Ricoeur se difundieron e influyeron para lo que se dio en llamar el giro hermenéutico, el giro semiótico, en las últimas décadas del siglo pasado y su desarrollo en el tiempo presente.

Ya en la posguerra de mitad de siglo pasado, entre renovar la ilusión de la felicidad y reconstruir el dolor y la injusticia, se hizo posible el desarrollo del pensamiento crítico, con ello recuperar aportes para la interpretación de procesos. El estimulo de la narrativa colaboro en el desarrollo del pensamiento cualitativo, en la implicación del investigador en el objeto de estudio, en un conocimiento situado. El desarrollo de la semiótica, de la hermenéutica han sido y son nutrientes en este camino.

Luego de trabajar muchos años en la enseñanza de la metodología de la investigación social, entiendo que la *duda* frente a la posibilidad de producción de conocimiento en la orientación de una investigación, es el motor de la reflexión, de la búsqueda de nuevas preguntas y de supuestos que ellas contienen. Es en el espacio de dialogo, en la reflexión colaborativa, critica, donde es posible encontrar algunas respuestas que permitan comprender esa debilidad natural de toda hipótesis tal como lo ha de plantear Charles Peirce en la evolución de su pensamiento. El positivismo, heredero del racionalismo de la modernidad nos enseño que la hipótesis como forma del proceso de inferencia, es fuerte, o debía ser fuerte, firme. Resabio del método de la autoridad que luego dará lugar a la construcción del paradigma de la ciencia normal.

En este contexto, es que trato de ver el concepto de abducción, el desarrollo del pensamiento abductivo en Charles Peirce. Pues ningún concepto nace o se inventa de la nada. Hay una historicidad y en este sentido Peirce avanzará en el significado del *signo*. Considerar el significado de abducción implica el desarrollo de la idea de analogía porque en la historia de la abducción aparece ella como constitutiva, a veces oculta a primera vista. Y cuando digo contexto me refiero tanto a las orientaciones del pensamiento, de la mirada epistemológica, como a la experiencia en el territorio. Múltiples situaciones vinculadas a orientaciones de tesistas de la licenciatura en Trabajo Social que acompaño, a partir de las preguntas en lo que llamamos el campo problemático, nos llevan a captar el sentido abductivo que va configurando la idea de estar frente o implicado en un *caso*. Y la reflexión sobre este *caso* renueva interrogantes que hacen posible la construcción de hipótesis. Posibilidad de producción de un conocimiento que se irá confirmando en la experiencia. Luego será el camino de demostrar su acercamiento a la realidad, como bien desarrollara Peirce incluyendo procesos inductivos y deductivos.

Mi deseo seria tratar dos cuestiones al mismo tiempo lo cual no es posible en principio. Dar cuenta de los documentos que sobre el pensamiento de Charles Peirce me permiten contextualizar este trabajo es una prioridad, y por otro lado brindar una experiencia, que puedo considerar como un ejemplo. Entonces anticipare de manera breve la cuestión del contexto que luego desarrollo y comentare la situación práctica en la cual está presente el pensamiento abductivo que contribuye a la formulación de hipótesis y por tanto a decidir la orientación de un estudio. Así pensar en los

aportes de Charles Peirce al proceso de investigación, en este caso para el ámbito de las ciencias sociales.

Sobre la abducción en el pensamiento de Charles S. Peirce y el aporte al significado de analogía en el pensamiento de Mauricio Beuchot

Para acercarme al tema me pareció valioso ver la propuesta que sobre los trabajos de Charles Peirce fueron presentados en la Revista *Analogía Filosófica* (1998)[1]**.** En la presentación que realiza el Dr. Jaime Nubiola se incluyen los trabajos que sobre el tema de abducción en el pensamiento de charles Peirce fueron presentados en el marco del VI Congreso Internacional de la International Association for Semiotic Studies que tuvo lugar en Guadalajara, México en julio de 1997. De estos trabajos decidí tomar dos por los criterios que aquí señalo: El texto de Lucia Santaella (Sao Paulo, Brasil)[2], que da cuenta de la evolución de los tres tipos de razonamiento en el pensamiento de Peirce y de su articulación en la investigación científica. Lo que destaco en particular es la mirada centrada en la historicidad del pensamiento de C. Peirce que da cuenta de su construcción del significado de *abducción*. Es decir, un recorrido que desde su autocrítica lo sitúa, al menos para este tema en dos épocas. La primera a fines de 1870 y la segunda con clara definición del sentido de la *abducción* a comienzos de 1900. Es por ello que la autora advierte sobre la necesidad de reconocer este proceso en Charles Peirce a la hora de analizar temas sobre el significado de los modos de *inferencia*. El segundo trabajo que destaco es el texto de Mauricio Beuchot sobre la articulación de la *abducción* y la *analogía* en particular destacando el significado que Mauricio Beuchot[3] desarrolla respecto del concepto de *analogía* en el marco de la hermenéutica, por comprender que este contexto facilita mejor su estudio que desde el contexto de la lógica. Es a los fines de esta presentación que trabajare con los textos de Lucia Santaella y de Mauricio Beuchot.

Anticipando un ejemplo

… sobre el tema del hacer profesional del Trabajo Social en el ámbito de la Atención primaria de la Salud.

Es necesario reconocer que la mayor parte de las veces la práctica profesional que se realiza en los servicios de salud deja muy poco o ningún tiempo libre para pensar sobre la propia práctica y sobre los posibles efectos de lo que se realiza. Sin embargo, esta reflexión es de fundamental importancia a la hora de definir el quehacer e identidad de les profesionales de la salud.

En una tesis de licenciatura en Trabajo Social, la cual ya se encuentra en fase de finalización del trabajo de campo, la tesista propone realizar un estudio sobre la acción profesional del trabajador social en centros de Atención Primaria de la Salud (APS) en el partido de Gral. Pueyrredon, ciudad de Mar del Plata. Le interesa estudiar la relación instituida e instituyente como construcción teórica y desde una perspectiva crítica desde la cual entiende por conocimientos previos, que existe una forma normatizada de la función que define o determina el rol profesional.

Mi propuesta fue como tarea inicial y dado cierto conocimiento de lo territorial y del tema específico, realizar unas primeras entrevistas abiertas del estilo: …hablemos de tu práctica profesional en la institución donde trabajas. Considero que esta propuesta abre el campo de la interrogación, que aun vinculado al pensamiento o configuración de ciertas orientaciones teóricas,

---

[1]Jaime Nubiola (2001), Dpto. de filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona, España. Presentación de "Charles S. Peirce y la Abducción"*, Analogía Filosófica* XII-1 (1998), 1. En el marco del VI Congreso Internacional de la International Asociación for Semiotic Studies que tuvo lugar en Gudalajara, México en julio de 1997 se propone la publicación de un número de la Revista *Analogía Filosófica* con una selección de trabajos presentados en ese congreso. La presentación de la propuesta la realiza el Dr. Jaime Nubiola de la Universidad de Navarra y un sentido de esta propuesta lo brinda Mauricio Beuchot sobre la finalidad de difundir aspectos del pensamiento de Charles Peirce para la comunidad de habla español.

[2] Lucia Santaela: (Brasil): *La evolución de los tres tipos de argumento: abducción, inducción y deducción* Universidad Católica de Sao Paulo*,* Actualizada publicación en 2011.

[3] Mauricio Beuchot (1998), UNAM, México. *Abducción y Analogía.*

la prioridad es el hablar de la situación concreta y así ver qué aspectos del tema deseo estudiar. Esto ya está configurando la idea del caso.

En el discurso de la entrevista aparecen elementos propositivos hacia un cotidiano institucional que hace posible una práctica profesional creativa, con libertad para la gestión. La tesista se sorprende pues pensaba encontrarse con una crítica al trabajo profesional que considera en gran medida instituido, formal desde una política. Esta situación la lleva a plantear preguntas como las siguientes:

¿Cuáles pueden ser las estrategias tendientes a ampliar los márgenes de autonomía del TS?

¿Existen espacios de reflexión conjunta que permitan desautomatizar las prácticas?

¿Existe flexibilidad en los criterios aplicados por la institución que le permita al profesional buscar modalidades de intervención que apunten a ampliar la cobertura y superar los límites impuestos

Posible hipótesis: La relación instituido-instituyente se relaciona con formas de autonomía del ejercicio profesional, donde la posibilidad de reflexión conjunta favorece la actitud crítica respecto de prácticas predeterminadas, y donde la flexibilidad de criterios puede hacer posible la ampliación de cobertura en relación a las prestaciones establecidas.

Hay elementos que al compararlos uno puede decir que comparten elementos de significación. Por ejemplo, el concepto de instituyente, la idea de actitud crítica, flexibilidad de criterios. Una mirada desde la analogía tiende a afirmar una tendencia a la unidad de significados en la medida de visualizar semejanzas y diferencias. Esta construcción aportará al principio de coherencia lógica necesaria en todo estudio.

Lucia Santaella brinda un texto de Peirce desde una cita de Fann (1970: 31-32):

> Cuando surgen hechos sorprendentes se busca una explicación. 'La explicación debe ser una proposición tal que lleve a la predicción de los hechos observados, sea como consecuencias necesarias, sea al menos, como muy probables en esas circunstancias. Entonces, ha de adoptarse una hipótesis que sea en sí misma plausible y que torne los hechos plausibles. Este paso de adoptar una hipótesis como sugerida por los hechos es lo que llamo abducción' (CP 7.202, c.1901). Sería el primer estadio de una investigación ...

Si se analizan las preguntas es posible ver un contenido hipotético en cada una y también su vinculación con la teoría. Una muestra para el estudio de casos, hace posible un estudio inductivo, pero también procesos deductivos

El sentido de la historicidad en la evolución del pensamiento de Charles Peirce

Lucia Santaella (2001) en su texto *La evolución de los tres tipos de argumento: abducción, inducción y deducción* destaca estudios sobre la evolución del concepto de abducción en el pensamiento de Charles Peirce, reconociendo dos épocas, una anterior a 1900 y otra a partir de allí. Seguramente cuando se lee todo el texto de Lucia Santaella es posible pensar en un proceso de transformación del concepto, por ello dice: *no hay un tratamiento más equivocado de la obra peirceana, en particular en la teoría de las inferencias, que el aislar citas textuales fuera del contexto del desarrollo histórico que tuvieron esos conceptos en la integridad de su obra.*[4]

La autora cita el texto *Deduction, Induction and Hypothesis* (*CP* 2.619-644, 1878), y expresa que en general es tomado por diversos interpretes como la palabra final de Charles Peirce, en relación a los tipos de inferencia ignorándose el desarrollo anterior y el posterior. Ella dice que *los intérpretes más apresurados no se tomaron al trabajo de afrontar un estudio evolutivo de los*

[4]Lucia Santaella (Brasil): La evolución de los tres tipos de argumento: abducción, inducción y deducción Universidad Católica de Sao Paulo. Arthur Burks (1946) dividió en dos periodos el desarrollo de ese concepto: el periodo anterior a 1900 y el posterior. Esa propuesta, ampliamente elaborada por Fann (1970), fue retomada por Thagard (1977 y 1981) y luego por Anderson (1986).

conceptos, lo que contribuyó muchísimo para envolver la cuestión en innecesarios malentendidos. En sus comienzos Peirce considero que todas las formas de inferencia se podían reducir al típico silogismo en *Bárbara,* o sea a un silogismo tradicional. Pero, ya en 1866 dice Santaella que Peirce comienza a reconocer la autonomía de cada forma de inferencia.[5] En esa versión, la inducción es la inferencia de una premisa mayor de un silogismo a partir de dos otras proposiciones. La función de la hipótesis es la de sustituir una gran serie de predicados, que no forman una unidad entre si, por un único predicado que entraña todos. Como la inducción, por tanto, la hipótesis reduce una multiplicidad a una unidad. En esta época las ideas de Peirce están influenciadas todavía por la lógica clásica muy centrada en las ideas de sujeto y predicado pero Peirce empieza a ver la lógica de relaciones, con lo cual esa idea mas estática de la lógica clásica va a tender hacia elementos dinámicos en el proceso de una inferencia. Es decir que, al pensar en términos de lógica de relaciones está aceptando la esencia dinámica o procesual, que admitirá cambios, variables, otras miradas.

La inducción en 1878 es para Peirce la inferencia de la regla (premisa mayor) a partir del caso (premisa menor) y del resultado (conclusión). La hipótesis es la inferencia de un caso a partir de una regla y un resultado. La deducción, es la inferencia de un resultado a partir de una regla y de un caso. Inducimos, cuando generalizamos a partir de un número de casos de los cuales algo es verdadero, infiriendo que lo mismo es verdadero para toda la clase. La hipótesis se da cuando se descubre que, en cierto aspecto dos objetos presentan una gran semejanza, infiriendo que ellos también se asemejan fuertemente en otros aspectos. Citado por Santaella según *CP* 2.624 (1878)

La hipótesis ya es concebida como un proceso de comprobación, y se mezcla con la inducción en la tarea de decidir a favor o contrariamente sobre el resultado. Es posible y ver la posibilidad de más de una hipótesis explicativa. 1) Aquellas que se refieren a hechos no observados, pero que son susceptibles de observación. 2) Las hipótesis que son imposibles de ser observadas, como es, por ejemplo, el caso de los hechos históricos. 3) Las que se refieren a entidades teóricamente no observables como la teoría de los gases. Peirce plantea tres reglas para que una hipótesis se encamine a resultados probables. La 1ª es que debe ser formulada claramente como una pregunta antes que se hagan las observaciones que han de comprobar su verdad. Debemos tratar de ver qué resultados sobrevendrán de las predicciones de la hipótesis. 2ª No debemos tomar un tipo particular de predicción para el que ya se sabe que la hipótesis es buena. 3ª El fallo o el logro de las predicciones debe ser honestamente anotado (*CP* 2.634, 1878)[6].

Considera Lucía Santaella que en la primera regla, Peirce estaba casi anunciando la teoría de la abducción a que llegaría pocos años después. Se insinuaba también aquí ya la visión peirceana, que iría acentuándose cada vez más, de que la lógica no es cuestión meramente de un sistema cerrado de pensamiento, sino de investigación humana viva y abierta. Lo que faltaba para asumir más plenamente esta visión era liberarse de la estrechez del marco silogístico en el que estaba aprisionada la teoría de las inferencias. En ese marco, la inducción y la hipótesis compartían la misma función, pero no la misma forma.

Al afirmar tanto en 1866 como en 1878 que la inducción infiere de un conjunto de hechos para un conjunto de hechos similares; y la hipótesis, de hechos de un tipo para hechos de otro tipo, Peirce se daba ya cuenta de que sólo la hipótesis muestra un poder verdaderamente ampliativo. De 1878 en adelante, pasó a dar mucho más énfasis a las diferencias que a las similaridades. Peirce no tenia duda sobre la hipótesis como una forma independiente de inferencia. Le faltaba descubrir la función creativa de la hipótesis y sus consecuencias. Esto lo alcanzaría con la emergencia de la abducción

---

[5] Esta idea es expuesta en *On the Natural Classification of Arguments*, publicado en los *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* (*CP* 2.461-516, 1867). En esa versión, la inducción es la inferencia de una premisa mayor de un silogismo a partir de dos otras proposiciones. La función de la hipótesis es la de sustituir una gran serie de predicados, que no forman una unidad entre sí, por un único predicado que entraña todos. Como la inducción, por tanto, la hipótesis reduce una multiplicidad a una unidad.

[6] Cita de Lucía Santaella en texto de referencia de este trabajo.

Según Santaella, Peirce en su manuscrito *Lessons from the History of Science (CP* 1.43-125, c.1896)*,* escrito probablemente alrededor de 1890, pasó a adoptar el nuevo término "Retroducción" para designar aquello que anteriormente llamaba hipótesis, ahora correspondiendo a la interpretación aristotélica que Peirce estaba dando de la abducción: "La Retroducción es la adopción provisional de una hipótesis porque cualquier consecuencia posible de ella es susceptible de verificación experimental, de forma que se espera que la aplicación perseverante de un mismo método sea capaz de revelar la discordancia de la hipótesis con los hechos, si realmente discrepa" (*CP* 1.68, c. 1896). Con la sustitución del término "hipótesis" por el nuevo nombre de "retroducción" o 'abducción" el concepto comenzó entonces a ser ampliado para incluir la función metodológica, más allá de la función comprobatoria. O sea que consideraba ya a las inferencias como procesos o estadios metodológicos. Ya era claro el límite a la idea de inferencia como acciones mentales, lo que quedaría vinculado a los límites del método científico.

Según Santaella en un texto titulado *On the Logic of Drawing History from Ancient Documents Especially from Testimonies* (*MS* 690, *CP* 7.164-255, c.1901, *HP* 705-800) Peirce explicó más claramente su nueva interpretación de los *Primeros Analíticos* (II, 25) de Aristóteles. Traduce el término *apagoge* por abducción, la definió como la aceptación o creación de una premisa menor como una solución hipotética para un silogismo cuya premisa mayor es conocida y cuya conclusión descubrimos que es un hecho (*CP* 7.249, c.1901), "consiste en el examen de una masa de hechos que permite que esos hechos insinúen una teoría" (*CP* 8.209, c.1905). Un tipo de razonamiento que, sin dejar de tener una forma lógica, tiene un carácter instintivo y es, antes que nada un proceso vivo de pensamiento.

Nacía ahí su explicación madura del método de la ciencia, que fue sintetizada por Fann (1970: 31-32)[7] de la manera siguiente:

> Cuando surgen hechos sorprendentes se busca una explicación. 'La explicación debe ser una proposición tal que lleve a la predicción de los hechos observados, sea como consecuencias necesarias, sea al menos, como muy probables en esas circunstancias. Entonces, ha de adoptarse una hipótesis que sea en sí misma plausible y que torne los hechos plausibles. Este paso de adoptar una hipótesis como sugerida por los hechos es lo que llamo *abducción*' (*CP* 7.202, c.1901). Sería el primer estadio de una investigación.

En cuanto una hipótesis ha sido adoptada la primera cosa que hay que hacer es delinear sus consecuencias experimentales necesarias y probables. Ese paso es una *deducción*' (*CP* 7.203, c.1901). El paso siguiente es la verificación de la hipótesis… Cuando predicciones tras predicciones son verificadas por el experimento, comenzamos a darnos cuenta de que la hipótesis puede contarse como un resultado científico. 'Este tipo de inferencia, comprobar predicciones basadas en una hipótesis mediante experimentos, es la única que está legitimada para ser llamada propiamente *inducción*' (*CP* 7.206, c.1901)".

Dirá Lucia Santaella al finalizar su análisis que, la inducción se convierte en el único proceso comprobatorio y la abducción en aquel proceso que lleva no a la adopción de hipótesis como opiniones finales, sino a las propias hipótesis, a su adopción como puro "poder ser". Al ser colocada en el papel de la primera forma de inferencia lógica en la investigación científica, la abducción pasa de simple subsidiaria de la inducción —que era el papel que desempeñaba en el primer periodo— a ocupar el lugar privilegiado en el que acontece la creatividad en la ciencia. Por eso mismo, la abducción ejemplifica evidentemente la amalgama perfecta entre los aspectos lógicos y psicológicos del proceso, engendrando los fundamentos hipotéticos sobre los que la deducción y la inducción deben entonces construirse.

[7] Citado por Lucia Santaella en texto de referencia.

De cómo la abducción oculta y descubre la analogía

De acuerdo a lo propuesto trabajare con el texto de Mauricio Beuchot sobre Abducción y Analogía ya citado. Me parece apropiado como un vínculo con lo anterior escrito en particular desde Lucia Santaella, citar una parte de las conclusiones de su artículo:

En el pensamiento de Peirce se ve que no es posible hacer abducciones adecuadas sin el adecuado manejo de la analogía, no sólo en lo que tiene de semejanza y de común o universal, sino en lo que tiene de diferencia y de particular. La abducción supone que nuestro acceso al mundo no se da ni en la univocidad sola ni en la equivocidad sola, sino en la analogía. No en la univocidad sola, por imposible de lograr. No en la equivocidad sola, porque contradice nuestra experiencia de que algo podemos conocer. En cambio, la analogicidad nos hace movernos con conocimientos vagos y provisorios, corregibles y mejorables, lo cual nos da un margen más abierto para acercarnos a comprender la realidad.

Beuchot analiza y destaca la vinculación de la abducción peirceana con la analogía aristotélico-escolástica considerando que la analogía como proceso de conocimiento, es indispensable para descubrir; y, además, ella funciona dentro del modo de inferencia que es la abducción. Peirce pone el proceso mismo de conocimiento abductivo como basado en la captación de analogías entre las cosas; y, además, el razonamiento por analogía y la abducción tienen muchas semejanzas pero sin confundirse.

Peirce encuentra en Aristóteles otro modo de inferencia, que corresponde a la *abducción,* vista como la inferencia de la premisa menor a partir de la premisa mayor y la conclusión. La *apagogé* de Aristóteles, es la palabra griega que se ajusta a la palabra latina *abductio*, luego traducida a las ingles como *abduction*.

La abducción, maneja semejanzas, similaridades o analogías, aun cuando la inducción también lo hace. Pero la abducción también toma en cuenta las diferencias, cosa que necesita hacer para en el proceso de elegir una o varias hipótesis. La analogía implica cierta vaguedad, y justamente es la vaguedad lo que Peirce tiene en vista cuando habla de la abducción, y tiene el propósito de reducirla lo más posible.

La analogía está entre la semejanza y la diferencia, pero predomina la diferencia. Peirce nos muestra que la analogía es una aceptación de la vaguedad de la realidad, no de su ambigüedad o equivocidad, como tampoco de su univocidad.

Si bien la abducción y el razonamiento por analogía son diferentes, en cierta forma la captación de analogías está presupuesta en la abducción. Parecería un razonamiento por analogía que se hace de manera instantánea, casi intuitiva; como dice el propio Peirce, es realizado de manera instintiva por el hombre.

Como se nos ha dicho, la abducción es el modo o proceso en que, frente a los datos particulares, se plantea una hipótesis explicativa o universal; se trata de encontrar conexiones entre las cosas, por sus semejanzas y sus diferencias, que puedan llevar a una ley general; se trata del conocimiento que pasa de los efectos a la causa,

Es una facultad o habilidad tan básica, que es casi instintiva; es tan rápida que puede llamarse intuición; pero es de naturaleza abstractiva, y realiza una operación inferencial, abductiva. Es una intuición abstractiva de las leyes, esencias o universales de las cosas de la naturaleza y de la sociedad; pero no una intuición inmediata y simple, sino compleja, integrada en una inferencia, la abducción. Contiene en su interior todo un proceso de abstracción desde lo sensorial hasta lo intelectual, desde lo particular hasta lo universal, desde lo múltiple hasta lo unitario, pero tan rápido que no se siente, y que se ve como un acto directo. Y puede llamarse inferencia en el sentido de que -como ya lo había dicho Kant- conduce la multiplicidad a la unidad, la multiplicidad de la percepción a la unidad de lo conceptual.

Conclusión

Entiendo este trabajo como un camino para explorar el pensamiento abductivo descubriendo en el mismo la fortaleza de la analogía. Trabajar desde los estudiosos de Charles Peirce, desde producciones que actualizan sus vivencias y pensamientos. En este caso desde Lucía Santaella y desde Mauricio Beuchot. Ellos aportan a la interpretación y a la historicidad que nos permite hoy recuperar ese inmenso legado. Trabajar con ejemplos veo que contribuye a profundizar la comprensión de las ideas de Charles S. Peirce sobre su búsqueda hacia el horizonte de la verdad, brindando en la práctica de la investigación claras herramientas en este caso, para la necesaria actitud de interrogación desocultando supuestos, o hipótesis que la misma pregunta contiene. Aun en ciertos formatos investigativos, el preguntar como parte del protocolo no está presente. Talvez sea para un control del investigador, de lo que trata de conocer, y finalmente de la realidad, claro objetivo de todo pensamiento hegemónico. Así pienso que el legado de Charles Peirce constituye una puerta al pensar libertario para la producción de conocimientos y su correlato en la acción.

Bibliografía

Beuchot, Mauricio **(**1998), *Abducción y Analogía.*UNAM, México*. Publicado en:* "Charles Peirce y la Abducción"*, Analogía Filosófica* XII/1 (1998), 1-187. Analogía. Presentación de Jaime Nubiola, Dpto. de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona, España, 2001.

——(2017), *La Hermenéutica como herramienta de la Investigación Social*, CENEJUS-Universidad Autónoma San Luis de Potosí, México.

——(2002), *Estudios sobre Peirce y la escolástica*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria 150, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, España.

—— (2014), *Elementos esenciales de una hermenéutica analógica.* Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Gadamer, Hans-Georg (3ª ed. 1988), *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica,* Sígueme, Salamanca*.*

Santaella Lucia (1998), *La evolución de los tres tipos de argumento: abducción, inducción y deducción Universidad Católica de Sao Paulo. Brasil. Publicado en "*Charles Peirce y la Abducción"*, Analogía Filosófica* XII/1 (1998), 1-187. Analogía. Presentación de Jaime Nubiola, Dpto. de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona, España, 2001.

La belleza en las organizaciones: una aplicación de las categorías de C. S. Peirce

Raquel Sastre
(UBA)
info@raquelsastre.com.ar

Introducción

Esta ponencia aborda el concepto de belleza como aquello que impacta sensiblemente produciendo una emoción. Partiendo de las preguntas ¿es posible encontrar belleza en las organizaciones sociales? y si lo fuera, ¿cuáles son las dimensiones estéticas para analizar?, en primer lugar se presenta el modelo de identidad de las organizaciones (Etkin y Schvarstein, 2000) al que se aplican para su análisis las categorías peirceanas de *primeridad, segundidad*y *terceridad.*

En segundo lugar, se utiliza el método para el análisis de las investigaciones en administración —MAIA (Sastre, 2016), basado en la semiótica de Peirce, para elaborar un instrumento que permita diagnosticar el grado de percepción de la belleza en las organizaciones que tienen las personas que en ellas trabajan.

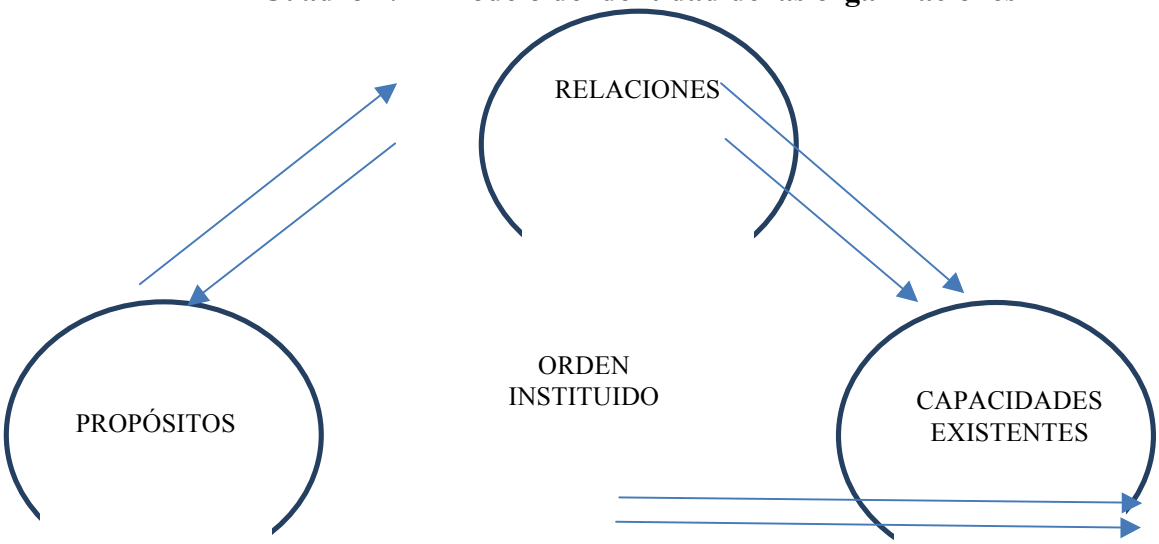
El modelo de identidad de las organizaciones

En la disciplina de la Administración es común encontrar modelos para el estudio y el análisis de las organizaciones, en particular de las empresariales. La mayoría de los modelos disponibles suelen ser prescriptivos y dirigidos a los aspectos comerciales y de marketing tales como el Diamante de Porter (Porter, 2004) o la crítica al diamante expresada en el Modelo Delta (Hax, 2001). Otros se focalizan en las estructuras organizacionales como las Cinco Configuraciones de Mintzberg (1993) o en los aspectos organizacionales como la Política de Empresa (Valero Vicente y Lucas Tomás, 1991).

Los modelos mencionados en el párrafo anterior son algunos de los muchos existentes y no es el objetivo de este trabajo dar cuenta de ellos. Lo que sí importa es tomar alguno como ejemplo para aplicar las categorías de análisis de Peirce y, de ese modo, construir un instrumento para diagnosticar la percepción de la belleza que tienen las personas sobre la organización en la que se desempeñan.

Se tomó en este caso el Modelo de la Identidad de las Organizaciones porque también sigue una categoría lógica triádica al reunir los elementos para el estudio de las organizaciones en tres dominios: 1) el de los propósitos, 2) el de las relaciones y 3) el de las capacidades existentes (Etkin y Schvarstein, 2000). Para los autores la noción de dominio es meramente instrumental, como un modelo operativo en el que los dominios son disyuntivos, pero presentan una relación de mutua causalidad entre ellos, como se muestra en el **Cuadro 1.**

Cuadro 1. El modelo de identidad de las organizaciones



Fuente: Etkin y Schvarstein, 2000, 16

1- El dominio de los propósitos: este es el dominio de las políticas y metas que orientan las acciones de la organización. Más allá de los propósitos de los directivos, los autores advierten que este dominio está conformado por un conjunto colectivo de intenciones caracterizado por su complejidad. La racionalidad que impera en este dominio se orienta al logro del orden y de la estabilidad desde la que se construyen las técnicas que operan en la organización.

2.- El dominio de las relaciones: este dominio corresponde a las personas y sus relaciones articuladas entre sí por medio de un sistema de roles. Dada la heterogeneidad e intereses contrapuestos existentes en cualquier organización, en este dominio se presentan los conflictos que se resuelven por medio de las relaciones de poder.

3.- El dominio de los recursos existentes: este dominio está integrado tanto por los recursos materiales que posee la organización como también los sistemas, las normas, las técnicas, las declaraciones de principios, así como también los esquemas de valores, las creencias y los mitos existentes. La lógica imperante, de acuerdo con los autores es la del usufructo, es decir, se acumula un determinado tipo de capacidad si su utilización tiene sentido para la organización.

En su modelo los autores desarrollan cómo se articula cada dominio, o sea, las relaciones entre ellos. Así, el enlace entre los propósitos y las relaciones es el concepto de **rol**, definido "(…) como una forma específica de comportamiento asociada al cumplimiento de tareas prescritas dentro de la organización" (Etkin y Schvarstein, 2000, 173).

El enlace entre los propósitos y las capacidades existentes es el concepto de **productividad,** lo que se busca es el uso de las capacidades de la manera más eficiente posible. El enlace entre las relaciones y las capacidades existentes es la **capacitación** entendida como el proceso cuyo objetivo es la adquisición de aptitudes por parte de los integrantes de la organización para utilizar las capacidades existentes.

Los autores reconocen que en el modelo, así como se presenta, subyace un paradigma de orden, tradicional en la disciplina de la Administración y que resulta ser una guía para el diseño y/o estudio de una organización. A este paradigma se le contrapone el paradigma de la complejidad que

reconoce la existencia de dificultades y conflictos que desestabilizan la organización y que los autores incorporan al modelo complementándolo.

Dado que el objetivo de este trabajo es elaborar un instrumento que permita diagnosticar el grado de percepción de la belleza en las organizaciones, que tienen las personas que en ellas trabajan, se partirá del paradigma de orden y simplicidad. En la sección siguiente se presenta otro modelo operativo que, combinado con el hasta aquí expuesto, se derivará una herramienta metodológica para el diagnóstico de la belleza percibida en la identidad de las organizaciones.

2. El método MAIA aplicado a la identidad de las organizaciones

El Método para el Análisis de las Investigaciones en Administración (MAIA) es una herramienta para utilizar en la investigación en organizaciones que permite diagnosticar el significado que las personas, o los grupos de personas, atribuyen a fenómenos o conceptos complejos (Sastre, 2016).

Cuando se desea investigar un determinado fenómeno se construye un cuestionario con tres partes utilizando la lógica triádica de la semiótica de Charles Sanders Peirce. Peirce identifica tres clases de signos. Primero los *íconos* que transmiten ideas de las cosas (*primeridad*), posee semejanza con la forma efectiva de ser. Segundo los *índices* que muestran algo concreto sobre las cosas (*segundidad*), en la medida que indica un objeto en particular. Tercero los *símbolos* que, por su uso, costumbres o leyes son asociados con sus significados (*terceridad*), una generalidad que forma parte de un sistema que se asume como convención (Peirce, 2012, 293).

Siguiendo las categorías peirceanas de *primeridad, segundidad* y *terceridad*, Guerri desarrolló un modelo operativo para la investigación cualitativa que denominó *nonágono semiótico* (Guerri *et al*, 2016). Este nonágono es una matriz conceptual con tres columnas (tricotomías) y tres filas (correlatos). Las tres columnas corresponden a: 1) las posibilidades o saberes previos como concepción pasada del concepto, 2) las acciones o modos de manifestación del concepto en el presente y 3) las valoraciones sociales del concepto como el futuro esperado. Las tres filas de la matriz corresponden a: 1) los conceptos como práctica teórica, 2) las acciones prácticas como manifestación económica del concepto y 3) la práctica política expresada como valores estratégicos.

En el **Cuadro 2** se puede observar la matriz conceptual que luego se completa de acuerdo con el fenómeno que se desea analizar.

Cuadro 2. Matriz conceptual

	FORMA ***Primera Tricotomía***	**EXISTENCIA** ***Segunda Tricotomía***	**VALOR** ***Tercera Tricotomía***
FORMA **Primer Correlato**	**FF FORMA DE LA FORMA** LO IMAGINARIO **La diferencia**	**EF EXISTENCIA DE LA FORMA** LA PRÁCTICA TEÓRICA	**VF VALOR DE LA FORMA** LA ESTÉTICA
EXISTENCIA **Segundo Correlato**	**FE FORMA DE LA EXISTENCIA** LO REAL	**EE EXISTENCIADE LA EXISTENCIA** LA PRÁCTICA ECONÓMICA **Lo diferente**	**VE VALOR DE LA EXISTENCIA** LA ÉTICA
VALOR **Tercer Correlato**	**FV FORMA DEL VALOR** LO SIMBÓLICO	**EV EXISTENCIA DEL VALOR** LA PRÁCTICA POLÍTICA	**VV VALOR DEL VALOR** LA LÓGICA **La diferenciación**

FUENTE: Matriz conceptual sobre la base del Nonágono Semiótico (Guerri *et al,* 2016).

El método MAIA consiste en desarrollar la matriz conceptual para el fenómeno que se desea investigar, en este caso la identidad de las organizaciones, o sea permite organizar el pensamiento para analizar fenómenos complejos.

Una vez completada la matriz conceptual, se procede a elaborar un cuestionario con proposiciones para cada uno de los casilleros en las que se solicita a los encuestados que valoren en un rango de 1 a 10 puntos, siendo 1 lo menos valorado y 10 lo más valorado. Con el puntaje obtenido de cada encuestado o grupo de encuestados, se puede construir un cuadro resumen de las posibilidades, acciones y valoraciones que surgieron como las más importantes o en los primeros lugares de evaluación. Así, se promedian los resultados y se obtiene una matriz numérica posible de ser sometida a métodos estadísticos de verificación. En el **Cuadro 3** se ejemplifica la aplicación del MAIA al modelo de identidad de las organizaciones.

Cuadro 3. Matriz conceptual aplicada al modelo de identidad de las organizaciones

	DOMINIO DE LAS CAPACIDADES EXISTENTES ***Usufructo - Obsolescencia***	**DOMINIO DE LAS RELACIONES** ***Poder - Conflicto***	**DOMINIO DE LOS PROPÓSITOS** ***Racionalidad - Irracionalidad***
FORMA **Primer Correlato**	**Conocimientos**	*Capacitación – Ineptitud*	**Estética**
EXISTENCIA **Segundo Correlato**	**Lenguaje y comunicación**	*Productividad - Despilfarro*	**Ética**
VALOR **Tercer Correlato**	**Cultura organizacional**	*Roles Complementarios - Antagónicos*	**Lógica**

Fuente: elaboración de la autora, utilizando el Modelo de Identidad de las Organizaciones (Etkin y Schvarstein, 2000) y el Nonágono Semiótico (Guerri*et al*., 2016).

Comenzaremos analizando la segunda columna, que corresponde a las acciones o modos de manifestación de los fenómenos en el presente. En esta columna del aquí y ahora se le asignó el **dominio de las relaciones** en las que se impone el poder cohesivo, desde la perspectiva del paradigma de la simplicidad o el conflicto desde la perspectiva del paradigma de la complejidad.

Como se expresó anteriormente el nexo de este dominio y el dominio de las capacidades existentes es la capacitación, con su polo opuesto que es la ineptitud. Estos conceptos los entendemos como primeridad, es decir, previos a los conceptos de productividad y su opuesto el despilfarro (práctica económica), que surgen en el modelo de la identidad como consecuencia de la conexión entre los propósitos y las capacidades existentes. La asignación de roles, que surge como consecuencia del enlace entre el dominio de las relaciones y de los propósitos son considerados como terceridad ya que la complementariedad o el antagonismo de los roles refieren a las prácticas políticas de la organización.

Al **dominio de las capacidades existentes** se lo consideró como una cuestión previa (pasado) en el que impera una racionalidad de usufructo u obsolescencia como manifestaciones estructurales resultantes de las perturbaciones del orden interno o externo. En este dominio se abordan los conocimientos que se adquirieron en la organización, su forma de difusión y la cultura organizacional que subyace como una forma posibilitante de las relaciones organizacionales.

Finalmente, el **dominio de los propósitos** fue ubicado en la tercera tricotomía por entender que es un dominio valorativo y orientado hacia el futuro esperado. La estética en la primeridad

refiere a las formas, no sólo del interior arquitectónico sino también las formas de trato entre los participantes de la organización, su forma de relacionarse. En este cuadrante lógico se expresa también el estilo (forma) del *Management,* si está orientado o no hacia las personas y si posibilita o no el desarrollo de las mismas. La ética refiere a conceptos como justicia, igualdad y reconocimiento en la organización. Aquí, en este cuadrante lógico, es en donde se expresa la percepción del alineamiento entre los objetivos de la organización y los de las personas que en ella trabajan. La lógica se relaciona con los principios que guían la acción de los directivos, sus creencias y sus valores. Si tienen como principal propósito satisfacer a sus clientes, contar con el compromiso del personal, tener imagen o prestigio personal o simplemente ganar dinero.

Una vez enunciada la matriz conceptual, el siguiente paso es armar las preguntas, expresadas en forma de proposiciones, para solicitar a los encuestados que las evalúen sugiriendo una escala del 1 al 10, siendo 1 la menos valorada y 10 la más valorada.

A modo de ejemplo, en el casillero de la lógica de la organización podrían presentarse a los encuestados las siguientes proposiciones:

En su opinión, ¿cuáles son los propósitos a largo plazo de la organización en la que usted trabaja?

D Construir y mantener una empresa familiar.
E Ser reconocida como la mejor organización en el sector en el que se desempeña.
FGenerar bienestar en el entorno en el que se desempeña la organización.
G Ser la empresa más rentable del sector en el que se desempeña.
H Tener los mejores índices de reconocimiento de los clientes.
I Tener excelencia en la calidad de los productos y/o servicios que presta.
J Generar desarrollo en la localidad en la que se desempeña.

Este ejemplo puede seguirse con todos los demás casilleros lógicos de la matriz y en cada columna habrá uno que obtendrá la mayor valoración. Así, se pueden analizar los resultados en el promedio de la muestra encuestada y también es posible segmentar los resultados en función de las características de los encuestados (edad, sexo, nivel de educación, cargo que ocupa en la organización), entre otras posibilidades.

Las predominancias valorativas en cada casillero pueden ser evaluadas desde una perspectiva lógico-semiótica. Por ejemplo, si la lógica que impera en el dominio de los propósitos es la de ser la organización más rentable en primer lugar, es de esperar que los roles tiendan a ser antagónicos y la cultura organizacional siga una racionalidad económica. Si, en contraposición, la lógica que impera en el dominio de los propósitos es generar bienestar en el entorno, los roles tenderán a ser un poco más complementarios y la cultura organizacional más humanista.

Conclusiones y futuras líneas de investigación

El objetivo de esta ponencia es presentar un instrumento que permita diagnosticar el grado de percepción de la belleza en las organizaciones que tienen las personas que en ellas trabajan. Para ello se tomó como base conceptual para el análisis el modelo de la identidad de las organizaciones y se lo relacionó con el concepto de belleza que surge de la estética peirceana.

Una primera conclusión que se desprende de este trabajo es que es posible medir, por medio de indicadores numéricos, el grado de belleza que las personas perciben en las organizaciones sociales. Esta medición valorativa indica las dimensiones estéticas más valoradas y es posible analizarlas con mayor profundidad en un segundo momento.

Además, luego de diagnosticar el grado de percepción de la belleza en las organizaciones, es posible segmentar la muestra para descubrir diferencias y similitudes por categorías. Por ejemplo, puede ser que las personas que trabajan más tiempo en una organización valoren determinadas dimensiones estéticas, diferentes a aquellas que ingresaron recientemente.

Otra conclusión es que el método MAIA permite relacionar la teoría con la práctica en la elaboración del instrumento de campo, es decir, permite aplicar conceptos teóricos derivados de las disciplinas de la Administración y de la Filosofía, a la práctica de la vivencia en las organizaciones.

Queda planteado, para futuras investigaciones, el análisis de los resultados encontrados de acuerdo con las 10 configuraciones de signo posibles que enuncia Peirce (*CP* 2.254 a 2.264). Este análisis permitiría identificar tipologías de identidad de las organizaciones en función de su belleza percibida.

Bibliografía

Barraca, Javier (2015), "La necesidad de coherencia entre la estética y la ética de las organizaciones", *Katharsis* 19, 249-264.

Etkin, Jorge, Schvarstein, Leonardo (2000), *Identidad de las organizaciones. Invariancia y cambio,* Buenos Aires, Paidós.

Guerri, Claudio et al. (2016), *Nonágono semiótico. Un modelo operativo para la investigación cualitativa*, Buenos Aires, Eudeba.

Hax, Arnoldo (2001), *The Delta Project: discovering new sources of profitability in a networked economy*, New York, Palgrave.

Koehn, Daryl, Elm, Dawn (eds.), (2014), *Aesthetics and Business Ethics*. New York, Springer.

Lorino, Philippe (2014), "From the Analysis of Verbal Data to the Analysis of Organizations: Organizing as a Dialogical Process", *Integrative Psychological and Behavioral Science* 48, 453,461.

Mintzberg, Henry (1993), *Structure in Fives: Designing Effective Organizations*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

Peirce, C. S. [1931 (1893)], *Collected Papers of Charles Sanders Peirce,* vols. V-VI. Hartshorne, Ch., Weiss, P. (eds.), Cambridge, Harvard University Press.

Peirce, C. S. [1978 (1893)], *La ciencia de la semiótica.* Buenos Aires, Nueva Visión.

Peirce, C. S. (2012), *Obra filosófica reunida (1867-1893),*tomos I-II. Houser, N., Kloesel, C. (eds.), México, Fondo de Cultura Económica.

Porter, Michael (2004), *Competitive Advantage: Creating and Sustaining Superior Performance,* New York, Free Press.

Rockeach, Milton (1973), *The nature of human values*. San Francisco, Josey-Bass.

Sastre, Raquel (2016), "Método para el análisis de investigaciones en Administración (MAIA). El caso de la sostenibilidad de las organizaciones", *Revista Ciencias Administrativas* 8, 3-14.

Suñol, Viviana (2002), "La belleza como 'puente' entre la sensibilidad y la razón humana", *Revista de Filosofía y Teoría Política* 34, 325-335.

Valero Vicente, Antonio, Lucas Tomás, José Luis (1991)*, Política de empresa: el gobierno de la empresa de negocios,* Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.

Psicología experimental y percepción según Peirce

Evelyn Vargas
(UNLP)
vargaset@yahoo.com.ar

Introducción

En octubre de 1884 se presenta en la Academia de Ciencias norteamericana "Acerca de las pequeñas diferencias de las sensaciones." Escrito en coautoría con su discípulo J. Jastrow, el artículo evalúa la tesis de Fechner acerca del llamado umbral de percepción en base a experimentos que llevaron a cabo entre diciembre de 1883 y abril de 1884.[1] Difícilmente pueda calificarse a 1884 como su *annus mirabilis*; como es bien sabido, 1884 es también el del fin de su contrato con la universidad John Hopkins. Pero más allá de su ubicación en la biografía de Peirce, el artículo resulta de interés no solo por su vinculación con los avances en la teoría psicológica de la percepción con relación a las nuevas técnicas de medición de estímulos sensoriales. La novedad que introduce para el estudio de la percepción fue pasada por alto durante mucho tiempo por los historiadores de la psicología interesados en el uso de estadísticas. El escrito ofrece además la ocasión de analizar las implicaciones que tendría para los distintos problemas filosóficos que la percepción plantea. En esta presentación comenzaré por describir las experiencias que dan contenido al artículo, y a continuación, analizaré algunas propuestas de interpretación con el objeto de bosquejar algunas de las dificultades que la interpretación filosófica debe enfrentar.

1. El experimento

El propósito del artículo es poner a prueba la llamada "ley de Weber-Fechner" en psicología (*W* 5:122). Como ya había observado Tannery poco tiempo después de su publicación, los experimentos llevados a cabo por Peirce y Jastrow ponen en evidencia la contradicción entre la tesis de Fechner y la teoría matemática sobre los errores de observación.[2] Desde mediados del siglo diecinueve, Fechner había investigado la capacidad de discriminación sensorial a partir de su propia capacidad de distinguir entre pesos apenas diferentes; aunque no contaba con un ayudante, y conocía de antemano qué cajas contenían el peso mayor, creía que podía evitar cualquier parcialidad. De acuerdo con Fechner habría un umbral de la percepción (*Unterschiedschwelle*) por debajo del cual la diferencia entre dos estímulos sensoriales sería imperceptible. Ahora bien, si se aplica la ley matemática de la probabilidad de error, las experiencias llevadas a cabo no permiten sostener la existencia de tal umbral. En palabras de Peirce, "(…) la frecuencia de errores de magnitudes diferentes siguen la curva de probabilidad." (*W* 5:123) Fechner había aplicado la ley de error de Gauss, pero las experiencias de Peirce y Jastrow son las primeras en ser llevadas a cabo siguiendo un esquema matemático preciso de randomización. Las experiencias de Peirce también se centraban en nuestra percepción de la presión ejercida por un objeto pesado mediante la utilización de una balanza sobre la que se colocaba un peso de un kg. del lado del experimentador, que estaba separado del sujeto examinado por una pantalla (*W* 5:128). Informados de antemano de que los estímulos eran diferentes, los sujetos que intervienen en el experimento debían decir si un peso había aumentado o decrecido, y calificar entre 0 y 3 su propio juicio respecto de su percepción de dicha diferencia entre las presiones ejercidas. El orden en que los pesos eran presentados se

[1] Fue publicado en las *Memoirs* de la National Academy of Science en 1885. V. *W* 5: 122.
[2] Tannery (1886).

determinaba al azar, mediante un mazo de naipes. Pero los sujetos debían decidir si el peso había aumentado o decrecido, sin posibilidad de quedar indecisos.

Si hubiera un umbral diferencial, para los estímulos por debajo de él que se apliquen, habría tanta probabilidad para una respuesta falsa como para una verdadera (*W* 5:123). De acuerdo con la teoría matemática, sin embargo, la proporción de errores debe ser notablemente inferior a la mitad. Con un número mayor de experiencias, el porcentaje de error crecerá siguiendo una ley precisa, que puede calcularse. Si este coincide con la observación, se debe desechar la hipótesis de un umbral de la percepción. Aun cuando las diferencias entre los pesos fueran mínimas y los sujetos creían que no podían sentir una diferencia real —y por tanto creían estar adivinando — estas respuestas tenían estadísticamente más exactitud que la que tendrían si estuvieran simplemente adivinando, en lugar de tener una percepción de esa diferencia, aunque no plenamente consciente. Los juicios correctos estaban por encima de lo que la mera casualidad podría dar cuenta.

Aun cuando los sujetos calificaban como nula su confianza respecto de su juicio, en tales casos, las respuesta eran correctas en 3 de 5 casos. Este proporción de aciertos solo puede explicarse apelando a lo que podría calificarse como percepción inconsciente. Peirce halló que la exactitud en la discriminación decrece de manera continua siguiendo la ley del error, y no hay, por tanto, un umbral debajo del cual no se pueden discernir diferencias entre las percepciones. A medida que los estímulos fueran más y más similares, los sujetos eran menos capaces de distinguirlos, pero el experimento impedía que quedaran indecisos, de modo que no habría un límite debajo del cual el juicio carecería de valor. De acuerdo con Hacking, esto habría contribuido a que el estudio no hubiera sido tenido en cuenta.[3]

2. La filosofía de la percepción

Más allá del valor de los estudios experimentales de Peirce para la psicología, es indudable que las implicancias filosóficas de sus hallazgos experimentales son igualmente importantes. En primer lugar, las experiencias ofrecen una ilustración de la máxima pragmática; la noción de "umbral de percepción" debe rechazarse porque, a diferencia de la dureza del diamante, esta puede ser refutada dado que las consecuencias prácticas que se seguirían de ella no tienen apoyo en la experiencia. Esta conclusión negativa da paso a otra, la del reconocimiento de lo que podríamos denominar la percepción inconsciente. Esta expresión, que durante mucho tiempo fue considerada un oxímoron, requiere de una elucidación conceptual. En primer término, es propio de los estados mentales que llamamos percepción el que tenga lugar la transición desde un estímulo físico (por ejemplo, la luz) a una representación (por ejemplo, el color). La posibilidad de la percepción inconsciente requiere rechazar la identificación entre estados conscientes y estados perceptivos, pero a su vez, si no ha de ser meramente estipulativo, es necesario determinar en qué consiste el contenido representativo de unos y otros, y evaluar de qué manera dicho contenido se vincula con nuestra capacidad de percatarnos de dicha información. Por ejemplo, si se sostiene que no difieren en cuanto a su contenido representativo, éste no puede emplearse para dar cuenta de la accesibilidad de la que gozan los contenidos de las percepciones de las que nos percatamos.

Una concepción que dominó la investigación sobre la percepción hasta el siglo diecinueve tiene su origen en el hallazgo de la imagen retiniana por parte de Keppler, y que Descartes usaría como caso paradigmático que puede generalizarse a todas las modalidades sensoriales. Por ejemplo, puesto que la imagen retiniana es bidimensional pero nuestra percepción de objetos es tridimensional, era necesario acudir a alguna otra capacidad cognitiva que introduzca esta característica de los objetos percibidos. Pero esta intervención solo es necesaria porque se supone que la información sensorial coincide con la imagen que se forma en la retina. Para Descartes, la percepción de la distancia resulta en realidad de un proceso mental bajo la forma de un juicio habitual (AT X, 176). La fisiología y la psicología de la percepción sufren una transformación

[3] Hacking (1988).

radical en el siglo diecinueve, gracias en parte a la creación de nuevas técnicas de medición de las respuestas de los sujetos a los estímulos sensoriales. Fechner se encuentra entre quienes contribuyeron a esta transformación. Nuevos modos de concebir las relaciones entre los estímulos físicos, la actividad de los nervios, y la producción de sensaciones llevarían al abandono del modelo perceptual basado en la imagen retiniana, y por tanto, a nuevos debates acerca de sus implicaciones para la filosofía de la percepción. Naturalmente, Peirce no fue ajeno a estos debates. En lo que resta de esta presentación me limitaré a bosquejar los lineamientos en base a los cuales entiendo que la respuesta peirceana puede ser comprendida.

Recientemente Kory Sorrell ha sostenido que el aspecto experimental de la psicología de Peirce da apoyo a su "doctrina de la percepción inmediata." Esta lectura parte del reconocimiento por parte de Peirce de la actividad mental inconsciente, y atribuye a esta actividad de la mente el que podamos experimentar simultáneamente el percepto y el juicio perceptual. Más aun, esta actividad tiene lugar sin la mediación del lenguaje. Pero dado que el lenguaje parece ser la fuente de nuestros modos de pensar los objetos de acuerdo con nuestras preferencias, la existencia de procesos inconscientes no mediados por el lenguaje da apoyo a la idea realista según la cual percibimos el mundo tal como verdaderamente es. [4] Antes de discutir esta interpretación quisiera remarcar la alianza que parece establecerse entre lenguaje y conciencia, y que tal asociación tiene reminiscencias de la concepción cartesiana. Me limito a sugerir aquí, que antes de sacar conclusiones acerca de la relevancia de las investigaciones empíricas para una determinada concepción filosófica, resulta importante explicitar las relaciones conceptuales que establecemos; en particular, interesa para nuestros propósitos presentes determinar cómo entiende Peirce las diferencias entre percepción consciente e inconsciente, de modo que sea posible determinar si se diferencian en cuanto a su contenido representativo.

Dado que no me es posible hacer una presentación detallada, en esta oportunidad voy a valerme de un rodeo. Aquellos familiarizados con la filosofía de Leibniz reconocerán la semejanza con la doctrina de las "pequeñas percepciones." En efecto, Max Fisch ha subrayado la afinidad leibniziana de la propuesta en estos términos:

> In 1884 Peirce presented to memoir (in collaboration with experiments which he later described as showing that there is no Differenz-Schwelle in sensation, or that if there be it is almost incredibly small. The philosophical interest of this consists in part in its bearing upon synechism, or the principle of universal continuity, which does not mean that there is no discontinuity, which is involved in all existence. It was also shown by these experiments that a perception might be so slight (*petite*, Leibniz) that the greatest effort of attention under the most exceptionally favorable circumstances would fail to make the subject aware of it, so that he could answer the question which of two alternative characters it had, and yet if the subject was required to answer at random, in 60 per cent of the cases his answer agreed with the objective fact. (38) So Peirce's chief contribution to experimental psychology, as well as his mathematics, logic, and metaphysics had Leibnizian affiliations. Fisch (1972), p. 493.

También recientemente se ha señalado que dichas afinidades son meramente superficiales.[5] Fisch, por su parte, no solo vincula los resultados de los experimentos de 1883-4 con las pequeñas

[4]Por ejemplo: To explain and defend Peirce's doctrine of immediate perception I turn primarily to Peirce's work in psychology. More specifically, I draw on Peirce's theory of unconscious mind to show that much of what the mind accomplishes occurs rapidly and automatically, outside of conscious control, and below the level of explicit consciousness. At least some of this work, and the conscious experience to which it sometimes gives rise, is not mediated by language (or its categories). The implication is that, although much of our experience of the world is mediated by language, experience is broader still, providing genuine access to the world; or as Peirce would have it, we experience real things, persons, and events as they are, independently of how we (or language) would prefer to think of them. Sorrel (2015).

[5]Since Max Fisch's seminal article "Peirce and Leibniz" (1972), scholars generally have only noticed in passing some striking though supercial features of similarity: the importance of continuity, the reflections on vagueness and infinitesimals, logic as the key to philosophy and the idea of a *calculus ratiocinator,* the diagrammatic nature of the sign, etc. Chevalier (2013), p. 2.

percepciones leibnizianas, sino que a través de esta relación puede verse que ésta se apoya en el sinejismo peirceano. Repetidas veces Leibniz ilustra lo que entiende por estas pequeñas percepciones con nuestra percepción del ruido del mar cerca de la costa (v. por ejemplo, NE, Prefacio); si bien percibimos el ruido de cada ola, estas percepciones insensibles son confusas, o más bien, son claras en conjunto pero confusas en cuanto a sus partes (*Ibid*.). Leibniz equipara así nuestra incapacidad de percatarnos de cada uno de los componentes del ruido del mar con su valor cognitivo. La percepción sensible es una forma de cognición confusa, y una cognición es confusa cuando no podemos enumerar las notas que distinguen su objeto de otros (v. por ejemplo, DM 24). Entre las causas por las que las pequeñas percepciones como las que forman el ruido del mar son confusas, Leibniz cita su cantidad y su intensidad. Las pequeñas percepciones componen nuestra experiencia perceptual (NE II, ix, 4) aunque no nos percatemos de cada una de ellas. Pero Leibniz no dice que sean intrínsecamente diferentes en cuanto a su contenido representacional, de nuestras percepciones conscientes. De hecho, reconocemos una cierta percepción auditiva como siendo el ruido del mar, y si una ola golpea contra el muelle podemos distinguirla, y se vuelve objeto de la percepción consciente. Además, el reconocimiento perceptual siempre es confuso, solo podemos dar cuenta de él mediante la descripción de sus causas físicas.

En cuanto a la relación de la percepción inconsciente con el sinejismo, sería necesario equiparar las pequeñas percepciones con la percepción inconsciente pero, además, que dichas percepciones sean entendidas como un continuo. Si ese fuera el caso, las pequeñas percepciones no serían partes de la percepción consciente que no alcanzamos a notar pero están allí, tal como la recta no contiene sus puntos de manera definida, es decir, como individuos. Como Peirce sostiene en la tercera de sus Conferencias de Cambridge "(…) a continuum is a collection of so vast a multitude that in the whole universe of possibility there is not room for them to retain their distinct identities; but they become welded into one another." Un continuo es confuso en el sentido que sus miembros carecen de identidad discreta. Pero Peirce no desarrolla esta teoría hasta mediados de la década de 1890. Una alternativa sería entender que son los estímulos físicos los que pueden caracterizarse en términos de magnitudes continuas, pero si estas han de ser representadas en las percepciones inconscientes, la concepción se aproximaría demasiado a la concepción moderna que la psicología experimental pone en jaque.

En suma, aunque es indudable el valor de las experiencias de Peirce y Jastrow para el desarrollo de la psicología experimental, la vinculación de sus conclusiones con concepciones filosóficas de la percepción no es lineal y no puede prescindir de una elucidación de los vínculos entre el estado del conocimiento respecto del estímulo físico, los procesos fisiológicos de transmisión del estímulo, y lo que cuenta como representación elemental. Peirce, en su doble rol de experimentador y filósofo, nos ofrece la posibilidad de aproximarnos a una mirada integral de la relación de la filosofía con la experiencia desde una perspectiva pragmatista.

Referencias

Chevalier, J., "Peirce's First Critique of the First Critique: A Leibnizian False Start", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 49, no. 1 (Winter 2013), 1-26.

Fisch, M., "Peirce and Leibniz", *Journal of the History of Ideas*, vol. 33, no. 3 (Jul.- Sep., 1972), 485-496.

Hacking, I., "Origins of Randomization in Experimental Design", *Isis*, vol. 79, no. 3, A Special Issue on Artifact and Experiment (Sep., 1988), 427-451.

Peirce, C. S., *Writings of Charles S. Peirce*, volume 5: 1884-1886, Indiana University Press, Bloomington, 1993, 122-135 [= W].

Sorrell, K. Peirce, “Immediate Perception, and the ‘New’ Unconscious: Neuroscience and Empirical Psychology in Support of a ‘Well-Known Doctrine’”, *The Journal of Speculative Philosophy* , vol. 29, no. 4 (2015), 457-473.

Tannery, P., “A Propos De La Loi De Weber”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 21 (Janvier A Juin 1886), 386-387.

La noción de semejanza en Peirce desde un punto de vista inferencial

Sandra Visokolskis
(UNC-UNVM)
sandraviso@gmail.com

Gonzalo Carrión
(UNVM)
carrion.gonzalo@gmail.com

Introducción

El presente trabajo intenta explicar cómo la noción de semejanza resulta crucial en la descripción de la noción peirceana de abducción, en sus variadas versiones. Esta tarea se divide en dos partes, cada una de ellas correspondiente a un objetivo específico. La primera parte, desarrollada en la sección 2, describe la concepción de abducción como *hipótesis*. Y la segunda parte, planteada en la sección 3, analiza a la abducción entendida como *explicación*.

Ambas concepciones de la abducción, resultan aquí comparadas con diferentes acepciones de la inducción que Charles Sanders Peirce describe, dado que es a través de este contraste que se vislumbra la conexión entre la semejanza y la abducción.

En 1896, Peirce reconoce que la descripción de la abducción bajo el rótulo de "hipótesis", plasmada en su texto temprano de 1878, titulado *Deducción, inducción e hipótesis*, en realidad era un tipo de inducción. Además, en este texto, Peirce considera que la inducción es un tipo de razonamiento que se basa en la noción de similitud. Por tal motivo, una hipótesis así entendida como inducción cualitativa, también se apoya en un tipo de semejanza, como veremos en la sección siguiente.

En un artículo de 1896, Peirce refiere a la abducción como *retroducción*, entendiendo aquí que este tipo de razonamiento constituía una explicación. De esta manera, la abducción se despega de la inducción como era entendida en los primeros textos, y pasa a ocupar el lugar de una fase del proceso de indagación científica. Así, la abducción constituiría el primer paso de la investigación, aquel que introduce novedad. Le seguirá la etapa de la deducción, y, finalmente, la correspondiente a la inducción.

Por tanto, Peirce vira sus ideas de un primer momento donde la abducción es considerada uno de sólo tres tipos diferentes de razonamientos lógicos, a un último momento donde la abducción es un paso entre varios de los que constituyen el proceso de indagación.

El primer objetivo de este trabajo consiste en describir una versión temprana de la abducción peirceana como opuesta a la inducción, la noción de hipótesis, en términos de lo que luego Peirce mismo entendió que era una inducción cualitativa. Por tanto, más adelante en sus investigaciones, Peirce se corrige y entonces termina por entender que una abducción no era una inducción cualitativa, sino que era una explicación que contiene una hipótesis, lo que él en su carta a lady Welby del 16 de julio de 1905 (RL 463) denominó un "razonamiento de la sorpresa a la indagación". De acuerdo a esta descripción, la abducción finalmente resulta una explicación de hechos sorpresivos.

El razonamiento de la sorpresa a la indagación que Peirce describió en dicha carta, expresado en términos aristotélicos, se construye a partir de la conjetura "C es B", que es la premisa menor que forma parte del razonamiento abductivo explicativo:

C es B
B es A [1]
Por tanto, C es A

Peirce reduce la gestación de la hipótesis "C es B" a un acto de *insight* instintivo y no lógico. Sin embargo, es precisamente la detección o construcción de la semejanza entre C y B en donde radica la clave que permite generar la conjetura "C es B".

Más allá de que el surgimiento de tal conjetura sea por 8instinto o por medios lógicos, según Peirce, cabe observar que sin tal conexión entre C y A a través del término medio B, no se habría podido dar una explicación plausible de que C es A, la conclusión plausible del razonamiento abductivo.

El segundo y último objetivo del trabajo consiste en mostrar como la segunda versión de abducción como explicación también se basa en una noción de semejanza. La argumentación nos llevará entonces a concluir que las dos variantes de la abducción aquí tratadas recurren a algún tipo de similaridad, que, por ende, subyace tanto a la inducción cualitativa como al razonamiento explicativo, mostrando entonces, en última instancia cuán relevante resulta la semejanza en la conformación total del proyecto abductivo de Peirce.

La abducción como hipótesis

Cuando Peirce presentó sus textos de 1867, 1878 y 1883 relativos a la abducción entendida primeramente como "hipótesis", la clasificó como un tipo de argumentación diferente de la inducción, que permitía predicar probablemente una propiedad a un objeto en base a una serie de otras propiedades que eran conocidas necesariamente del mismo (*CP* 5.276, 2.511, 2.514).

El propósito de la abducción así entendida era reflejar el proceso de formación o generación de hipótesis, introduciendo nuevas ideas, cosa que ni la deducción ni la inducción eran capaces de hacer, según su interpretación de las mismas (*CP* 5.172, 5.590).

Tanto la inducción como la abducción, para Peirce eran inferencias sintéticas o ampliativas en su primera época, en el sentido que agregan conocimiento. Luego Peirce terminará afirmando, en sus últimos escritos, que sólo la abducción, *qua* inferencia ampliativa, introduce novedad. Así, en esta primera época, las inferencias podían clasificarse en: (a) analíticas (sólo la deducción), o (b) sintéticas (la inducción y la abducción). Y la diferencia entre ambas radica, entre otros motivos, en que la inducción hace apelación a casos similares y la abducción no:

> La esencia de una inducción es que, a partir de un grupo de hechos, infiere otro grupo de hechos *similares*[1], mientras que la hipótesis, a partir de hechos de un tipo, infiere hechos de otro. (Houser & Kloesel (a), 2012: 245)

Desde un primer momento Peirce separó la abducción de la inducción, asumiendo que: "el razonamiento hipotético infiere muy frecuentemente un hecho incapaz de ser captado por observación directa" (*CP* 2.642), siendo ésta una ventaja que la inducción no poseía, precisamente pues estaba condicionada por el factor de similaridad, ya que la inducción procede por generalización, presuponiendo que los hechos mencionados en su conclusión son semejantes a los mencionados en las premisas. Esta característica, por tanto, aunque beneficie a la hipótesis, la excluye de operar con semejanzas. Y esta situación, Peirce la revertirá en su segunda versión de la abducción, como ahora veremos en la sección siguiente.

La abducción como explicación

Como fuera mencionado en la introducción, Peirce produjo un cambio en el sentido del término "abducción" en sus últimos trabajos, cambio que ya queda manifestado en su manuscrito *Lecciones de la historia de la ciencia* (c. 1896). Dado que en este texto Peirce deja atrás el nombre de "hipótesis" para referirse a la abducción, y comienza a considerar el término "retroducción", en

[1] Las itálicas son nuestras.

relación a esta última etapa utilizaremos esta expresión indistintamente con la de abducción. Dice Peirce: "Retroducción es la adopción provisional de una hipótesis" (*CP* 1.68, c. 1896).

La retroducción constituye un "proceso de formación de una hipótesis explicativa. Es la única operación lógica que introduce una nueva idea" (*CP* 5.172, 1903). A su vez, la introducción de novedad no se produce sin la comparación *sorpresiva* respecto de situaciones previas ya conocidas. Esto manifiesta Peirce en un texto titulado *Sobre la lógica de la extracción de la historia a partir de documentos antiguos, especialmente de testimonios*:

> (…) Nada puede aparecer como definitivamente nuevo sin contrastarse con un trasfondo de lo viejo (…) El primer rasgo nuevo de esta primera sorpresa es, por ejemplo, que es una sorpresa, y la única manera de explicar eso es que antes ha habido una expectativa. De esta manera, todo conocimiento comienza al descubrir que ha habido una expectativa errónea de la que antes apenas habíamos sido conscientes (…) (Peirce, 1901; *MS* 690, *CP* 7.164-231), (Houser & Kloesel (b), 2012: 142-143[2]).

Tal sorpresa queda aclarada en la medida que se pueda ofrecer una explicación del caso:

> Lo que hace una explicación de un fenómeno es proporcionar una proposición que, si se hubiera sabido que era verdadera antes de que se presentara el fenómeno, habría hecho predecible ese fenómeno. De esta manera vuelve racional ese fenómeno, es decir, lo hace una consecuencia lógica, ya sea necesaria o probable. (Houser & Kloesel (b), 2012: 144)

Tal explicación de una situación desconcertante se formaliza, en estos últimos escritos de Peirce, en términos de una forma de inferencia, la abducción:

> Al aceptar la conclusión de que se necesita una explicación cuando emergen hechos contrarios a lo que esperaríamos, se sigue que la explicación tiene que ser una proposición tal que conduciría a la predicción de los hechos observados, o bien como consecuencias necesarias o bien, por lo menos, como muy probables bajo las circunstancias. Hay que adoptar una hipótesis, entonces, que sea en sí misma probable y que haga los hechos probables. Este paso de adoptar una hipótesis que esté siendo sugerida por los hechos es lo que llamo *abducción*. La considero una forma de inferencia, por problemático que pueda ser sostener la hipótesis. (Houser & Kloesel (b), 2012: 150)

Ya a esta altura, Peirce toma la abducción como la primera etapa del proceso de investigación científica, seguido de la deducción y culminando en una inducción:

> Habiendo extraído entonces de una hipótesis, mediante la deducción, predicciones respecto a cuáles serán los resultados de un experimento, proceder a probar la hipótesis realizando los experimentos y comparando esas predicciones con los resultados reales del experimento (…) Este tipo de inferencia, a partir de los experimentos que prueban predicciones basadas en una hipótesis, es el único que tiene derecho propiamente a llamarse *inducción* (…) La abducción, por otro lado, es meramente preparatoria. Es el primer paso del razonamiento científico, así como la inducción es el paso concluyente. (Houser & Kloesel (b), 2012: 152-162)

Interesa destacar un viraje respecto de la postura anterior en sus primeros textos, que diferenciaba la abducción *qua* hipótesis de la inducción, entre otros factores, pues el segundo tipo de inferencia (la inducción) operaba aplicando similaridades, mientras que la hipótesis no. En el texto mencionado *ut supra*, Peirce acepta un sentido a partir del cual la abducción apela a la semejanza:

> En la abducción, el modo por el que los hechos sugieren la hipótesis es el de la *semejanza*, la semejanza de los hechos con las consecuencias de la hipótesis. En la inducción, el modo por el que la hipótesis sugiere los hechos es el de la *contigüidad*: un conocimiento familiar de que las condiciones de la hipótesis pueden realizarse de ciertas maneras experimentales. (Houser & Kloesel (b), 2012: 163)

[2] En adelante, respecto de este texto, haremos las referencias siguiendo a (Houser & Kloesel, 2012).

Para entender mejor cómo es que Peirce ahora acepta el papel de la semejanza en la abducción cuando anteriormente lo había rechazado —al atribuir similaridad sólo a la inducción, ya que la definición previa de abducción era contraria a la inducción—, veamos a continuación cómo representa los esquemas abductivos en esta nueva acepción. Una de las formas "clásicas" (Psillos, 2011) en que Peirce presenta a la abducción en su Conferencia VII en Harvard, titulada *El pragmatismo como lógica de la abducción* (Houser & Kloesel (b), 2012: 299), es:

Se observa el hecho sorprendente C.
Pero si A fuera verdadero, C no sería algo excepcional. [2]
Por tanto, hay razón para sospechar que A es verdadero[3].

Puesto en formato sintético, resulta:

C
A ® C [3]
\ A

Puede observarse que éste es un razonamiento regresivo en el sentido que afirma el consecuente C de una inferencia aceptada A ® C, de acuerdo a la idea peirceana de llamar "retroducción" a este tipo de inferencia.

Al respecto, Pietarinen y Bellucci (2015) describen otras variantes posteriores de tal presentación inferencial, como por ejemplo la siguiente inversión de [2] y [3]:

Si A fuera verdadero, C sería observable.
A es verdadero. [4]
Por tanto, C es observable[4].

Cabe otra variante interesante más, que apareció en una carta escrita por Peirce dirigida a lady Welby, del 16 de julio de 1905 (MSL 463), que, curiosamente adopta como conclusión una interrogación, evitando así la afirmación de verdad de C que figura en la versión [4].

Las distintas versiones [2] a [4] presentadas toman a la hipótesis A como la causa que explicaría el hecho observado CF, ante la presencia de un condicional subjuntivo A ® C. Dicha hipótesis A es sugerida por semejanza entre el hecho C y la inferencia de la hipótesis, como fuera mostrado *ut supra*. Queda así asentado la existencia de una semejanza en la segunda versión de la abducción. Pero avancemos un paso más.

Nos preguntamos entonces, hasta qué punto la semejanza es clave en la caracterización de la retroducción. Para responder a este planteo recurrimos a una descripción que Peirce lleva a cabo acerca de los *principios metodológicos* que rigen a la inducción y a la abducción respectivamente.

En efecto, Todo tipo de inducción implica un salto de la muestra de una clase a la clase completa. Este requerimiento de aceptación de muestras y su transferencia inductiva a toda la clase se acepta precisamente pues se apela a la similaridad entre la muestra (parcial) y la clase (total). Así, tiene sentido considerar como principio regulador de la inducción a la similaridad. A su vez, en el caso de la abducción, Bellucci y Pietarinen, en otro texto también del año 2015, apelan a la idea de explicabilidad de la naturaleza:

> El principio lógico conductor de todas las abducciones es que la naturaleza, en general, es explicable (…) Que la naturaleza sea explicable es, por tanto, la abducción primaria subyacente a todas las posibles abducciones (…) Si vamos a adquirir nuevo conocimiento, tarde o temprano debemos razonar abductivamente. (Bellucci & Pietarinen, 2015: 9)

[3] Cfr. (Peirce, *CP* 5.189, 1903).
[4] Cfr. (Pietarinen & Bellucci, 2015: 356). Corresponde a una versión sucinta del manuscrito *MS* 843, 1908, p. 41.

En este sentido, las propias palabras de Peirce son las siguientes:

> Ahora procedo a considerar qué principios deberían guiarnos en la abducción, o el proceso de elegir una hipótesis (…) Debemos tener la esperanza de que, aunque las explicaciones posibles de nuestros hechos puedan ser estrictamente innumerables, nuestra mente será capaz de adivinar la única explicación verdadera de ellos en algún número finito de adivinaciones. Estamos obligados a asumir *eso*, independientemente de cualquier evidencia de su verdad. Animados por esa esperanza, hemos de proceder a la construcción de una hipótesis. (Houser & Kloesel (b), 2012: 163)

El argumento peirceano respecto de la posibilidad siempre latente y existente de explicabilidad recuerda al optimismo hilbertiano en torno a la posibilidad de resolución de cualquier problema. En efecto, en el caso específico del décimo problema, Hilbert expresa un optimismo respecto de la posibilidad de hallar un mecanismo de resolución del mismo. El tiempo y trabajos de futuros matemáticos mostrarán que Hilbert se equivocó, aun cuando toda la discusión planteada generó un camino hacia la reestructuración del problema en términos de indecidibilidad. Hilbert hace expresa alusión a esta condición latente en su proyecto durante el Segundo Congreso Internacional llevado a cabo en París en 1900[5]:

> Esta convicción de la solubilidad de cualquier problema matemático es un incentivo poderoso para el trabajador. Podemos escuchar dentro de nosotros el perpetuo llamado: aquí está el problema. Buscar su solución. Se puede hallar por vía de la pura razón, pues *en matemática no hay ignorabimus*. (Hilbert, 1902: 444)

La historia de los fundamentos de la matemática, gracias a los aportes de Kurt Gödel, permitirá concluir que en la matemática tal actitud optimista no podría ser completa, debido a la existencia de resultados indecidibles. La presencia de la indecidibilidad en matemática alerta también, por analogía, si cabe, con el caso de un optimismo en torno a la explicabilidad: ¿cabe siempre pensar, como lo hacía Peirce que aunque más no sea, a largo plazo habría una explicación racional de cualquier hecho o circunstancia? Al respecto, Bellucci y Pietarinen afirman:

> Suponer algo inexplicable es contrario a los principios de la lógica: tal suposición sólo tiene la *apariencia* de una explicación conducente a la adquisición de nueva información, pero suponer realmente algo inexplicable es renunciar del todo al conocimiento. (Bellucci & Pietarinen, 2015: 9)

En torno al problema de la posibilidad de construir explicaciones aparentemente desde la nada, cabe recordar que, cuando los matemáticos griegos antiguos intentaban resolver sus problemas, recurrieron al método que Pappus de Alejandría nombró como "análisis". A partir de este método, introdujeron una estrategia de descubrimiento cuyo primerísimo paso consistía en la suposición de la existencia provisoria, conjetural y tentativa de determinados objetos (ficticios o de naturaleza putativa), o de cierta situación que eventualmente pudiera darse o no, y que habría que confirmar o rechazar una vez testeada la hipótesis. Este tipo de razonamiento analítico "putativo" consiste en un ensayo que requiere, como bien lo planteó Peirce en su época madura, de una verificación primero deductiva y luego inductiva, conformando así los tres pasos de cualquier indagación científica.

Así es que la afirmación del optimismo peirceano, de que toda abducción es explicable, seguiría, por tanto, la estrategia del antiguo análisis griego, creando así *puntas de ovillo* a partir de los cuales hilar todo el razonamiento abductivo que llevará a formar al menos una hipótesis y luego explicarla, evitando renunciar a la existencia de conocimiento.

Una respuesta alternativa a la analogía con Hilbert y cómo eludirla, sería plantear que tal principio metodológico de la abducción (en la naturaleza todos los hechos son explicables) se puede interpretar en un sentido pragmático en el mejor estilo peirceano, buscando una resolución práctica al problema: en algún momento hay que tomar decisiones y resolverlo, aunque más no sea

[5] Para más detalle respecto del décimo problema de Hilbert, cfr. (Visokolskis, 2000).

para uno, resolución *para sí*, en vez de resolución *en sí*, apelando por analogía a la distinción aristotélica de dos tipos de conocimiento, para uno y en sí mismo.

Basados en la interpretación de los principios rectores de la abducción peirceana aportada por estos autores, buscamos otro principio que creemos es más profundo y básico, aún bajo esta fuerza explicativa impulsora de la abducción, que, sostenemos, consiste en la causa de tal explicación abductiva, acertada o fallida, no importa cuál de las dos opciones se den: una cierta semejanza entre dos términos extremos; un término medio que hace plausible la explicación del fenómeno de vinculación o conexión entre ambos extremos.

Pero para exponer nuestro argumento, apelamos al modo cómo Aristóteles, en *Analíticos Primeros*, Libro II, capítulo 25, 69a20ss, describe la noción de *apagogé* o "reducción", tal como Peirce interpretó, en un primer momento, a la abducción, como uno de las tres únicos modos diferentes de razonamiento:

> Hay reducción cuando (…) es obvio que el primer término [A] se aplica al medio [B], pero que el medio se aplique al último término [C] no es obvio, aunque de todas maneras es más probable y no menos probable que la conclusión. (Aristóteles, 1995: 290-291)

Cabe aclarar que, aunque esta apelación peirceana a estos textos aristotélicos ha sido controversial, —dado que habría otros textos del Estagirita donde se podría hablar más apropiadamente de una herencia aristotélica de la abducción[6]—, tiene sentido remitirse a la noción de semejanza a partir de este texto, para llegar a un principio más radical y primigenio que el de la explicabilidad optimista: de existir una explicación de un determinado fenómeno o situación, —algo que puede no suceder si no somos tan optimistas como Bellucci y Pietarinen en su interpretación de Peirce—, entonces tal explicación remitirá casi por compulsión hacia la búsqueda de una semejanza entre los términos primero y último, *i.e.* un término medio que los vincule. Y ésta sería la raíz y causa de tal explicación.

Para facilitar el análisis, tomemos un ejemplo, la siguiente oración que requiere de una explicación: Carlos es un león. ¿Qué quiere uno decir al respecto a partir de esta metáfora? ¿Cómo se la explica? En términos aristotélicos, A: audaz, B: león, C: Carlos. "C es B" ("Carlos es un león") sería la premisa menor del siguiente razonamiento abductivo:

C es B
[5]
\ C es A

Pedro es un león.
Los leones son audaces. [6]
\Pedro es audaz.

B se aplica a C.
A se aplica a B. [7]
\ A se aplica a C.

En función de la cita del texto aristotélico arriba mencionado, resulta que:

No es obvio que B [león] se aplique a C [Carlos].
Sí es obvio que A [audaz] se aplique a B [león]. [8]
Resultado: A [audaz] se aplica a C [Carlos].

Por tanto, no es obvio que pase este resultado, "aunque de todas maneras es más probable y no menos probable", diría Aristóteles.

[6] Al respecto, cfr. (Flórez, 2014).

En el ejemplo presentado, puede verse cómo la explicabilidad de la hipótesis se debe a la semejanza planteada entre la persona Carlos y el animal león, a través del término medio "audaz", una típica propiedad de los leones que, en este caso se transfiere analógicamente a Carlos, por lo semejante con los leones que es su comportamiento.

Conclusión

En este trabajo se ha defendido la perspectiva bajo la cual, tanto la primera versión de la abducción como hipótesis *qua* inducción cualitativa, como la segunda versión de abducción como explicación de sorpresas, tienen un principio metodológico subyacente: describen un tipo de semejanza.

El caso de la primera versión, al ser la hipótesis entendida como un tipo de inducción, apela a una noción de similitud. Por otro lado, resultó que también la segunda versión se basa en un tipo de semejanza, aunque por motivos diferentes. Con lo cual, las concepciones tratadas aquí de inducción y de abducción involucran el recurso a la noción de similaridad. Es así que, detrás y subyacente a estas dos grandes clases de razonamiento, la inducción y la abducción, se esconde subrepticiamente camuflada la semejanza, concepción siempre debatida. Esto lleva a preguntarnos si tal situación no es más primigenia y merece ocupar el lugar de principio regulador de la abducción, en sus diferentes acepciones, llevando, en consecuencia a situar a la semejanza en un lugar preferencial.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (1995), *Analíticos Primeros*. *Tratados de Lógica (Órganon),*Vol. II. Trad. Sanmartín, M.C. Madrid, Gredos, 83-297.

Bellucci, F., Pietarinen, A.-V. (2015), "Charles Sanders Peirce: Logic", *Internet Encyclopedia of Philosophy* <https://www.iep.utm.edu/peir-log/> Fecha de consulta: 10 de abril de 2019.

Flórez, J.A. (2014), "Peirce Theory of the Origin of Abduction in Aristotle", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 50(2), 265-280.

Hilbert, D. (1902), "Mathematical Problems. Lecture Delivered Before The Second International Congress of Mathematicians at Paris in 1900", *Bulletin of the American Mathematical Society* 8, 437-445, 478-479.

Houser, N., Kloesel, Ch. (a) (eds.) (2012), *Obra filosófica reunida. Chales Sanders Peirce. Tomo I (1867-1893).* Trad. McNabb, D., revis. Barrena S., Trejo, F.J., México, Fondo de Cultura Económica.

Houser, N., Kloesel, Ch. (b) (eds.) (2012), *Obra filosófica reunida. Chales Sanders Peirce. Tomo II (1893-1913).* Trad. McNabb, D., revis. Barrena S. México, Fondo de Cultura Económica.

Peirce, Ch. S. (1878), "Deducción, inducción e hipótesis", Houser, N., Kloesel, Ch. (eds.) 2012. *Obra filosófica reunida. Chales Sanders Peirce. Tomo I (1867-1893).* Trad. McNabb, D., revis. Barrena S., Trejo, F.J., México, Fondo de Cultura Económica, 233-246.

Peirce, Ch. S. (1901), "Sobre la lógica de la extracción de la historia a partir de documentos antiguos, especialmente de testimonios", Houser, N., Kloesel, Ch. (eds.), 2012, *Obra filosófica reunida. Charles Sanders Peirce. Tomo II (1893-1913).* Trad. McNabb, D., revis. Barrena S., México: Fondo de Cultura Económica, 129-171.

Peirce, Ch. S. (1903), "El pragmatismo como lógica de la abducción" (Conferencia Harvard VII), Houser, N., Kloesel, Ch. (eds.), 2012, *Obra filosófica reunida. Chales Sanders Peirce. Tomo II (1893-1913).* Trad. McNabb, D., revis. Barrena S., México, Fondo de Cultura Económica, 293-310.

Peirce, Ch. S., Hartshorne, Ch., Weiss, P. (1931-58), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce: Vol. I-VI.* Cambridge, Harvard University Press.

Peirce, Ch.S., Burks, A.W. (1958), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce: Vol. VII-VIII.* Cambridge, Harvard University Press.

Peirce, Ch. S. (1967), *Manuscripts in the Houghton Library of Harvard University, as identified by Richard Robin*, Amherst, University of Massachusetts Press.

Pietarinen, A.-V., Bellucci, F. (2015), "New Light on Peirce's Conceptions of Retroduction, Deduction, and Scientific Reasoning", *International Studies in the Philosophy of Science*, 28(4), 353-373.

Psillos, S. (2011), "An Explorer upon Untrodden Ground: Peirce on Abduction", Gabbay, D. M., Hartmann, S., Woods, J., *Handbook of the History of Logic. Volume 10: Inductive Logic*, Amsterdam, Elsevier, 117-151.

Visokolskis, A. S. (2000), "El Décimo Problema de Hilbert: Elementos externos para una historia interna", *Revista Cuadernos del Sur* 30, 159-172.

Existential Graphs: A development for a Triadic Logic

Pablo Wahnon
(UBA)
pwahnon@hotmail.com

Aristotle's logic had a deep impact in all the researchers that came after him. But the old master didn't close the doors of his own framework. We can find at "De Interpretatione" an outstanding analysis for the propositions related to contingent futures and how free will paradigm leads us to a trivalent or triadic logic[1,2]. Charles Sanders Peirce also must be considered a father of this field. By 1909 Peirce wrote new ideas for the development of a triadic logic and also Truth Tables for several of its operators. In fact he anticipated Lukasiewicz, Browne, Kleene, and Post among others logicians by many years although them didn't know the existence of this treasure hidden in the manuscripts that compound the Logic Notebook[3,4].

As triadic logic was incorporated inside multivalent logic research another topic Existential Graphs remains confined between Peirce scholars. Existential Graph (EG) probably is the area where Peirce creativity shines so bright that until now, we're just understanding his ideas and comparing them with other modern notations. If Peirce were lived today, we could think he feels confuse. For one side he would feel proud that others researchers discover value in his work. But he would also feel angry that no one seems to follow the program that Existential Graphs was created for: i.e. the most powerful tool for the analytical research of logic[5]. The topological ideas such as his continuum theory of synechism that he builds as a framework must be considered seriously[6]. In fact, we can mention that the mind is more likely analogical (i.e. continue) than digital (i.e discrete)

So, following Peirce's Project to use EG as a tool for analytical research we decided to develop a Triadic Logic using Existential Graph. But an easy task could be just replacing Peirce own algebraic notation or the ones after him such as Lukasiewicz. Instead of that we try to use the graph and follow the ideas that they provide to us. This paper is just an exercise of the Existential Graph use for what intentionally supposed to do.

First, we found that we need to extend the system. EG has three systems but they were designed for a bivalent logic. Alpha and Betha systms are already studied by scholars and compared to propositional and first order logic. The third one -gamma system- deals with modal logic and provides us ideas we can take for this new context.

Our first problem is just how to write the proposition P when is neither True nor False. We must remember that the idea behind EG is that a blank page is just like an empty mind so write P is True is easy: Just write P. P is False is a solid circle with P inside: the idea is that P is excluded of this mind. This seems a very simple approach but has some profound implications compared to the algebraic logic. EG are trying to simulate what actually happens in the mind instead of algebraic logic that just try to shift this process as a calculus. One is a pragmatic approach the other one is an abstraction. Is clear now from neurosciences that when a new proposition reach the mind it changes physically.

But for the third situation we must find a solution. P must be written in this mind in some no deterministic way. If we think that is not P what is in the mind but actually is the shadow of P we find an idea that meets our requirements. This shadow represents that P itself is truth in another state of the mind. Also the shadow suggest us a 3D space for EGs instead of 2D that we use with the blank page.

So we propose to write for this case:



This is also familiar in a way with EG because this dash lines were used by Peirce as a circle surrounding P for: “P is possible”. The semantic interpretation when P is neither true or false in a triadic system is already studied by scholars but we can mention one path as P is a doubt in the context of Peirce’s The fixation of belief[6]. Anyway, just writing this graph give us an implicit semantic that is not clear In the algebraic approach. We just see something about P although not exactly P

Now we must think about negation as an operator. There could be a lot of possibilities if we take account modern logicians works, Peirce himself described four operators as a different type of negations. But we just follow the graphs and discover that we can use two symbols which are topologically irreducible:



If we think of them from a semantic perspective there is one that is solid and the other is dashed. We could think as a “NO” or “no” negations. One -the solid one- is emphatic and changes the truth value to False and the other one is weak so it provides only some doubts and changes the truth value little. We can summarize these strong and weak negations at this table:

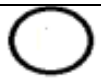
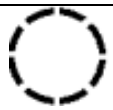
		
P	Ø	P
P	Ø	Ø

Table 1

We also try to stick to Peirce´s alpha system as full as possible. In particular the symbol Ø means the blank page and follow all the other rules of Alpha system. Now we have a new problem: The iteration of these negations. One of the possibilities is already solve by EG Alpha System. That is a double solid negation of P is just P. But for the others combinations we must to do a choice. In our case we choose an outside inside order as we can find examples in natural language that the first impression decreased the other.

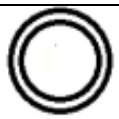
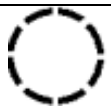
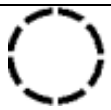
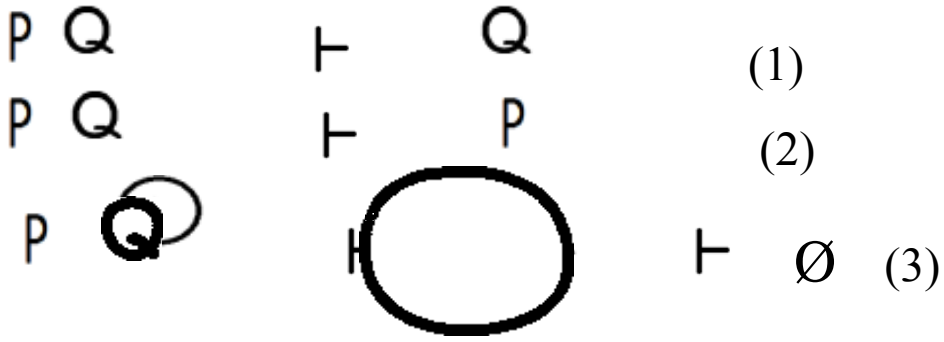
	
	
	
	

Table 2

As an example, for Table 1 and 2 we can show how these graphs work:



Now we have some toys to play with this logic but go ahead with other important issue: the conjunction. Peirce did an extremely easy solution to this as just write two propositions in the blank page: for a conjunction you just no need to invent a specific symbol. And he adds a rule that if two symbols are together you can just erase one of them (1) (2). Also to hold the false situacion in the case P is true and Q is false yo can erase P and include it in the cyrcle around Q (3) such as:



But in a triadic logic the situation is more complex. We can analyze this case with one proposition P instead of the more general P and Q. Let us define it as this table:

P P	P
P P	P
P P	P

Table 3

We can understand how this work by an example. Suppose you're in a community and this proposition "Peter is Good" reach your mind. So this proposition named P is in your mind so by EG definition is Truth. But suppose you later go to another community and Peter is Good reached your mind as a shadow. So probably you discover that Peter did some good things and also did some bad things, you're not sure if at the end Peter classifies as "Good" for the information gathered in the new community. If you mix your two experiences, you have this conjunction:



The final result is a matter of definition and ultimately must be based on your confidence in these two communities or also a new context inside the same community. At Table 3 we chose and optimistic approach. Of course, in formal logic "Peter is good" is considered as a vagueness sentence as they suffered the Sorites Paradox and was not properly hold until fuzzy logic and other approaches tries to give a new formal framework for this kind of assertions.

At this point we find the power analytic force of the EG for triadic logic. EG show us something no so clear in the algebraic approach. P is asserted in the mind over time and this could change the normal situation. P could be in some aspects different from P. A proposition is a result that came from a previous chain of sign and its history could make a difference. We can think more about this idea if we consider the triple conjunction as these two cases:

P P P	P
P P P	P
P P P	P
P P P	P

Table 4

P P P	
P P P	P
P P P	P
P P P	P

Table 5

Table 4 shows a more optimistic view: to change true status for P we need at least two doubts. On the contrary situation Table 5 shows that if for example the proposition "Big Mac is good" came from different communities such as advertisers, friends and colleagues so instead of reinforce its validity you start to doubt and finally you think that just the repetition is a reason to consider the proposition false. Here we have a concept of time and its consequence in the validation of True.

The general case "P and Q" here means P different from Q. As these are two different objects inscribed in the mind is not clear if they reinforce their true state as the first case we defined before.

	Q	Q
P	P Q	P
P	Q	Ø

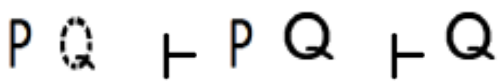
Table 6

More interesting actually, we can find out some similarities between propositions so if one is true and the other is neither true or false this affinity holds both are true when they appear together. To clarify this idea we need to define if two propositions has this similarities or not. So if it this case we use a letter but if it they nature are different we write one of them with a letter and the other one with a number. So we can define:

	Q	Q	1	1
P	P Q	P Q	P 1	P 1
P	P Q	P Q	P 1	P 1

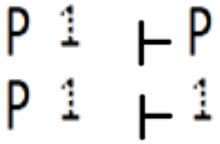
Table 7

Abduction could be linked with this idea of propositions with similarities. As an example, if it is true that the street is wet and is not true or false last night was raining (because we don't know) we must conclude last night was raining. So as Table 7



Of course, also could happened that just someone drop water on the street. This is an abduction and this notation also defined the set of propositions related to abduction inferences.

On the other hand, if the two proposition aren`t related at all the inference change. As an example if it is true that the street is wet and is not true or false a planet has life, we only conclude that the street is wet and the doubt about extraterrestrial life also hold no abduction apply to this case. At the end the street is wet is true we not gathered any new information. We are using here rules already defined by Peirce in the alpha system that we can erase one of the symbols when they are together without any negation.



If we continue with this inquiry a new idea emerge. We've propositions that are related in such a way that they reinforce its true state, we also have propositions that aren't related but we must consider relations in which the propositions weakness their true state. These could be related with the destructions of believes.

So in order to write a proposition and its class of relations we need three types of symbols such as letter (reinforced true state, numbers no reinforced true state and symbols change true state).

These "destruction of believes" relations works changing the status quo paradigm. It's means that just a doubt of one of the propositions has a so close relation to the other one that if them appear together the first one is just not sure is true anymore

						Ø

Table 8

As an example, we can see the recent viralization of propositions around post-truth. To do this task we need to find a proposition than reinforce a true state from one side as we see in Table 7 and change the true state from the other side as in Table 8. As an example: We know Peter by e-mail and we think "Peter is a good man" is true. On the other hand, suppose about "Black people are dangerous" we have a doubt around that so it's not false or true. Then we know Peter is a black man. Table 7 show as a case when we started to doubt Peter is good man is true. A lot of the post-truth works around the idea to install a proposition that is not verified by facts. But they don't need the facts. This is why binary logic does not work so well here. They just need to say something that is not true or false just to make a general statement a vague proposition that could be true but at least we have some reasonable doubt about that. For a binary logician this is just a fake and no more words we can spent around that. But post-truth actually works and works as an argument some people follow. So understand this faking machine that can change a presidential election is a target that we can understand deeper with triadic logic. Another example and now a real one:

Hilary Clinton is the best candidate
Hilary Clinton approved weapon sales to ISIS

⊢ Hilary Clinton is the best candidate

Here we see the power of the EB for a Triadic logic. We just see what happens. Just a sentence not necessarily true but with the property to be closely related to the other could change the true status of the former. As table 8 also show if now we iterate it with another vague sentence "Hilary Clinton is the best candidate" started to be false. That's why post-truth mechanism require no one instead of multiple vagueness sentences to achieves better results. It's a process in which the time takes an important role.

Hilary Clinton is the best candidateHilary Clinton in in very poor health due to serious illness ⊢ Ø

The above example actually happened and scholars measures it has a significant impact on the last US presidential election. As we said this triadic logic development is just an exercise to show the power of the EG as an analytical tool. We not try to build a complete system. We just outline a semantic approach around a Triadic Existential Graphs and show some of the ideas and path we can choose. As an example Table 4 and Table 5 make one point of the analytical side: we must amplify the first axiom of the EG: the blank page itself. We could think that these two kinds of conjunctions not needed two operators as they live in two different blank pages. So a blank page could be just a state of the mind with its well defined packet of semiosis that define the rules (i.e Table 4 or table 5). This is not just a logical path instead a more general semiotic one[8]. Also this kind of graph as Ahti-Veikko Pietarinen says "has not only Truth but supreme beauty"[9]As easy and beauty EG are as a notation we can see also their power to follow the Peirce program: Just take a blank page insert your graphs and discover what happens in the mind.

Conclusions

EGs are an extraordinary tool for the analytical research of logic. Just using it some key concept of logic are analyzed and also could be redefined.
Triadic logic in particular is a rich field for the generation of new ideas that are empowered by EGs.

Abduction could be related as the type of the alphabet use in this system. Propositions could be arranged as abduction classes. We defined three classes of propositions in terms of the relation that they hold together.

A blank page has its well-defined packet of semiosis but as times flows new blank pages emerged and the habits involved could be different. A concept of Time and its consequences could be add to this type of approach.

References

Quantum Physics, Fuzzy, Sets and Logic, Springer (2015). 15-16

Deviant Logic, Susan Haack, (1976) Cambridge University Press, 2-15.

Peirce's Triadic Logic, Transactions of the Charles S. Peirce Society, Max Fisch and Atwell Turquette Vol. 2, No. 2 (Fall, 1966), 71-85.

La Lógica triádica de Charles Peirce, Arnold Oostra en Grupo de Estudios Peirceanos, (2012) Universidad de Navarra, www.unav.es/gep/OostraLogicaTriadicaPeirce.pdf

La Lógica de Charles Sanders Peirce – Del Algebra a los Gráficos. Phierre Thibau (1982) page 184

Peirce's Logic of Continuity, Fernando Zalamea, (2012)

The Fixation o Belief, Writings of Charles Sanders Peirce, Indiana University Press (1996) 242-257

Peirce's Diagrammatic Logic and the Opposition between Logic as Calculus vs. Logic as Universal Language, Javier Legris, Revista Portuguesa de Filosofia 73 (3-4):1095-1114 (2017)

The beauty of Graphs, Ahti-Veikko Pietarinen, 10th International Conference, Diagrams 2018, Edinburgh, UK, June 18-22, (2018)

Algunas conclusiones de la Tesis "Sujeto y funcionamiento simbólico, aportes de la semiótica peirceana ante problemáticas de la clínica psicoanalítica"

Oscar Zelis
(UBA-Grupo Investigación<>Psicoanálisis)
oscarzelis@uolsinectis.com.ar

Introducción

A continuación se presentarán algunas conclusiones y resultados de la Tesis de doctorado "Sujeto y funcionamiento simbólico: aportes de la semiótica peirceana ante problemáticas de la clínica psicoanalítica". Tesis defendida en marzo de este año en la Facultad de Psicología (UBA), y que tuvo como Director a Jaime Nubiola y como co-director a David Laznik.

El propósito que guía la exposición es compartir algunos frutos de esta extensa investigación, que fue creciendo junto a las *Jornadas peircenas argentinas*, a lo largo de todos estos años. De ahí, la necesidad (simbólica) de poder compartir en estas jornadas científicas las conclusiones y resultados que se obtuvieron, al lograr operacionalizar algunas concepciones de Peirce en problemáticas de la clínica psicoanalítica.

Breve reseña de la Tesis

La articulación *psicoanálisis* y *semiótica peirceana* no era nueva. El mismo Lacan se interesó desde sus primeros años de enseñanza en las ideas de Peirce, llegando a decir que compartía su lógica relacional triádica (Lacan, 2006). Posteriormente, se han producido algunas investigaciones y articulaciones entre ambos marcos conceptuales, de los que podemos destacar a Michel Balat (2000), con su trabajo de doctorado sobre los fundamentos semióticos del psicoanálisis; o en Argentina, a Armando Sercovich (1977) como pionero también en esta conexión.

En la Tesis se partió de dichas articulaciones teóricas y de otros desarrollos —tanto de psicoanalistas como de estudiosos de lo obra de Peirce—, y se avanzó en operacionalizar algunas ideas y conceptos del fundador de la semiótica, para utilizarlos en problemas concretos de la praxis psicoanalítica. Como primer paso, se indagó en las conceptualizaciones sobre "***lo simbólico***" de Lacan y Peirce, y se buscó articularlas con el ***sujeto*** que aborda el psicoanálisis. Se tomaron distintas herramientas semióticas para avanzar en la comprensión de problemáticas de la clínica, que se pudieron enmarcar en dos tipos:

I) problemáticas en la *inscripción* del sujeto humano en el orden simbólico. Que abarcan los problemas de acceso al lenguaje, y patologías como el autismo y la psicosis infantil.

II) Problemáticas del funcionamiento del sujeto en el orden simbólico. Que incluyen lo que en psicoanálisis se denomina patologías neuróticas (problemas de sujetos ya instalados en el lenguaje, en el orden simbólico).

Extrayendo algunas conclusiones y resultados

Algunos de los resultados y conclusiones de la Tesis pueden reseñarse en la siguiente puntuación:

1.- En primer lugar, y en el aspecto más general, se demostró (desde la articulación *psicoanálisis-semiótica*) la injerencia central del **Orden Simbólico** en la constitución y funcionamiento del sujeto humano, guiando y determinando acciones y conductas, y produciendo efectos reales en el mundo físico.

2.- Se ubicó y explicitó la existencia de **Necesidades Simbólicas** del sujeto humano (de distinto estatuto que las Necesidades biológicas).

- la necesidad de la simbolización de una pérdida/falta/negación para la constitución de la subjetividad.

- la necesidad simbólica del nombre para el sujeto (inscripción de la función del nombre propio).

- la necesidad simbólica de instalar una creencia (dirá Peirce que la *duda* produce una exigencia compulsiva que obliga a buscar una creencia que calme aquel estado).

3.- Aplicación de la concepción peirceana de *percepción* como ***abducción perceptiva***: Percibir es leer una sensación (estímulo) como un "ejemplar", un ***caso*** de un ***tipo*** general de percepto (Peirce nos dice que esta inferencia no es consciente ni sujeta a autocontrol.). Esta formalización nos permite construir la siguiente pregunta clínica:

- ante problemáticas en la constitución del aparato psíquico (por ejemplo, casos de autismo o de no adquisición del lenguaje): ¿Cómo se forma, se ***inscribe,*** un Tipo o Clase de perceptos? Problema semiótico-psicológico de la inscripción de un Tipo.

4.- Importancia de lo que Peirce llama ***Tono o Potisigno***, para pensar y formalizar el proceso por el cual el sujeto puede acceder al Orden Simbólico (inscripción de una Ley).

Se ubicaron varios ejemplos de su aplicación en casos clínicos, como el caso de "la niña de la voz ronca" (H. Yankelevich): La niña había logrado incorporar (***encorporación***) el *tono* de voz de su padre en su propia voz, quedando en ese nivel (como *tono* de su voz, no aún como signo triádico), mientras no lograra inscribir un *signo-Tipo* del padre en lo Simbólico. Se pudieron establecer las siguientes etapas en la intervención psicoanalítica ante este tipo de problemáticas:

Primera momento: donde se "recorta" un **tono** (rasgo);

Segundo momento: sobre él, será entonces posible una segunda operación: construir, instalar, INSCRIBIR un **Tipo** o Ley (legisigno simbólico).

5.- La temática anterior es solidaria de otra articulación a partir de la concepción peirceana de *objeto*: El pasaje, la constitución de la **Realidad** (*realidad psíquica* para el psicoanálisis) a partir del paso del ***objeto real*** al ***objeto inmediato***.

6.- El desarrollo de la concepción de Orden Simbólico y su articulación con el *sujeto* que aborda el psicoanálisis, nos permite dividir las problemáticas clínicas del padecer subjetivo en:

I) *problemáticas en la inscripción del Orden simbólico*.

II) *problemáticas en el funcionamiento del Orden simbólico*.

Donde el primer grupo **I**) puede describirse como:

- problemas para la inscripción de ***tipos*** o ***legisignos*** (que organizarían el Orden Simbólico). ó

- en problemas para acceder al funcionamiento de la ***Terceridad***. Problemas para acceder o instalar una ***Semiosis*** plena (como relación triádica, imbricadas las 3 categorías de Peirce; o desde Lacan, como nudo entre sus 3 Registros).

Mientras que el grupo **II** (problemáticas *en* el funcionamiento del Orden Simbólico) puede describirse como problemas en la dinámica de la ***semiosis subjetiva***. Lo que permite entender a los ***síntomas psíquicos*** de este último grupo como causados por una *represión* o *defensa* —que rompe, o degrada una semiosis plena—, al cortar o desconectar algún enlace entre sus componentes. El síntoma queda de esta forma como el "resto" de una *semiosis coartada* (degenerada, desde Peirce).

El **propósito clínico** será entonces volver a darle movimiento a la semiosis interrumpida o coagulada. Desde este sesgo, la ***interpretación psicoanalítica*** es pensada como una *inferencia abductiva* (supone que este *resto* sintomático es la parte visible de un signo triádico coartado o desanudado).

7.- Aplicación de los *3 tipos de* ***interpretantes*** peirceanos para formalizar 3 tipos de *interpretaciones del psicoanalista*:

a) Conectar un signo degenerado con un *interpretante lógico*. Así, logrará que el signo acceda al funcionamiento de la *terceridad*, articulándose al sistema de signos del Orden Simbólico. Por

ejemplo, en intervenciones con niños autistas o con dificultades de inscripción en el orden simbólico.

b) Conectar un signo degenerado con un *interpretante emocional*. Por ejemplo, en lo que Freud señalaba como patologías causadas por escisión o separación de la *representación* con su *afecto* original. De esta manera, se vuelve a anudarlos, rearmando lo que fuera el signo original triádico, pleno y vital.

c) Ante un signo cerrado en sí mismo, conectar un *interpretante energético*. Por ejemplo, cuando el analista en sesión, *corta* un relato en un lugar inesperado para el sujeto, produciendo como efecto una resignificación, o un nuevo *sentido* en el decir.

8.- Se puede de esta manera establecer una formalización lógico-semiótica de distintas ***intervenciones psicoanalíticas***:

a) Ante un síntoma que no podemos explicar, preguntarnos: ¿Cuál es la *semiosis* interrumpida? ¿Qué *signo triádico* es el que ha sido desarmado, o descompletado por la "defensa" psíquica (reprimido, disociado, negado)? A continuación, precisar cuál es el componente sígnico que ha sido afectado por una represión o disociación (¿el *representamen*? ¿el *objeto*? ¿el *interpretante*?). Y desde aquí, la interpretación o el acto analítico, que buscará restituir el signo completo reprimido.

b) O, por el contrario, cuando nos encontramos con que el problema es un signo que se ha *cerrado* en sí mismo (perdiendo su capacidad de movimiento semiótico), un signo que nombra en forma absoluta al sujeto (una *identificación* o una *nominación* alienante del Otro, que produce padecimiento):

- *pro-poner* un nuevo interpretante (un nuevo significante que abra ese signo cerrado en que estaba coagulado el sujeto).

- O ante una nominación cerrada del Otro -como *signo dicente* (proposición) completo y cerrado: ahuecarla, producirle borraduras, de modo de producir lugares en blanco en dicha proposición, (producir una falta en el *Otro (A)*). En términos peirceanos: pasar a un ***signo remático***, signo abierto a la posibilidad.

Se trata siempre de abrir la cadena semiótica: restituir la "vida generativa" del signo (Peirce, 1902) (1903). Esta es una forma de entender al *sujeto humano* como un *signo vivo*.

c) Otro tipo de intervención: ubicar al *objeto real o dinámico*:

Ante un signo que produce malestar y que se mantiene como cerrado – que representa a su objeto "por un aspecto o carácter", pero cerrándolo y agotándolo en dicho aspecto, que resulta nocivo para el sujeto-, la intervención eficaz puede ser: ubicar, localizar, situar al *objeto real* o *dinámico* que sostiene a dicho signo. (Peirce nos decía que es por "observación colateral" que podemos ubicar al *objeto real* del signo).

R I

Ò (objeto inmediato)
O (objeto real o dinámico)
O'

R' I'

Si lo logramos, podremos recortar otros ***aspectos o caracteres*** del objeto (rasgos), desde los cuales armar un nuevo *objeto inmediato* (O'), que será parte constitutiva de un *nuevo signo*, que posibilite *semiosis* novedosa y menos padeciente para el sujeto.

Una aplicación de este diagrama puede pensarse en algunos casos de clínica con adolescentes. Por ejemplo, aquellos casos donde el joven ha perdido siendo muy chico a uno de sus progenitores (por fallecimiento, separación, etc,) y los únicos datos que ha recibido sobre aquel, son los que le proporcionó el padre o madre que lo crió. A veces sucede que dicha versión sobre el progenitor

ausente, está teñida de una vivencia negativa del adulto, por lo que queda representado por un solo rasgo negativo ("tu padre era un violento", "tu madre era una depresiva", etc.). Sabemos la importancia que tienen las figuras parentales en las identificaciones del sujeto, por lo que muchas veces, los analistas, en este tipo de casos, intentan ampliar y abrir la significación cerrada en que había quedado el signo que representaba a uno de sus padres. Una de esas intervenciones consiste en animar al sujeto a buscar nuevas fuentes de información sobre aquel, y esto puede consistir en lo que Peirce llamaba búsqueda de "información colateral", como por ejemplo pedirle a otros parientes que le cuenten nuevos hechos o rasgos de aquella persona, con los cuales se enriquecerá la representación psíquica del sujeto. Se comprueba muchas veces que este muevo signo que el sujeto puede armar de su figura parental, le permite salir de inhibiciones, o lo relanza a avanzar en aspectos de su vida que habían quedado detenidos (se reactiva lo que en psicoanálisis se llama la función del Ideal del yo).

Referencias bibliográficas

Balat, Michel (2000). *Des fondements sémiotiques de la psychanalyse. Peirce après Freud et Lacan.* Paris: L´Harmattan.

Lacan, J. (2006). *Seminario 23: "El sinthome"(1975-1976).* Buenos Aires: Paidós.

Peirce, C. S. (1902). "*Sobre la ciencia y las clases naturales".* En *Obra filosófica reunida*, Tomo II. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Peirce, C. S. (1903). *"Concepciones lógicas diversas".* En *Obra filosófica reunida*, Tomo II. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Sercovich, A. (1977). *El discurso, el psiquismo y el registro imaginario.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Zelis, O. (2019). *Sujeto y funcionamiento simbólico: aportes de la semiótica peirceana ante problemáticas de la clínica psicoanalítica.* Tesis doctoral; Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aries. (Disponible en la *web* del GEP: http://www.unav.es/gep/TesisDoctorales.html).

Panel: “Iconos diagramáticos para la visualización del conocimiento: el *Nonágono Semiótico* de Guerri y el *Modelo Dialéctico del Signo* de Juan Samaja”.

Cristina **Voto**: "Iconos y diagramas en la semiótica peirceana: formas para la visualización del conocimiento".

Roxana **Ynoub**: "Algunas puntuaciones sobre el «Modelo Dialéctico del Signo» de J. Samaja".

Claudio **Guerri**: "Nonágono Semiótico: un modelo operativo para la investigación cualitativa".

Martín **Acebal**: “Eso que se comunica es un poder”. Relaciones y articulaciones entre el Nonágono Semiótico y la noción de “práctica” de Louis Althusser.

Bibliografía unificada

Iconos y diagramas en la semiótica peirceana: formas para la visualización del conocimiento

Cristina Voto
(UBA-UNTREF-UNLaM)
cristinavoto@gmail.com

El iconismo es un aspecto fundamental para la construcción semiótica de Peirce y es transversal a diferentes sectores de su trabajo tanto de haber dado vida a un debate que ha animado la producción semiótica desde los años sesenta hasta la actualidad. Un ícono no es, para Peirce, un modo para proponer oposiciones entre lo arbitrario y lo referencial o entre aspectos supuestamente naturales o convencionales de las representaciones. Si bien con frecuencia se ha interpretado en esta dirección, el ícono es un aspecto necesario para explicar lo que constituye a la idea misma de semiótica y de cognición en semiótica. Como se sabe, para Peirce no hay "signos icónicos", ya que todos los signos mantienen a la vez componentes icónicos, indiciales y simbólicos (CP 2.92). Peirce llama "hipoícono" aquellos signos en los que prevalece el componente icónico. Para Peirce:

> un ícono es un representamen cuya cualidad representativa es una primeridad [...] y un representamen por primeridad sólo, puede tener únicamente un objeto similar. [...] Un signo por primeridad es una imagen de su objeto y, hablando más estrictamente, sólo puede ser una idea. Debe producir una idea interpretante; y un objeto externo excita una idea por una reacción sobre el cerebro. [...] Pero un signo puede ser icónico, esto es, puede representar a su objeto principalmente por su semejanza, sin importar cuál sea su modo de ser. (*CP* 2.276, 1902).

La idea del iconismo como similitud entre signo y objeto ha sido ampliamente criticada en la tradición semiótica. Por un lado, hay posiciones críticas como las del diccionario de Greimas y Courtés (1979: 177), que atribuye a Peirce la definición del ícono como "un signo definido por su relación de similitud con la "realidad" del mundo externo", cuando el objeto de un signo en Peirce no es en absoluto equivalente a la "realidad del mundo externo". Por otro lado, existen aquellas críticas que insisten en el carácter construido y convencional de la similitud, en la falta de criterios para establecer que un elemento es similar a otro, en la vaguedad constitutiva de la noción que lo privaría completamente de cualquier utilidad (Eco 1975). Afirma Peirce:

> una gran propiedad distintiva del ícono es que mediante su observación directa pueden descubrirse más verdades relativas a su objeto que aquellas que bastan para determinar su construcción. Dado un signo convencional u otro signo general de un objeto, para deducir alguna verdad distinta a aquella que significa explícitamente, es necesario, en todos los casos, reemplazar ese signo por un ícono. Esa capacidad de revelar la verdad inesperada es precisamente aquello en lo que consiste la utilidad de las fórmulas algebraicas, de modo que el carácter icónico es el que prevalece. (*CP* 2.279, 1902)

Para Peirce, un ícono no es un signo construido a través de propiedades comunes o similares a aquellas que son propias de su objeto: es exactamente lo contrario. Son las propiedades del objeto las que se descubren a partir del signo icónico. No es el signo que es similar al objeto, sino que es el objeto que revela a través del signo nuevas propiedades respecto de aquellas que han motivado la construcción de su signo. La iconicidad no está en la relación de similitud que va del objeto al signo, sino en las propiedades desconocidas del objeto que el signo vuelve visibles. En resumen, la iconicidad consiste en aquellas propiedades que sólo a través de la relación formal del signo podemos percibir dentro de su objeto (Bellucci y Paolucci 2012). Es en función de esta relación que hablamos de la similitud entre signo y objeto y que un signo es el ícono de su objeto.

"Ser un ícono de" y, por lo tanto, "parecerse" a ese objeto significa manifestar propiedades que no se conocen de inmediato a través del objeto. "La forma necesita más tiempo", según dice

Claudio Guerri (2016: 53-57). Según Peirce, en el objeto hay algo que puede ser percibido y conocido sólo a través del signo, y precisamente en el signo icónico es directamente perceptible: este "algo" es la iconicidad de ese signo, ese conjunto de propiedades similares que tiene en común con su objeto. En resumen, el signo icónico es un filtro cognitivo a través del cual percibimos propiedades del objeto que de otro modo no son perceptibles a través de la percepción y el análisis del mismo objeto. Por esta razón, para Peirce, el iconismo es una característica distintiva de la semiosis como tal, y de la interpretación en particular.

Si un "signo interpretativo" es de hecho algo "a través del cual sabemos algo más", es porque dentro de cada signo hay un componente icónico fundamental que es constitutivo de la semiosis y la interpretación como la producción de los interpretantes. Este componente icónico es el filtro cognitivo que hace de cada cognición una cognición semiótica. La idea de iconismo es la clave para el acceso al problema de la cognición y la semiosis y, en este sentido, los aspectos cognitivos del iconismo, y especialmente los relacionados con la noción de *diagrama*, son los más estudiados para investigar las características y las operaciones que subyacen a la visualización del conocimiento. Según Peirce, la cognición y el razonamiento tienen que ver con la idea de la *diagramatividad* (*CP* 2.358, 1902; 2.782, 1902; 4.233, 1880). El diagrama es ante todo un objeto formal que encarna una forma de relación (*CP* 4.530, 1906), es un proceso semiótico de interpretación en el que pasamos de una forma de relación incorporada en un signo a otra forma incorporada en un signo interpretante. En esto Peirce no podría ser más claro: un diagrama es un signo interpretante en el que el significado virtual de un símbolo se convierte en el objeto de un ícono actual.

> El propósito de un Diagrama es representar ciertas relaciones en una forma tal que puede transformarse en otra forma que representa otras relaciones involucradas en las primeras representadas y esta transformación puede interpretarse en una declaración simbólica. [...] El Diagrama es un Interpretante de un Símbolo en el que la significación del Símbolo se convierte en parte del objeto del Icono. ("Logic Notebook", MS 339: 286r, September 5, 1906, traducción propia)

Gracias a esta transformación de un símbolo en un ícono, el diagrama nos permite saber algo más sobre su objeto, porque el significado del símbolo es sólo una parte del objeto ícono: el ícono denota más de cuanto el símbolo connota. Los diagramas, entonces, gracias a esa transformación, pueden tener niveles de instrumentalidad que garantizan que las categorías de la heurística y la epistémica no sean considerables como mutuamente excluyentes abriendo así su alcance a todos los campos del conocimiento, ya sea los analíticos y descriptivos como los relativos a las prácticas.

En este sentido, la fuerza teórica y heurística de los diagramas puede aprovecharse en el estudio de la cognición, del aprendizaje y de la lógica de la abducción como proponen los *íconos diagramáticos* del *Nonágono Semiótico* de Claudio Guerri y el *Modelo Dialéctico del Signo* de Juan Samaja.

Algunas puntuaciones sobre el «Modelo Dialéctico del Signo» de J. Samaja

Roxana Ynoub
(UBA-UNLa-UNLP-UNNE
roxanaynoub@gmail.com

1. Fundamentos del Modelo

> *"Admito sin ambages, que existe una manía no poco común por las tricotomías. No sé si los psiquiatras le han dado un nombre. Si no lo han hecho, deberían hacerlo…, podrían llamarla* triadomanía*. No estoy tan afectado por ella; pero me veo obligado por amor a la verdad a hacer un número tan elevado de tricotomías, que no me extrañaría que mis lectores, en particular aquellos que están dándose cuenta de lo común de la enfermedad, sospecharan, o llegaran a ser de la opinión, que soy víctima de ella… No tengo ninguna predilección esencial por las tricotomías en general".* (1.568-569). (Citado por Th. Sebeok en *One, two, three… Uberty*, en U. Eco y Th. Sebeok, eds.), *El signo de los tres*. Barcelona: Lumen, 1989.)

No fue Peirce el primero en sufrir de esta "manía por las tricotomías". Sin lugar a dudas ella constituye el sello distintivo de toda la tradición filosófico dialéctica; aunque probablemente haya sido G. W. F. Hegel el que la llevó al paroxismo. Efectivamente en cada una de las obras del pensador alemán —desde la *Fenomenología del Espíritu*, hasta su *Filosofía del Derecho*, pasando por la *Ciencia de la Lógica*— se encuentra un minucioso y hasta obsesivo desenvolvimiento tricotómico de categorías que engendran —por medio de un peculiar movimiento *analítico-sintético*— nuevas categorías. Nada se deriva allí de la nada, nada se postula sino es por efecto de ese movimiento de engendramiento.

El pensamiento de Samaja está profundamente improntado por esta tradición dialéctica. Se puede reconocer ese mismo "ritmo trinitario" en cada asunto que abordó. Y fue sin duda la dialéctica hegeliana un norte en todo su desarrollo y producción intelectual. Por las mismas razones, la semiótica no constituyó un mero asunto más en su obra. Encontró allí el terreno idóneo para dar nuevos fundamentos y reactualizar en alguna medida, aquellas tradiciones clásicas. Los trabajos de Peirce constituyeron, desde ese marco, uno de sus referentes más importantes para orientar esa empresa –en tanto el mismo Peirce estaba imbuido y consustanciado con ellas –por vía de Kant[1] en primer término, y por el mismo Hegel, en segundo lugar, pese a las pocas referencias que explícitamente hace sobre su persona en sus escritos.

Sin embargo, si bien el pensamiento peirceano constituyó un articulador muy central en el desarrollo de la obra de Samaja; no hizo ni una exégesis de ella ni una mera aplicación de la misma. Se sirvió de algunas —o muchas— de sus ideas, para desplegar sus propios modelos y su propia concepción semiótica-epistemológica[2]. Por esas mismas razones, el modelo del signo que vamos a

[1]Ubicar a I. Kant como un representante de la dialéctica puede llevar a equívocos. Sin embargo, es en él en el que abreva el propio Hegel. Su tarea, según sus propias definiciones, consistió en expandir y sistematizar el tratamiento categorial tricotómico que Kant había reducido a doce términos, en su deducción trascendental de juicios y categorías (Hegel, 1968). En un trabajo dedicado a examinar desde la perspectiva kantiano hegeliana la "*Nueva lista de las categorías"* de Peirce, Samaja ofrece un detallado análisis en el que pone en correspondencia el tratamiento (proto?) dialéctico de Kant con el de Hegel (cfr. Samaja, 2008).

[2] Probablemente esta vocación de re-creación del maestro, sea uno de los puntos que comparten los modelos del signo que estamos procurando comparar —el del nonágono semiótico, y el modelo dialéctico del signo—. En cada caso se

analizar seguidamente, no presenta correspondencias muy directas con las versiones del signo del propio Peirce, aunque, según creemos y pretenderemos demostrar, está profundamente influenciado por esa concepción semiótica.

2. Los componentes y alcances del Modelo Dialéctico del Signo (MDS).

Como Peirce, Samaja encuentra una vinculación consustancial entre lógica, semiótica, ontología y epistemología. La *semiosis* constituye para él una dimensión del orden real. De modo tal que su propuesta del signo dialéctico está íntimamente vinculada a la comprensión de los procesos productivos y reproductivos de cualquier región ontológica que se considere —las que desbordan con mucho, por lo tanto, el estricto campo de la semiosis humana.

En cuanto a las fuentes que lo nutren, se pueden reconocer a los más importantes referentes del campo semiótico y semiológico, en primer lugar, a Charles Peirce —como ya lo indicamos— pero también a Ferdinand Saussure, y a los más encumbrados epígonos de uno y otro de estos fundadores: Louis Hjelmslev, Charles Morris, Umberto Eco, Otto Apel, Algerias Greimás, Emile Benveniste —por citar algunos de los más reconocidos.

Su punto de partida resulta de la revisión de los componentes del signo propuesta en las versiones de varios de los citados referentes —desde los cinco o seis que postula Morris, a los seis o siete componentes que se desprenden de la versión del signo de Hjelmslev—. De cualquiera manera, el asunto fundamental en esta revisión estriba en poner cuestión la consagrada oposición entre el supuesto binarismo de Saussure y el triadismo de Peirce.

Según Samaja se pueden reconocer en ambos, versiones binarias o triádicas, según cómo se los considere. Para postular finalmente que, pese a ello, tanto en Peirce como en Saussure, el núcleo fundamental de su propuesta es eminentemente triádico. Por razones de espacio no vamos a desplegar aquí ni la fundamentación acabada de estos postulados, ni las demostraciones concretas en que se basan[3]. Lo que podemos señalar es que, contra la opinión dominante, sostendrá que "en la célebre fórmula saussureana, «S/s» hay tres componentes y no dos: 1) "S" —el significante—; 2) "s" —el significado—; y 3 "/" —la barra que une al significante con el significado, es decir, la Lengua, como sistema de funciones lingüísticas, sin la cual no habría ninguna conexión entre los dos elementos" (Samaja 2006: 130).

A partir de ello, el desarrollo se despliega según dos premisas importantes, que tienen su fundamento en la concepción ontológica que cultiva Samaja. Por una parte, la distinción entre lo que denominará la *estática, la dinámica y la epigénetica del signo*; y por la otra, la adopción desde el modelo de Hjelmslev (1984) de la noción de "función de signo". Considera que este concepto integra o sintetiza, tanto a la «barra» que separa al significado del significante en Saussure, como a la operación de traspaso que expresa el interpretante en Peirce; con el importante agregado de visibilizar y diferenciar la *función* de los componentes que articula.

Por otra parte, el modelo de Hjelmslev distingue en torno a dicha función de signo", lo que denominará "funtivos", equivalentes al significante/significado de Saussure, pero designados por Hjelmslev como *plano de la expresión/plano del contenido*, y para cada uno de ellos tres estratos, que conforman las "formas puras" —types o competencias—; las "sustancias formadas" —tokens o performances— y las "sustancias amorfas" en las que el plano del contenido y de la expresión se articulan.

Aunque el tratamiento que Samaja hará a partir de esta modelización de Hjelmslev se aleja en muchos aspectos de las especificaciones del original, le permiten ubicar y articular los componentes básicos de su modelo.

---

advierte una misma pretensión de actualización, ampliación y reinterpretación de la obra fundacional. Lo que no es poco, considerando que se trata de producciones intelectuales gestada desde la "periferia".

[3] Advertimos simplemente que no es sólo Samaja el que reconoce esta convergencia entre los modelos que fundan la semiótica contemporánea. El propio Umberto Eco (1994) también lo hace.

Conforme con lo cual, el Modelo Dialéctico del Signo, al igual que el Nonágono Semiótico —y más allá de las múltiples, y probablemente importantes, diferencias que los separan—, queda conformado por nueve cuadrantes; a los que se pueden atribuir las mismas propiedades que Guerri (2003) atribuye al Nonágono: en tanto "ícono diagramático" este esquema, da cuenta no de lugares sustanciales, sino de los lugares lógicos de un proceso semiótico.

En el siguiente esquema se presentan de modo muy general, los referidos componentes del modelo dialéctico del signo:

	PLANO DE LA EXPRESIÓN	**FUNCIÓN DE SIGNO**	**PLANO DEL CONTENIDO**
Actuación **primeridad**	SIGNIFICANTE	ACCIÓN INTERPRETANTE	SIGNIFICADO
Competencia **segundidad**	PARADIGMAS Y SINTAGMAS DE SIGNIFICANTES	ACCIÓN **LIBRE** DEL INTÉRPRETE Sobre el sistema de posibilidades sintagmáticas/paradigmáticas	PARADIGMAS Y SINTAGMAS DE SIGNIFICADOS
Reproducción **terceridad**	TESORO DE EXPRESIONES S/CÓDIGOS DISPONIBLES Acervo de recursos	PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN DE LA COMUNIDAD DE INTÉRPRETES. Lógica operatoria de la totalidad	TESORO DE CONTENIDOS DISCURSIVOS Cultura y/o ideología

Resulta materialmente imposible desplegar aquí en detalle los componentes de cada uno de dichos cuadrantes. Nos limitaremos por lo tanto a indicar algunas nociones rectoras para su comprensión. De un modo general, postula que a los enfoques que tematizan los elementos de la estructura de superficie del signo —representamen/ objeto/ interpretante—, se les debe agregar por una parte, la articulación con una estructura profunda —competencia /perfomance/reproducción—, y por otra, con una dimensión epigenética. El supuesto que asume es que el proceso semiótico no pude ser concebido ni sólo como una sustancia ni sólo como un plexo de relaciones, sino también como un emergente de procesos históricos-evolutivos y reproductivos de distintos planos de realidad, a los que definirá como «modos de ser narrativo», y, por ende, hermenéuticos y semióticos (Samaja 2006).

Conforme con estos presupuestos, al primer estrato del esquema lo define como la dimensión *"analítica del signo"* —o dimensión "*intra*"[4]— en tanto refiere a los elementos del signo tal como se manifiestan. El segundo estrato, alude a la *"dinámica del signo"* en tanto expresa el sistema de las relaciones entre los signos y sus transformaciones —dimensión "*inter*"—, mientras que el tercer estrato expresa la *génesis o epigénesis del signo*, concibiéndola como los procesos y movimientos constitutivos y reproductivos de la realidad que engendra y motiva la semiosis —dimensión "*trans*".

Como se advierte, los estratos analíticos convergen con los *estratos categoriales del ser* conforme a las llamadas categorías cenopitagóricas de Peirce, aunque se evidencian algunas importantes reubicaciones en el tratamiento que les otorga Samaja –las que en principio se muestran más ajustadas a la tradición kantino-hegeliana. En particular las referidas a los estratos de la

[4]Los términos intra-inter-trans se utilizan aquí en la perspectiva en que los concibieron Jean Piaget y Rolando García (1982) para describir el proceso de pasaje de un nivel o estadio de inteligencia a otro —tanto a escala ontogenética como filo o sociogenética—: el proceso conduce de lo intra-objetal (análisis de los objetos) a lo inter-objetal —estudio de las relaciones y transformaciones— y de allí a lo trans-objetal –construcción de las estructuras.

primeridad y la segundidad. Examinémoslo en el marco del ejemplo comentando por el propio Samaja:

> […] "el rojo del semáforo", como unidad, no es en sí y por sí un signo, sino sólo como término en relación con "el verde y el amarillo, en el dominio de validez de una regla de tránsito" (= sistema). Dicho de otra manera, decir que "el rojo del semáforo" es un signo es creer que un signo es una sustancia. Es no advertir que un signo es otra cosa que una sustancia, y en primer lugar, ES UNA FORMA. No es un TÉRMINO, sino una RELACIÓN. Un SISTEMA". […] Dejamos entonces el estrato de la sustancia formada ("el rojo del semáforo") y pasamos, entonces, a las formas puras o sistema, que son, pues, la segunda categoría o ser de segundidad (inter). ¿Qué son las formas puras? Son las relaciones entre el rojo / amarillo / verde, con prescindencia de los colores en sí mismos. Ya no importan los colores en sí, sino, sólo las relaciones (la estructura) (2006: 150).

De modo tal que la forma o el sistema de relaciones constituyen para Samaja "segundidad" —expresado en la jerga cenopitagórica. Mientras que el signo que se manifiesta —el "existente", en términos de Margariños de Morentin, 1984[5]—, en este caso el "rojo" —o el verde o el amarillo—; constituye ser de primero, o "primeridad".

Junto a estos dos primeros estratos agrega y considera un tercer estrato, que a nuestro juicio coincide plenamente con la concepción de tercero en Peirce, conforme con ella un signo no es —o no sólo es— una sustancia, ni un sistema de formas puras, sino también y especialmente un trans-sistema o totalidad real reproductiva desde el cual ese sistema emerge como *significativo.* Samaja definirá este estrato como *ámbito o dominio* de validez de una norma. Ninguna norma o regla vale en sí, si no es por referencia a una *comunidad* que la reconoce; o, de modo más preciso y profundo aún: los procesos reproductivos de dicha comunidad —es decir, ella misma— se realizan integrados o mediados por funciones semióticas:

> Expresado a través del ejemplo, el signo no es ni sólo "el rojo del semáforo", ni tampoco sólo "el código formal de los colores", sino también y por sobre todo, la TOTALIDAD REAL CON HISTORIA conformada por la comunidad de los conductores y peatones que sostienen y reproducen cotidianamente esta regla al usar estos signos y reproducir sus logros en la resolución de los conflictos que en su momento pusieron en riesgo la existencia misma de la COMUNIDAD ANTECESORA, y que produjeron a la COMUNIDAD SUCESORA , conquistando así la UNIDAD DE LA COMUNIDAD COMO IDENTIDAD NARRATIVA (=histórica) (*op. cit.*, p.151, las mayúsculas son de J.S.).

En esta última cita se advierten en toda su plenitud y potencia, los aportes más importantes que introduce la perspectiva dialéctica. En primer lugar porque postula que la comprensión final de la estructura remite irremediablemente a una génesis, y al proceso por el cual se constituye el objeto total que es el signo. El movimiento de la génesis se invierte en la estructura, por eso, las "oscuridades de la estructura" se iluminan rastreando el movimiento de la génesis[6]. Pero, además, esa historia formativa es operante y actual en la estructura, en su recurrente movimiento *(auto)reproductivo*. Lo que llegó a ser, resulta de una historia. Una historia en la que se disolvió «algo que antes era». Los conflictos —o dramáticas— que signaron ese proceso disolvente se saldaron en la reconfiguración de una nueva estructura/organización del orden real. Pero una vez conquistada la nueva organización, ella debe volver a ponerse cada vez, y en este ponerse, actualiza en alguna medida —siempre en parte enajenada— la historia de la que proviene.

---

[5]En la propuesta de Magariños de Morentin (1984: 195) se reemplaza la nomenclatura de Peirce de las tres categorías cenopitagóricas del signo —*Primeridad*, *Segundidad* y *Terceridad* (*CP* 1.417, 1896)— con *Forma*, *Existencia* y *Valor*. Como se advierte desde este marco —y sin duda en acuerdo con Peirce— "forma" es primero y "existente" es segundo.

[6] La dialéctica es el enfoque que demuestra que toda estructura remite a una génesis, y que toda génesis remata en una estructura. Que hay una relación de permanente intercambio o transformación entre el movimiento de estructura y el movimiento de génesis.

Desde este marco se comprende también por qué razón y con qué fines, introduce Samaja la referencia a los conceptos de *performance* y *competencia* que adopta de Greimas (1990) –los que remiten en verdad a Chomsky[7]. En el estrato de la primeridad del signo ubica el campo de las **performances o actuaciones** semióticas —entendida como el ***"hacer ser"*** un cierto signo—; el segundo estrato de la segundidad del signo se asocia con las **competencias** —en el sentido del **ser del hacer** semiótico—; y, por último, en tercer lugar, el estrato de la terceridad corresponde a las comunidades o formaciones semióticas como totalidades/totalizantes, concebidas como el sistema de la praxis productora/reproductora del código[8].

Conforme con ello, toda entidad auto-organizada —en el sentido que a este término dan los teóricos de sistemas—, está recurrentemente sometida a ciclos reproductivos. En estos ciclos se expone también recurrentes conflictividades/reconfiguraciones. Esta dialéctica de procesos productivos y ciclos re-productivos se constituye así en la base ontológica de toda semiosis. Por supuesto, éste adquiere particularidades muy distintas dependiendo de la entidad que se considere: no es lo mismo la semiosis que rige los ciclos del orden urbano y sus procesos regulares —y excepcionales— de reconfiguración y actualización; que las que signan los procesos bióticos, macrosociales o psicológicos. En cada dominio de experiencia se concretan específicas modalidades semióticas, porque ellas son emergentes y connaturales a cada modo o forma de esa praxis productico-regulativa.

En relación a este asunto, y para precisar esos "modos de producción semiótica" Samaja adoptó —y adaptó— el concepto de *macro-semióticas* de Greimás (1990), los que articuló de modo muy original y productivo con los *métodos para fijar creencias* descriptos por Charles Peirce (1988) —en una línea por lo demás convergente con las tradiciones de la dialéctica hegeliana y en especial con desarrollos provenientes del materialismo histórico. Conforme con ello, identificó cuatro grandes dominios semióticos —en consonancia con los cuatro métodos descriptos por Peirce—, a los que definió como *macro-semióticas del orden natural o del mundo-biótico, macro-semióticas del lenguaje natural o comunitario; macro-semiótica escritural o político-registral y macro-semiótica tecno-económica o de la sociedad civil.* El desarrollo y justificación de cada uno de estos dominios semióticos excede las posibilidades de este trabajo, alcanza sin embargo con señalar que, para cada una de ellas estipuló —o al menos avanzó en la estipulación de— específicos modos de funcionamiento semiótico. Sin por ello dejar de reconocer que, al momento de abordar una problemática particular —como las que reclama cualquier trabajo de investigación— estos componentes del signo deben ser estudiados y precisados para el objeto específico que se considere en cada caso.

Poco —o nada— nos hemos detenido en el análisis de los componentes que corresponde a las "columnas" del esquema del modelo. Como adelantamos, resulta prácticamente imposible abordar todo ello en el marco de este escrito. Podemos expresar simplemente entonces, a modo de aproximación preliminar que, como sus respectivas denominaciones lo indican, refieren por una parte a los elementos expresivos —o significantes— y de contenidos —o significados—, especificados en los tres estratos ya señalados: en sus aspectos o momentos estáticos o emergentes —por ejemplo, el elemento expresivo o de contenido tal como se manifiesta—; en sus momentos dinámicos, es decir, considerándolos en el marco de las posibilidades que surgen de sus relaciones sintagmáticas o paradigmáticas —como sistemas o estructuras— y en sus aspectos genéticos, es decir, por referencia a los procesos por los que se han ido consolidando determinadas potencialidades semióticas, como acervos o tesoros *expresivos* o *semánticos*. La columna central del diagrama, que corresponde a la *función de signo* expresa la perspectiva estrictamente "pragmática" del modelo. De alguna manera –aunque no lo expresa en esos términos- se puede reconocer allí la dimensión enunciativa en una acepción próxima a la de Benveniste (1974). La

[7]La dicotomía recuerda a la distinción entre *lengua* y *habla* de Saussure, como el mismo Chomsky (1965) lo reconoce.
[8]En algunos de sus desarrollos Samaja vincula el concepto de "modo de producción/reproducción semiótica" con el de "modo de reproducción" de Marx, proveniente del campo de la Economía Política, en una dirección parcialmente afín a como también lo hace Eliseo Verón (1983).

"acción interpretante", se realiza sobre el fondo o presupuesto de posibilidades sintagmático-paradigmáticas, por eso ubica allí en el plano de segundidad, lo que llamará la *acción libre del intérprete.* Sin embargo, también en este caso, encuentra en el orden de la terceridad, lo que se podría definir en alguna medida como el equivalente —aunque por supuesto, no idéntico— al concepto de "aparato formal de la enunciación".

Para ilustrarlo una vez más con el ejemplo del semáforo, quién puede actualizar el sentido "detenerse" a partir del significante /rojo/, lo hace comprendiendo, y comprendiéndose a sí mismo también, en la trama de relaciones sociales en que ese dispositivo material —el "semáforo"— cobra estatuto significante. Se requiere para ello que sea competente para reconocerse como receptor de un mensaje, que remite al orden social como un todo —en este caso al sistema de las relaciones jurídico-sociales que regulan el tránsito—: no sólo "quién enuncia, a qué destinatario, el referido mensaje" —el «yo/tú» de la enunciación—, sino también, y especialmente, "en calidad de qué función social se enuncia, y en qué posición social ubica al destinatario del mensaje, y qué consecuencias práctico-sociales se siguen a partir del referido mensaje. Por lo demás, ser competente para participar en esa semiosis es independiente de la conducta efectiva que se siga —performance—: sea ésta la de detenerse o transgredir la indicación señalada. Cualquiera sea ella, si la interpretación se produce, contribuye al proceso de producción y reproducción de lo que en el esquema llama *comunidad de intérpretes* —plano de tercero, en el modelo— y por lo tanto del todo social que se realiza a través de esos reconocimientos y competencias semióticas. Ello no significa, por otra parte, desconocer la *conflictividad inherente* a toda realidad auto-organizada. Como lo hemos señalado –y es un principio rector de la concepción dialéctica- los procesos reproductivos engendran también las condiciones de transformación —o incluso también, de disolución— de sí mismos. El retorno sobre sí es siempre potencialmente la bifurcación de sí. En esa lucha y en esa tensión, se realizan y desrealizan los distintos órdenes de la vida y de la sociedad.

Estas ideas quedan expresadas de alguna manera en la siguiente cita, que constituye también una apretada síntesis de los aspectos más importantes desarrollados aquí:

> (…) toda semiótica (objetiva) contiene una historia operante, aunque olvidada. Dicho de otra manera, toda semiótica, en tanto totalidad actual estructurada (= regulada), en algún momento del pasado se desarrolló como un proceso de génesis (de conflicto o desequilibración) que desembocó en una alianza o estructura regulada que recayó en la inmediatez y borró las huellas de su génesis genuina, reemplazándola mediante una historia construida desde la estructura (es decir, una historia invertida), de modo que, como lo expresó Aristóteles: "lo primero en el orden del tiempo, se transforma en lo segundo en el orden de la lógica (de la estructura) (…)De lo anterior se desprende que…toda semiótica científica debe ser necesariamente una semiótica generativa porque su objeto mismo es un objeto generado, aunque actualmente su historia se encuentre oculta detrás de su estructura (Samaja, s/f.).

3. Una contextualización para finalizar.

El Modelo Dialéctico del Signo forma parte de los últimos trabajos de Samaja. Su versión más acabada se encuentra en el libro —aún inédito— "La semiótica de la Ciencia". El modelo fue gestándose a lo largo de un sinnúmero de cursos que dictó sobre temas de semiótica, en los que lo presentaba como un operador/ordenador metodológico para los más diversos trabajos de investigación[9]. Por otra parte, encontraba en este modelo convergencias muy productivas con su concepción de las "matrices de datos" (Samaja 1993). La última parte del referido libro inédito, la dedica a explicitar esas correspondencias –las que por razones de espacio no fue posible precisar aquí. En esa dirección, se puede señalar para terminar que, pese a las muchas diferencias de supuestos, alcances, y fuentes que nutren a este Modelo del Signo y al Nonágono Semiótico, ambos

[9]Los cursos se dictaron en diversos centros académicos del país, durante un período de casi diez años, y estuvieron a cargo de los Prof. Juan Samaja y Roxana Ynoub.

comparten al menos, la vocación de constituirse en herramientas analíticas para el estudio de los más diversos fenómenos y objetos semióticos.

Nonágono Semiótico: un modelo operativo para la investigación cualitativa

Claudio F. Guerri
(UBA-UNTREF-UNL)
claudioguerri@gmail.com

1. Introducción

La Semiótica —contrariamente a la filosofía— es fundamentalmente una disciplina práctica y operativa, una "metodología científica" según Juan Magariños de Morentin (2008: 26). Por otro lado, según Peirce, Semiótica es la ciencia que permite determinar "cuáles deben ser los caracteres de todos los signos utilizados por una inteligencia 'científica', es decir, por una inteligencia capaz de aprender por experiencia" (*CP* 2.227; 1897). Esto implica reconocer que la significación se produce por la mediación de algún sistema de signos: los lenguajes verbales, gráficos, matemáticos, etcétera. A su vez, dado que la producción de significado es una necesidad transversal para todas las disciplinas, también es cierto que cada una necesita de la semiótica una respuesta específica, contextual y efectiva. En el caso de las disciplinas de Diseño que necesitan imaginar un producto, o disciplinas que deben construir una estrategia interpretativa para esos productos —como la investigación cualitativa de mercado—, la semiótica de base lógica, triádica, peirceana, ofrece una aproximación sólida y coherente.

A pesar de ser el fundador de esta concepción de la semiótica, Charles Sanders Peirce nunca propuso ni realizó un análisis semiótico completo de ningún signo. Su preocupación por plantear un punto de vista fundamentalmente lógico-filosófico —al construir en su época una ruptura epistemológica difícil de asimilar incluso por colegas como William James—, lo llevó a ejemplificar sólo con aspectos parciales de un signo. Así es cómo la frase "La veleta es un índice de la dirección del viento" (*CP* 2.286, 1893) en general se simplificó como "La veleta es un índice", y así es cómo La Gioconda "es un ícono" y el obelisco "es un símbolo", ignorando el reduccionismo positivista que esa operación interpretativa implica. Por lo tanto, el *Nonágono Semiótico* (Guerri 1988a; 2000; 2001; 2003; 2016) pretende constituirse en una herramienta práctica para guiar un análisis coherente y completo —en los límites del conocimiento sobre el tema disponibles en cada comunidad y en cada tiempo— y así evitar el reduccionismo a aspectos parciales, olvidando la importancia semiótica de la interrelación e de la interdependencia de las partes de ese signo.

El Nonágono Semiótico[1], nombre que lo diferencia del conocido *Cuadrado Semiótico* de Greimas-Courtés (1979: 29-33), es un esquema gráfico, un ícono-diagramático, que despliega la intersección de *Correlatos* y *Tricotomías*. El Nonágono Semiótico es una representación gráfica que Peirce nunca imaginó porque contradice visualmente su concepción filosófica del signo que, de acuerdo con su propuesta, debería ser representado en el hiperespacio.

2. Del Nonágono Semiótico

El Nonágono Semiótico ——en tanto "máquina de pensar"—, se propone como un modelo operativo, práctico y eficiente para analizar cualquier tipo de problema, concreto o conceptual, que pueda surgir en el curso de la investigación cualitativa. Se presenta como una cuadrícula vacía de tres columnas y tres filas, una grilla, capaz de convertirse en el tamiz que, una vez agitado, permite comprender el sistema de relaciones que soporta semióticamente a obras u objetos, disciplinas, teorías o conceptos. El Nonágono Semiótico actúa en dos sentidos: proporciona una taxonomía —una descripción fenomenológica del objeto a analizar— y a la vez, permite un enfoque desde los

[1]Durante 20 años estos desarrollos llevaron el nombre de "Cuadro de Peirce", como lo llamaba Magariños de Morentin (1984 [1991]: 195). Recién en el año 2001, Jorge Alisio —conocido analista cualitativo y psicólogo— considera que es indispensable darle un nombre propio a este 'cuadro' para así reconocerle su especificidad en tanto modelo operativo con una capacidad descriptiva y analítica propia.

procesos cognitivos internos que la propia cuadrícula muestra como relaciones interdependientes. El Nonágono Semiótico se basa en mantener los conceptos centrales de la teoría de los signos de Peirce, pero operando un corte con un propósito práctico. La operación consiste en cortar el hiperespacio peirceano que podría representar al signo, transformándolo en un "diagrama" (*CP* 2.277) que, en este caso, aplana las relaciones del signo, para mostrarlas en su extensión gráfica —en un plano bidimensional— y hacerlas operables en la superficie de cualquier escritorio.

El Nonágono Semiótico, al igual que con todas las demás posibilidades de pensamiento, implica una concreta *Forma* o *Primeridad* epistemológica, y en consecuencia también una estructura ideológica concreta. Dado que los seres humanos no pueden lograr la posibilidad de alcanzar la verdad —o la realidad[2]— de manera absoluta, una estrategia es aprender lo más posible sobre cómo se construye el conocimiento a través de los diferentes idiomas y lenguajes, de manera *icónica*, *indexical* y *simbólica*. Si bien el Nonágono Semiótico se imaginó originalmente para pensar el signo Arquitectura (Guerri 1984; 1988), todas las disciplinas pueden beneficiarse del uso de este dispositivo lógico-operativo, ya que ayuda a ubicar la complejidad inconmensurable de todo tipo de problemas conceptuales bajo control visual y cognitivo —ya sean estos productos materiales o aspectos culturales—. El Nonágono Semiótico —en tanto *ícono diagramático*[3]— es un modelo operativo que se basa en la lógica de las tres *Categorías* (*CP* 1.302, 1894) propuestas por Peirce y en la propia estructura geométrica del diagrama. La matriz de nueve casillas establece diferencias taxonómicas para cada recuadro a fin de proporcionar información sistemática del signo que, al mismo tiempo, siempre implica interrelaciones complejas de *formas* —consideraciones teóricas—, *actualizaciones* —consideraciones económicas— y *estrategias* —consideraciones políticas—.

3. De la máquina de pensar

"No podemos hacer una máquina que razone como lo hace la mente humana hasta que podamos hacer una *máquina lógica* [...] dotada con un genuino poder de autocontrol" (Peirce 1906 [1998]: *EP* II, 387, énfasis mío). Sin embargo, el Nonágono Semiótico puede considerarse "una máquina para pensar". Puede caracterizarse como una "máquina lógica" que responde a "un poder genuino de autocontrol" dado por la *lógica recursiva* de las categorías triádicas[4] peirceanas (*CP* 1.417, 1896) y la lógica geométrica de la grilla. El Nonágono no proporciona una solución definitiva a ninguna problemática conceptual, pero esencialmente, es una herramienta que permite mapear la complejidad del problema representándolo como una lógica relacional de los diferentes aspectos incluidos.

Todo es considerado un *signo* para la Semiótica, y para Peirce. Debido a que su concepción de las categorías es recursiva, cada aspecto del signo, o subsigno, también es un signo. Las categorías de *Primeridad*, *Segundidad* y *Terciedad* son, para Peirce, nociones con un alto nivel de

---

[2] El *Objeto Dinámico* para Peirce es el objeto en sí mismo, más allá de toda cognición posible, es el objeto tal como realmente es indistintamente de cómo o qué se representa en cualquier representación de él (*CP* 5.503; 8.335; 8.343). Suponemos también, que es a partir de haber participado —con Louis Althusser— en los seminarios de Recanati sobre Peirce, que Lacan (1972-73 [1981]: 113-114) pudo definir *lo real* para el inconsciente como "aquello que no cesa de no inscribirse en lo simbólico" o "lo imposible".

[3] Véanse algunas citas sobre el concepto y el uso del diagrama icónico en Peirce: "Todo razonamiento válido es, de hecho, diagramático" (*CP* 1.54, 1896); "Hay tres tipos de signos que son indispensables en todo razonamiento; el primero es el signo diagramático o ícono" (*CP* 1.369, 1890); "El requisito particular para el éxito en la crítica de los argumentos es el pensamiento exacto y diagramático" (*CP* 3.406, 1892, mi énfasis). "La lógica exacta será esa doctrina de las condiciones de establecimiento de la creencia estable que se basa en observaciones perfectamente indudables y en Matemática, es decir, sobre pensamiento esquemático o icónico" (*CP* 3.429, 1896, énfasis original). "Lo que tenemos que hacer, [...] es formar un método perfectamente consistente para expresar cualquier aseveración de forma diagramática" (*CP* 4.430, 1903). "El razonamiento diagramático es el único razonamiento realmente fértil" (*CP* 4.571, 1906); "Todo el razonamiento necesario, sin excepción, es diagramático" (*CP* 5.162, 1903). "Ahora la clave, […] consiste en hacer que nuestro pensamiento sea esquemático y matemático, tratando la generalidad desde el punto de vista de la continuidad geométrica, y experimentando sobre el diagrama" (*CP* 6.204, 1898).

[4] "Incluso sin considerar las categorías de Kant, la recurrencia de las tríadas en la lógica fue bastante marcada, y debe ser el resultado de algunas concepciones fundamentales" (*CP* 4.3, 1898).

generalidad y alcance explicativo: "Me parecía estar perdido en un bosque sin senderos, hasta que, por la aplicación minuciosa de los primeros principios, he encontrado que las categorías, que me había llevado a descuidar por no ver cómo debían ser aplicadas, debieron y de hecho me entregaron la clave que me guió a través del laberinto" (*CP* 2.102, 1902).

El Nonágono Semiótico (Tabla 1) tiene como objetivo recuperar algunos conceptos básicos del vasto trabajo de Peirce para construir un nuevo texto que tenga la capacidad de analizar, producir y comprender diferentes tipos de signos. En este caso, no se trata de hacer una exégesis del trabajo de Peirce, sino de entender cómo usar y aprovechar el concepto de las categorías triádicas, que él consideró su contribución más importante, y aplicarla a una *práctica social*[5], como lo es el Diseño, la Arquitectura o cualquier otra investigación cualitativa.

4. De la estructura del modelo operativo

La construcción del Nonágono Semiótico, como un *ícono-diagramático* con el cual aumentar el conocimiento y mantener el conocimiento bajo control durante la investigación o la práctica del diseño, requiere una serie de operaciones conceptuales y terminológicas. La primera es aceptar la propuesta de Magariños de Morentin (1984: 195) para reemplazar la nomenclatura de Peirce con la cual referirse a las tres categorías del signo —*Primeridad*, *Segundidad* y *Terceridad* (*CP* 1.417, 1896)— con *Forma*, *Existencia* y *Valor*, estableciendo así una necesaria distancia epistemológica de la propuesta filosófica original. La segunda operación es conceptual y se refiere a la recursividad del signo, es decir, la capacidad de analizar cada uno de los aspectos que lo componen como nuevos signos, reconociendo así tres nuevos sub-aspectos. Esto resulta en una segunda división del signo en nueve sub-signos, y es a partir de esta posibilidad del diagrama que el Nonágono Semiótico toma su nombre.

Tabla 1: Diagrama del Nonágono Semiótico con sus nueve aspectos del signo. En *cursiva*, la terminología original de Peirce (CP 2.243, 1897), y en blanca la terminología propuesta por Magariños de Morentin (1983: 91; 1984: 195) para diferenciar la aplicación práctica de las categorías y subsignos en el Nonágono Semiótico de la propuesta lógico-filosófica original de Peirce. La diagonal *diferencia-diferente-diferenciación* es una propuesta de Martin Krampen (2003).

SIGNO	*1ra. Tricotomía* **F** FORMA *Posibilidad*	*2da. Tricotomía* **E** EXISTENCIA *Actualización*	*3ra. Tricotomía* **V** VALOR *Necesidad o Ley*
1er. Correlato **F** FORMA	**F**orma de la **F**orma	**E**xistencia de la **F**orma	**V**alor de la **F**orma
Posibilidad	Diferencia ***Cualisigno***	***Icono***	***Rhema***
2do. Correlato **E** EXISTENCIA	**F**orma de la **E**xistencia	**E**xistencia de la **E**xistencia	**V**alor de la **E**xistencia
Actualización	***Sinsigno***	Diferente ***Indice***	***Dicisign***
3er. Correlato **V** VALOR	**F**orma del **V**alor	**E**xistencia del **V**alor	**V**alor del **V**alor
Necesidad o Ley	***Legisigno***	***Símbolo***	Diferenciación ***Argumento***

[5] Louis Althusser propone la noción de "práctica social" en *Pour Marx* (1965 [1973]). Althusser reconoce, dentro de la práctica social, tres clases de prácticas: la *práctica teórica* o *ideológica*, la *práctica económica* y la *práctica política*. Si recuperamos las categorías de Peirce, podemos ver cómo cada una de las prácticas sociales corresponde a *Primeridad*, *Segundidad* y *Terciedad*, respectivamente. Es muy posible que este razonamiento se le ocurriera a Althusser en los seminarios que François Recanati dictó sobre Peirce, en París.

El Nonágono Semiótico (Tabla 1) aparece como una cuadrícula vacía de tres filas y tres columnas: una tabla de doble entrada, una matriz de tres *Correlatos* (*CP* 2.235, 1897, 1903) y tres *Tricotomías* (*CP* 2.238, 1897). Como veremos, la matriz puede actuar de dos maneras: proporcionando una descripción fenomenológica del objeto, o permitiendo un enfoque desde los procesos cognitivos internos que la propia cuadrícula ofrece como relaciones lógicamente interdependientes. El Nonágono Semiótico también puede considerarse como un mecanismo particular de *Design Thinking*, un enfoque holístico de la complejidad inherente a cualquier objeto de estudio.

Peirce sostenía que los íconos-diagramáticos siempre mejoran el razonamiento y hacen avanzar el conocimiento (*CP* 1.54; 1.383; 2.778). La propuesta del Nonágono Semiótico recoge mucho de esta afirmación, tal como se verá en lo que sigue. Como ya dijéramos, si la teoría peirceana del signo pudiese acceder a una representación, esta representación debería realizarse en la multidimensionalidad del hiperespacio, lo cual permitiría mostrar ese juego infinito de interpretantes y representaciones. Al mismo tiempo, la multidimensionalidad del hiperespacio no podría acceder a representación alguna —dada su complejidad estructural— que pueda ser fructífera para una práctica analítica o proyectual. El Nonágono Semiótico parte de mantener los conceptos centrales de la teoría del signo peirceana, pero operando un corte a los fines de la aplicación. La operación consiste en cortar el hiperespacio que representa el signo, transformándolo en un *diagrama* (*CP* 2.277) que, en este caso, aplana las relaciones del signo, mostrándolas en su extensión gráfica, en un plano bidimensional[6] y por lo tanto operable sobre la superficie de cualquier escritorio. Cada casilla de esta cuadrícula vacía —cada espacio lógico, cada intersección— muestra un aspecto del *Objeto Semiótico*[7] que se está analizando —"percepción, imagen o *Vorstellung*" (*CP* 5.606, 1901)—, y al mismo tiempo, las nueve casillas muestran las relaciones interdependientes establecidas entre ellos.

5. Del signo Arquitectura

Podríamos decir que diseñar es hacer síntesis —mediante el dibujo y utilizando, alternativamente, alguno de los tres lenguajes gráficos—, de un sinnúmero de variables complejas. Estas variables tienen que ver por una parte con la construcción —resistencia de los materiales, pero también aislación, protección, etcétera—, y tienen que ver, a su vez, con el contexto del habitar —la forma de habitar, aquella que en un determinado momento una determinada comunidad considera necesaria, imprescindible, estratégica, etcétera—, y por último —pero no menos importante para el *valor arquitectónico* de una obra—, tienen que ver con las variables que responden a la *forma* considerada 'armónica', a la necesidad estética de una comunidad y en un determinado momento histórico.

Algunos milenios de historia de la Arquitectura nos demuestran que, en realidad, sólo algunas pocas mentes preclaras pudieron manejar acertadamente esta enorme complejidad. Frente a este problema insoluble, el Nonágono Semiótico se propone como una máquina para pensar, un modelo operativo que posibilita cartografiar la complejidad del problema abordado, presentando de manera relacional los distintos aspectos que incluye… siempre en los límites del conocimiento del operador.

---

[6] No puede suponerse que Peirce, quien desarrolla el gráfico 'triangular' de las diez clases de signos (*CP* 2.264) y ha trabajado extensamente los grafos existenciales (*CP* 4.1 y ss), no haya pensado en la grilla de doble entrada como manera de presentar correlatos y tricotomías. Por el contrario, creemos que fue decididamente una idea descartada ya que él elaboró una propuesta lógico-filosófica, y nunca pensó —aparentemente— en una aplicación práctica como la que pretendemos nosotros.

[7] *Objeto Semiótico* es la nomenclatura que propone Magariños de Morentin (2008: 50) el *Objeto Inmediato* de Peirce. Sobre éste concepto véase también: *CP* 2.293, 1902; 4.536/539, 1906; 5.238/241, 5.286, 1868-1893; 5.473, 5.501, 1905; 6.393, 1901; 8.16/17/18, 1871; 8.183, 1903; 8.261, 1905; 8.314, 1909; 8.336, 1904; 8.343/344/354/ 355/367, 1908.

De todos modos, puede verificarse que, si bien hacer ARQUITECTURA es muy difícil —no hay más que ver lo que encontramos en las ciudades del mundo—, el SIGNO arquitectura es lógico, claro y sencillo. La secuencia de la lógica semiótica coincide perfectamente con la secuencia de producción y usufructo del hecho: primero hay que diseñar, luego podrá construirse lo proyectado y finalmente podrá habitarse la obra. La coincidencia con la lógica de las tres categorías es total.

En el caso de la construcción cognitiva histórica del signo Arquitectura puede observarse la misma secuencia, pero 'invertida'. La necesidad primera del ser humano fue buscar una 'habitabilidad' que le permita la supervivencia en un entorno por lo demás hostil, y durante millones de años los humanos trataron de construir algo útil para ese fin. Algunos vestigios de construcciones de hace 7000 años demuestran que sólo hacia esa época se empezó a tener algún control formal sobre la construcción como para que pueda quedar algo de esas obras hasta nuestros días. Fue, probablemente, con el 'advenimiento' de los primeros rudimentos sobre Geometría (Jannello 1983), podemos suponer, por ejemplo: el alineamiento vertical de una pared para garantizar mayor estabilidad.

Tabla 2 y 3: (de Guerri et al. 2016: 32) Nonágono Semiótico del signo Arquitectura. Podemos descomponer el signo Arquitectura analizándolo triádicamente en sus primeros tres (Tabla 2) y sus subsiguientes nueve aspectos (Tabla 3). En la columna de la derecha se ubica, en su lugar lógico, la conocida cita de Vitruvio, lo cual permite entender exactamente qué aspecto del signo arquitectura era nombrado por el tratadista: el Valor de cada Correlato del signo.[8] La flecha en el VE indica la 'puerta' de conexión del signo estudiado con el mundo exterior, ya que los valores 'económicos' cuantificables se establecen por comparación.

[8] "Haec autem ita fieri debent, ut habeatur ratio firmitatis, utilitatis, venustatis" (Vitruvio 29-23 a.C., Libro I, cap. III, parágrafo 2), donde el orden de los valores —aparece primero la *firmeza* necesaria en una construcción— hace referencia a que en esa época la sustentabilidad estructural seguía siendo un problema prioritario para los romanos. En 1567, cuando Mons. Daniele Barbaro traduce los textos de Vitruvio al italiano cambiará el orden por: "lo Archittecto imitando il fattor della natura deue riguardare a la *bellezza*, *utilità* e *firmezza* delle opere" (énfasis nuestro) en un todo coherente con las preocupaciones estéticas de su época.

ARQUITECTURA	FORMA CONOCIMIENTOS TEÓRICOS *Primera Tricotomía*	EXISTENCIA PRÁCTICAS CONCRETAS *Segunda Tricotomía*	VALOR VALORES SOCIALES *Tercera Tricotomía*
FORMA **DISEÑO** El aspecto formal o la pura posibilidad de llegar a tener un valor arquitectónico y ser Arquitectura *Primer correlato*	FF *DIFERENCIA* · Matemática, geometría · Lenguaje Gráfico TDE · Proyecciones ortogonales · Proyecciones cónicas · Teoría del Color, de la Textura, de la Forma · Metodología proyectual	EF · Trazados, configuraciones bocetos · Plantas, Vistas, Cortes, Maquetas · Perspectivas. Maquetas digitales de recorrido	VF *VITRUVIO:* VENUSTAS* · Valores estéticos de la pura forma espacial · Valores estéticos de la construcción · Valores estéticos del habitar
EXISTENCIA **CONSTRUCCIÓN** El aspecto existencial o la manifestación material de la Arquitectura *Segundo correlato*	FE · Matemática, Física, Química, Cálculo · Materiales, elementos prefabricados, artefactos · Tecnología constructiva	EE *DIFERENTE* · Construcciones, casos concretos, Edificio/s	VE *FIRMITAS* · Valores concretos de la construcción de la EE en el contexto del mundo externo al signo analizado
VALOR **HABITABILIDAD** El valor, función o necesidad social de la Arquitectura *Tercer correlato*	FV · Antropología · Sociología del habitar, Higiene · Psicología	EV · Concreta conducta habitacional en relación con el edificio considerado en EE	VV *DIFERENCIACION* *UTILITAS* · Valores culturales de la comunidad respecto de la habitabilidad de EV *ARGUMENTO que viabiliza la ABDUCCIÓN y organiza el diseño arquitectónico*

La construcción del Nonágono Semiótico del signo Arquitectura —o el de cualquier otro signo—, demanda una serie de pasos conceptuales y terminológicos. El primero consiste en retomar la propuesta de Magariños de Morentin (1984: 195) de utilizar *Forma*, *Existencia* y *Valor* para cada uno de los tres aspectos del signo, y así trazar una distancia epistemológica con la formulación original, filosófica, de Peirce. El segundo paso, ya de orden conceptual, es recordar la *recursividad* (*CP* 4.3) del signo peirceano, es decir, la posibilidad de analizar cada una de las partes que lo componen como nuevos signos y reconocer tres nuevos subaspectos en cada uno de ellos. De esto resulta una segunda división del signo en nueve subsignos, y es de esta cualidad que el Nonágono Semiótico toma su nombre. Esto significa que cada uno de los correlatos es susceptible de ser pensado como un nuevo signo en sus tres y nueve aspectos.

Así, la primera partición triádica del signo permite identificar los Correlatos. Estos pueden caracterizarse como categorías materiales u operativas y aluden a los modos de manifestarse o de ser que tiene el signo. Si consideramos el signo Arquitectura (Tabla 2), los Correlatos son: *Diseño*, *Construcción* y *Habitabilidad*.

La siguiente partición del signo consiste en la ampliación triádica de cada uno de los aspectos identificados en los Correlatos. De acuerdo con la recursividad de las categorías, esto supone la identificación de una Primeridad, Segundidad y Terceridad para cada uno de ellos (*CP* 2.243). A diferencia de los Correlatos, las *Tricotomías* (Tabla 3) pueden caracterizarse como formales, teóricas o conceptuales.

La *primera tricotomía* alude a la relación del signo consigo mismo, es decir, a la pura posibilidad del signo antes de actualizarse en alguna clase de manifestación en la segunda tricotomía. Esta tricotomía reúne todas las primeridades de los tres correlatos. En el caso de la Arquitectura se trata de todos los conocimientos: saberes teóricos y tecnológicos, relativos a la práctica del Diseño, de la Construcción y de la Habitabilidad. La primera tricotomía describe un *pasado* de posibilidades —datos y saberes— actualizables en el presente de la segunda tricotomía.

La *segunda tricotomía* alude a la relación del signo con su objeto, es decir, a las tres efectivas manifestaciones existenciales —tres *presentes* secuenciales— de las diferentes prácticas sociales, en nuestro caso: primero diseñar, luego construir y finalmente habitar.

La *tercera tricotomía* alude a la relación del signo con su interpretante, es decir, a la valoración estratégica —sociocultural, política— de las manifestaciones existenciales presentes en la segunda tricotomía. En el caso de la Arquitectura, reúne todos los criterios teórico-estéticos, económico-productivos y político-estratégicos.

6. A modo de conclusión

Todos sabemos que *la realidad* del mundo externo —y la realidad de la Arquitectura también— pertenece a *lo imposible* de ser explicado totalmente mediante los signos de cualquier lenguaje: "lo real, es lo imposible" (Lacan 1969-70 [1992]: 186). A pesar de ello, el *Nonágono Semiótico* —como herramienta operativa—, habilita una verificación sistemática y eficaz sobre la discursividad verbal o gráfica disponible, ya que, sostiene también Lacan "Es el [...] *significante* el que da acceso a lo real" (Lacan 1966: 388; énfasis nuestro) y el Nonágono Semiótico, en tanto esquema o diagrama, es un significante gráfico. Un significante gráfico —un Objeto— que, como hecho concreto "insiste en estar aquí independientemente de cualquier razón" (*CP* 1.434; 1896) y que como tal, también nos mira. "Lo que se comunica desde el Objeto a través del Signo al Interpretante es una *Forma*[9]" (*EP* 2: 544, n22; 1906; énfasis nuestro) propone Peirce casi cien años antes que Horst Bredekamp (2010) cuando sostiene que *las imágenes nos miran*.[10]

En definitiva, argumenta Peirce: "Todo razonamiento necesario y válido es, de hecho, *diagramático*" (*CP* 1.54, 1896) y "El geómetra dibuja un diagrama […] y mediante la observación de ese diagrama es capaz de *sintetizar* y mostrar *relaciones* entre elementos que antes parecían no tener ninguna conexión necesaria. […] La intuición es la consideración de lo abstracto de manera concreta, por la hipostatización realista de las relaciones; éste es el único método de pensamiento valioso" (*CP* 1.383, 1890; énfasis nuestro). Sin embargo —algunos años después— aclara: "de ninguna manera se sigue que la conclusión sea ciertamente verdadera" (*CP* 2.778, 1902).

Entendido así, que el problema de la realidad no se resuelve ni siquiera con una explicación que surja de la sumatoria de todos los lenguajes del universo: "Es cierto que ningún lenguaje (que yo sepa) tiene una forma particular de expresión que demuestre que se la realidad del mundo puede ser *dicha*" (*CP* 2.337; 1902, énfasis nuestro). En definitiva, lo que el *Nonágono Semiótico* aporta es solamente un granito de arena más en el desierto de la realidad.

[9] Entiendo que, en este caso, puede considerarse 'Forma' como 'lo icónico' del Objeto.

[10] "*Immagini che ci guardano*" es además el título de la traducción italiana del libro de Bredekamp (Milán: Rafaello Cortina, 2015). Sobre este tema puede verse también Acebal, Bohorquez Nates, Guerri, Voto, 2004.

"Eso que se comunica es un poder". Relaciones y articulaciones entre el Nonágono Semiótico y la noción de "práctica" de Louis Althusser

Martín Acebal
(UNTREF-UNL)
martinacebal@gmail.com

1. No salir indemne

Una de las potencialidades que ofrece el *Nonágono Semiótico* es la de brindarnos un instrumento para volver a los textos de muchos autores que estuvieron en nuestra formación. Este retorno es, sin dudas, un retorno dialéctico. Por una parte, significa regresar a esos textos de diferentes disciplinas para reconocer aquellas relaciones y ausencias que el pensamiento peirceano logra exhibir. Por otra, significa interpelar el propio texto peirceano a partir de las particulares de una disciplina, de un problema particular, de un acontecimiento concreto. En esta interpelación, en esta confrontación —no exenta de tensiones— ni el texto disciplinar ni el texto peirceano salen indemnes. Ambos son transformados por la interacción que propone el analista. Los textos posteriores o anteriores a las obras de Peirce pueden ser leídos para reconocer cómo se tratan en ellos los aspectos relativos a la *Primeridad*, la *Segundidad* y la *Terceridad*. Pero también el texto de Peirce es alcanzado, y sus formulaciones más generales y abstractas adquieren ahora un cuerpo particular, aunque sea un cuerpo transitorio, el que le brinda el texto particular de una disciplina como el Psicoanálisis, la Retórica, la Sociología.

El Nonágono Semiótico, en tanto *ícono diagramático* que permite desarrollar en el plano las relaciones lógico-semióticas de las nociones peirceanas, exacerba este aspecto, lo potencia. En efecto, al reclamar para sí un objetivo práctico, operativo, no aspira a reafirmar un Órganon, un conjunto sólido y coherente de nociones peirceanas, sino a dotar a estas nociones de una permeabilidad suficiente para poder diseminarse en las más variadas problemáticas y disciplinas. Esta permeabilidad logra mostrar, hacer-ver (Ledesma 1997) aquellas relaciones y vacíos que la tradición, la misma disciplina ha negado u obturado. Peirce y su organización en el Nonágono Semiótico transforman nuestra lectura de autores y textos clásicos de las ciencias humanas y sociales; pero esas lecturas también transforman nuestro modo de entender a Peirce y al Nonágono Semiótico. Esto es lo que buscaremos mostrar en el presente desarrollo, el modo en que una revisión de algunos planteos de Louis Althusser colaboran no sólo a comprender las relaciones internas entre las categorías de este autor, sino también los modos de entender la dimensión material del sentido que es sugerida en los planteos peirceanos.

2. La noción de práctica en L. Althusser

En su obra *Pour Marx*, Louis Althusser define a la práctica de la siguiente manera:

> "Por *práctica* en general entendemos todo proceso de *transformación* de una materia prima dada determinada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios (de "producción") determinados. En toda práctica así concebida el momento (o el elemento) determinante del proceso no es la materia prima ni el producto, sino la práctica en sentido estricto: el momento mismo del trabajo de transformación, que pone en acción, dentro de una estructura específica, hombres, medios y un método técnico de utilización de los medios." (Althusser 1965 [1971]: 136; cursivas en el original)

Entender a un determinado objeto de análisis como "práctica" implica, negativamente, rechazar cualquier abordaje inmanente, cualquier abordaje que atienda puramente a las relaciones internas de ese objeto. Entender a un determinado objeto de análisis como "práctica" implica,

afirmativamente, la necesidad de poner en relación a este objeto, devenido en "producto", con sus "medios de producción" y sus "materias primas". Sin embargo, este último paso puede sugerir una relación puramente mecanicista entre las condiciones y el producto, en suma, a naturalizar el vínculo entre estos elementos.

Este es el mismo planteo que Roland Barthes le hace –y se hace– irónicamente, en su obra *S/Z*, a quienes llevaron adelante el análisis estructural del relato:

> Se dice que a fuerza de ascesis algunos budistas alcanzaban a ver un paisaje completo en un haba. Es lo que hubiesen deseado los primeros analistas del relato: ver todos los relatos del mundo (tantos como hay y ha habido) en una sola estructura: vamos a extraer de cada cuento un modelo, pensaban, y luego con todos esos modelos haremos una gran estructura narrativa que revertiremos (para su verificación) en cualquier relato: tarea agotadora ("Ciencia con paciencia. El suplicio es seguro") y finalmente indeseable, pues en ella el texto pierde su diferencia. (Barthes 1970 [2004]: 1)

Para el análisis estructural, el texto apenas actualiza las grandes estructuras narrativas, y su estudio deviene, de este modo, en meras verificaciones de esas grandes estructuras. Para despejar estas relaciones lineales, Althusser habla de una "transformación": las "materias primas" y el "producto" ingresan en un proceso de "transformación". Esto significa que, en una práctica, ninguno de estos elementos puede sustraerse de esta relación ni tampoco puede estudiarse de un modo independiente. Como menciona Emilio De Ípola (2007: 184): "entre la teoría paradigmática y la forma sintagmática del texto-manifiesto, hay sólo el vacío de una distancia conquistada". Por lo que corresponde preguntarse cómo es que se produce esta transformación, qué es lo que orienta esta puesta en relación de determinadas materias primas con determinado producto. O, en los términos de De Ípola, qué guía la conquista de ese vacío entre las posibilidades teóricas y la manifestación concreta.

Esta pregunta se resuelve en Peirce a partir de la figura del *Interpretante* y de la relación triádica genuina que postula la semiosis:

> Un signo o representamen es un Primero que está en una relación triádica genuina tal con un Segundo, llamado su Objeto, que es capaz de hacer que un Tercero, llamado su Interpretante, asuma la misma relación triádica con su Objeto que aquella en la que está él mismo respecto al mismo Objeto. La relación triádica es genuina, esto es, sus tres miembros están vinculados por ella de una forma que no consiste en ningún complejo de relaciones diádicas. Esa es la razón por la que el Interpretante, o Tercero, no puede estar en una mera relación diádica con el Objeto, sino que debe estar con él en la misma relación que aquella en la que está el Representamen mismo. (*CP* 2.274, 1902)

La noción de Interpretante opera como el tercer elemento que logra completar el proceso de transformación althusseriano. Las "materias primas" —en tanto Primeridad— mantienen una relación con el "producto" —Segundidad— por la intervención de un cierto valor, de una necesidad, de un argumento —Terceridad— que permite establecer esas relaciones y dar lugar a la "transformación". Es la Terceridad la que establece este vínculo y la que hace *visibles* y *operantes* a las materias primas en el mismo producto.

De esta manera, los componentes de la práctica althusseriana pueden ser pensados a partir de las tres relaciones en las cuales pueden inscribirse los signos según Peirce (*CP* 2.243, 1897): *el signo en relación consigo mismo* —Primera Tricotomía—, *el signo en relación con su objeto* —Segunda Tricotomía—, *el signo en relación con su interpretante* —Tercera Tricotomía— (Tabla 1).

Como es sabido, en Althusser la noción "práctica" se diversifica en las diferentes instancias que este autor considera operantes en una determinada formación social, tales son la instancia teórica o ideológica, la instancia económica y la instancia política. De este modo, podríamos decir, parafraseando a Alain Badiou (1970), que no existe la práctica, sino que lo que existe son prácticas diferenciadas en cada una de las instancias que constituyen una formación social. Esta ampliación y complejización implica dejar de pensar la "práctica" a secas, para comenzar a considerarla como

una "práctica social", es decir, como una unidad compleja que opera en las instancias *teórica*, *material* –o *económica*– y *política* y que puede ser desagregada en una *práctica teórica*, una *práctica material/económica* y una *práctica política*.

Tabla 1: La tabla presenta una reorganización de las partes de la definición de "práctica" de Althusser según las Tricotomías peirceanas.

la "práctica" en tanto *signo* está		
en relación consigo mismo [1ra. Tricotomía] Posibilidad / Forma *una materia prima*	*en relación con su objeto* [2da. Tricotomía] Actualización / Existencia *un producto determinado*	*en relación con su interpretante* [3ra. Tricotomía] Necesidad-Hábito / Valor [según] *un criterio de transformación*

Cada una de estas prácticas posee su especificidad en términos de las materias primas, los productos y los criterios que involucra. Pero todas ellas comparten un mismo proceso de "transformación" y se integran, a su vez, en la totalidad de la práctica social. De acuerdo con esto, el estudio de las prácticas despliega, en principio, tres orientaciones: a) aquella destinada a identificar y caracterizar cada una de las prácticas (teórica, material y política); b) aquella que busca señalar la *eficacia específica de cada práctica* —teórica, material, política—; y c) aquella orientada a mostrar y explicar el rol y el modo de articulación de cada práctica en la unidad compleja de la práctica social.

3. Los recorridos posibles: la disposición de la práctica en el diagrama

En esta presentación no ahondaremos tanto en estas diversificaciones —ya desarrolladas en Guerri *et al*. (2016: 43-53)—, sino en el modo en que las mismas nos sugieren un modo de volver a las tricotomías peirceanas para disponerlas en el plano y plantear nuevas relaciones entre ellas.

Tabla 2: Nonágono Semiótico donde se combinan las nociones peirceanas y la terminología de L. Althusser.

	Primera Tricotomía **[Forma]** *en relación consigo mismo* "materias primas"	Segunda Tricotomía **[Existencia]** *en relación con su objeto* "productos	Tercera Tricotomía **[Valor]** *en relación con su interpretante* "criterios de transformación"
Primer correlato **[Forma]** Práctica teórica	**FF** *cualisigno*	**EF** *ícono*	**VF** *rhema*
Segundo correlato **[Existencia]** Práctica económica	**FE** *sinsigno*	**EE** *índice*	**VE** *dicisigno*
Tercer correlato **[Valor]** Práctica política	**FV** *legisigno*	**EV** *símbolo*	**VV** *argumento*

El Nonágono Semiótico nos permite mostrar una organización diagramática de los nueve términos peirceanos —*cualisigno*, *sinsigno*, *legisigno*, etcétera— (Tabla 2). Como se ha mencionado en presentaciones anteriores, esto colabora a exhibir relaciones que la linealidad del

texto tiende a dificultar y, en algunos casos, obturar. En relación a los subsignos, o los signos integrantes de las tres tricotomías, esto se acentúa por la preferencia que encontramos en el texto de Peirce por organizarlos por sus tricotomías, es decir, por el recorrido vertical de cada uno de estos términos. Sin embargo, al considerar cada uno de los correlatos a partir de la noción de "práctica" nos vemos invitados a pensar de qué modo se da el proceso de transformación que involucra a los subsignos de manera horizontal. Esto es, la práctica que involucra el proceso de transformación del *cualisigno*, el *ícono* y el *rhema*; el del *sinsigno*, el *índice* y el *dicisigno*; el del *legisigno*, el *símbolo* y el *argumento*.

En esta propuesta, las definiciones dadas por Peirce para cada uno de estos nueve términos son releídas para considerarlas no de un modo atomista y sustancial, sino desde un punto relacional, y más particularmente por los vínculos que establece con los otros subsignos que conforman el correlato. En última instancia, lo que buscamos comprender, a través de la noción de práctica, *es el proceso semiótico específico que se establece en cada uno de los correlatos*. En otro trabajo (Acebal y Maidana 2009) hemos desarrollado el modo en que la noción de *topos* en la Teoría de la Argumentación en la Lengua (TAL) permite pensar las relaciones del tercer correlato dentro de un discurso argumentativo. Como mostramos en aquella ocasión, un determinado objetivo o propósito persuasivo —*argumento*— convocaba un determinado *topos*[1] o principio argumentativo —*legisigno*— para generar un encadenamiento argumentativo particular en el intérprete y conducirlo hacia una cierta conclusión —*símbolo*— acerca de un determinado fenómeno o acontecimiento. La estrategia *argumental* del discurso adecua el "principio ideológico", el *legisigno*, al destinatario del discurso argumentativo; esto es, considera cuál es la premisa más aceptada por los destinatarios a quienes se busca convencer.

Este proceso constituye un modo de entender la práctica política, en particular una cierta *práctica política persuasiva*. Pero ninguno de estos elementos hace sentido si no es puesto en relación con los otros dos restantes. El *topos*, en tanto principio argumentativo, sólo es eficaz en la medida en que logre vincularse con un acontecimiento particular y así habilitar una determinada conclusión. Sin el reconocimiento de este vínculo, el *topos*, el *lugar común*, suele ser considerado como una trivialidad inofensiva e impertinente. De la misma manera, si la conclusión –símbolo–no logra relacionarse con un cierto *topos*, puede ser considerada como completamente infundada e ilegítima. Es el *topos*, entonces, el que la valida, el que opera de garante de esa conclusión.

4. "Eso que se comunica es un poder"

El ejemplo del uso de los *topoi* o lugares comunes en la argumentación es adecuado para terminar de entender de qué modo la eficacia del proceso específico de cada uno de los correlatos reside, en gran medida, en la fuerza y el poder que le brindan aquellos subsignos que se reúnen en la primera tricotomía. Esta noción de "poder" es desarrollada por Peirce en sus manuscritos:

Eso que se comunica desde el Objeto a través del Signo a un Interpretante es una Forma; esto es, no es nada como un existente, sino que es un poder, es el hecho que algo podría suceder bajo ciertas condiciones. Esta Forma está realmente encarnada en el objeto, esto significa que la relación condicional que constituye la forma es la verdadera forma tal como se da en el objeto. (MS 793: 1-3; Houser y Kloesel, 1992-1998; hemos seguido en parte la traducción de Sara Barrena)

El principio argumentativo, la premisa, el "acuerdo" –en los términos de Perelman y Olbrechts-Tyteca (1958 [1989])– es lo que le da a un discurso su poder persuasivo. Pero este principio argumentativo sólo es eficaz en la medida en que puede "encarnarse" en el acontecimiento particular sobre el cual se construye el discurso persuasivo, para generar, de este modo, una determinada conclusión o efecto persuasivo.

Pero acaso lo más interesante es poder pensar en el modo en que estas relaciones se establecen en los demás correlatos. Umberto Eco (1968 [2013]) ha desarrollado gran parte de estos

[1]Esto es, "principios ideológicos, compartidos por una comunidad lingüística más o menos extensa, y que (…) sirven para la construcción arbitraria de representaciones ideológicas" (Anscombre 1995: 301).

planteos en el estudio del rol de los códigos de reconocimiento —en tanto *rhema*— dentro de la práctica icónica. En ese planteo, la eficacia de estos códigos reside en la capacidad para convocar ciertos rasgos formales —*cualisignos*— y proyectarlos, encarnarlos, sobre una determinada representación —*ícono*—. La eficacia del ícono reside en su capacidad para encarnar esos rasgos que Eco llama "pertinentes". Reconocer esos rasgos encarnados en el ícono es dotar a ese proceso semiótico de su eficacia representacional. En este sentido, lo que hace el interpretante es visibilizar ciertos aspectos de ese ícono, aquellos que colaboran a mostrar ciertas relaciones, semejanzas, etc.

Otro tanto podría decirse de los subsignos que se relacionan en el segundo correlato —*sinsigno*, *índice* y *dicisigno*—. El interpretante, el *dicisigno*, construye su eficacia específica al dotar al *índice* de las cualidades —*sinsigno*— necesarias para establecer las "relaciones de contigüidad" con el objeto. En este sentido, del mismo modo en que cada *rhema* —o cada estética— postula una particular "relación formal" con su objeto; y cada *argumento* o estrategia argumental postula una particular "relación convencionalizada" con su objeto; el *dicisigno* postula a qué aspectos materiales del objeto será sensible el índice. La veleta, para volver al ejemplo paradigmático, deviene en índice porque un determinado *dicisigno* la reconoce como sensible al movimiento y la dirección del viento. El poder del índice reside en que reconocemos en él sus cualidades materiales para poder establecer relaciones de contigüidad con ciertos aspectos del objeto.

De la misma manera, una estrategia curatorial, que decide disponer de una determinada manera las obras en una sala de exposiciones, tiene, entre sus eficacias, la de convertir a cada una de esas obras –o conjuntos de obras–, en índices que mantienen relaciones de contigüidad con el resto de las obras y quizás también con el espacio y los visitantes. La estrategia curatorial nos propone reconocer en las obras ciertos rasgos materiales –el tamaño, quizás, su volumen, etcétera–, que devienen, entonces, en *sinsignos* encarnados en estas obras. Lo que hace el *dicisigno* es, entonces, dotar a los signos de ciertas sensibilidades para relacionarse, pero también para operar sobre el objeto. Así, el análisis de la práctica material, económica, indicial, demanda reconocer *cuál es el poder con el que estamos dotando a los signos para relacionarse y operar materialmente con su objeto.*

5. Conclusión

Lo que hemos intentado desarrollar en este texto es el modo en que dos operaciones diferentes sobre la propuesta peirceana logran desplegar nuevas relaciones entre sus nociones. La primera operación es la de índole gráfica que plantea el Nonágono Semiótico. En esta se sugiere que la disposición en el plano —en el diagrama— de las tres tricotomías propone otros tipos de agrupamientos y relaciones, más allá de las postuladas por el texto de Peirce. La segunda operación es de índole conceptual y es la que surge de pensar la lectura horizontal del diagrama y de los términos peirceanos a partir de la noción de "práctica", en tanto transformación. En esta operación, los correlatos devienen un proceso irreductible a cada uno de sus elementos, lo que logra despejar cualquier aproximación atomista y sustancialista de los términos de las tricotomías. El *sinsigno* es, en verdad, el resultado de un *proceso de singulización* de cualidades materiales que realiza el *dicisigno* sobre el signo, para que, de este modo, devenga en un *índice*, es decir, para que sea capaz de relacionarse materialmente con su objeto. La singularización selecciona aquellas materias primas que necesitan reconocerse en el signo para dotarlo de su "poder", de su efectiva –pero también parcial– eficacia para vincularse con el acontecimiento y también transformarlo.

Bibliografía unificada del panel

Acebal, M., Bohórquez Nates, M., Guerri, C., Voto, C. (2014), "La manumisión de las imagines" en *LEXIA* 17-18, noviembre 2014, 71-90. Turín, Aracne, Università di Torino. https://www.academia.edu/10284308/La_Manumisi%C3%B3n_de_las_im%C3%A1genes

Acebal, M., Maidana, N. (2009), "El topos: forma y contexto de los discursos", ponencia presentada en el Congreso de la Sociedad de Estudios Morfológicos de la Argentina (SEMA), realizado en la ciudad de Tucumán, Argentina (inédito).

Anscombre, Jean-Claude (1995), "Semántica y Léxico: topoi, estereotipos, y frases genéricas", *Revista Española de Lingüística*, 25, 2, 297-310.

Althusser, Louis (1965), *Pour Marx*. París, La Découverte, 1973. En castellano: "Sobre la dialéctica materialista", *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

Badiou, Alain (1970), "El (re) comienzo del materialismo dialéctico", *Lectura de Althusser* de Saúl Karz (comp.), Buenos Aires, Galerna.

Barthes, Roland (1970), *S/Z.* Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

Bellucci, F. y Paolucci, C. (Compl.) (2015), "Peirceana Three. Sull'iconismo/On iconism", *VERSUS-Quaderni di studi semiotici* 120, Milán, Bompiani.

Benveniste, Emil (1974), *Problemas de lingüística general. I y II*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1999.

Bredekamp, Horst (2010), *Theorie des Bildakts*, Berlín, Suhrkamp.

Calabrese, Omar (1985), *Il linguaggio dell'arte*, Milán, Bompiani.

Chomsky, Noam (1965), *Aspects of the theory of syntax*, Cambridge, MIT Press.

De Ípola, Emilio (2007), *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Eco, Umberto (1968), *La estructura ausente*, Buenos Aires, Debolsillo, 2013.

Eco, Umberto (1975), *Trattato di semiotica generale*, Milán, Bompiani.

Eco, Umberto (1997), *Kant e l'ornitorinco*, Milán, Bompiani.

Goodman, Nelson (1968), *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*, Indiana, Hackett.

Greimas, Algirdas J. (1980), *Introducción al libro de Courtés: Semiótica Narrativa y Discursiva*, Barcelona, Hachette.

Greimas, Algirdas J. (1990), *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos.

Grupo μ (1992), *Para una retórica de la imagen*, Madrid, Cátedra.

Guerri, Claudio (1988a) “Semiotic characteristics of the architectural design based on the model by Charles S. Peirce”, *Semiotic Theory and Practice, Proceedings of the III Congress of the IASS-AIS. Palermo 1984*, M. Herzfeld and L. Melazzo (eds.), Berlín, Mouton de Gruyter, 347-356.

Guerri, Claudio (1988b), “Architectural design, and space semiotic in Argentina”, *The Semiotic Web 1987,* T. A. Sebeok and J. Umiker-Sebeok (eds.), Berlín, Mouton de Gruyter, 389-419.

Guerri, Claudio (2000), “Gebaute Zeichen: Die Semiotik der Architektur”, *Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspectiven des semiotischen Pragmatismus von Charles S. Peirce,* Uwe Wirth (ed.), Frankfurt, Suhrkamp, 375-389.

Guerri, Claudio (2001), “Lenguajes, Diseño y Arquitectura”, *CUADERNOS* 17, UNJ, San Salvador de Jujuy, 211-250.

Guerri, Claudio (2003), “El nonágono semiótico: un ícono diagramático y tres niveles de iconicidad”, *DESIGNIS* 4, Buenos Aires, Gedisa, 157-174.

Guerri, Claudio (2012), *Lenguaje gráfico TDE. Más allá de la perspectiva*, Buenos Aires, EUDEBA.

Guerri, Claudio et al. (2014), *Nonágono Semiótico. Un modelo operativo para la investigación cualitativa*, Buenos Aires, EUDEBA-Ed. UNL, 2ª ed., 2016.

Hjelmslev, Louis (1971), *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos.

Lacan, Jacques (1972-73), *Encore-Aún. El Seminario XX*, Buenos Aires, Paidós, 1981.

Ledesma, María del Valle (1997), “Diseño Gráfico, ¿un orden necesario?”, *Diseño y comunicación. Teorías y enfoques críticos*, L. Arfuch, N. Chaves, M. Ledesma (eds.), Buenos Aires, Paidós, 1999.

Magariños de Morentin, Juan A. (1984), *El mensaje publicitario*, Buenos Aires, Hachette y 2ª. ed. Edicial, 1991.

Magariños de Morentin, Juan A. (2008), *La semiótica de los bordes*, Córdoba (Arg.), Comunicarte.

Maldonado, Tomás (1974), *Avanguardia e razionalità: articoli, saggi, pamphlets 1946-1974*, Torino, Einaudi.

Peirce, Charles S. (1931-1958), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, C. Hartshorne, P. Weiss (eds.), vols. 1-6 y A. W. Burks (ed.), vols. 7-8. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Peirce, Charles S. (1998), *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, Houser, N., Kloesel, C. (eds.), vols. 1-2, Bloomington, Indiana University Press.

Perelman, C., Olbrecht-Tyteca, L. (1958), *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*, Madrid, Gredos, 1989.

Piaget, J., R. García (1982), *Psicogénesis e historia de la ciencia*, México, Siglo XXI.

Samaja, Juan (1993), *Epistemología y Metodología*, Buenos Aires, EUDEBA.

Samaja, Juan (2006), *Semiótica de la Ciencia*, Inédito.

Samaja, Juan (2008), "Las categorías en Peirce. Lectura del artículo 'De una nueva lista de categorías', Introducción y Comentarios", *ANTINOMICIDADES*, 0, 25-72.

Stjernfeld, Frederic (2007), *Diagrammatology: An Investigation on the Borderlines of Phenomenology, Ontology, and Semiotics*, Dordrecht, Springer.

Verón, Eliseo (1983), *La Semiosis Social. Fragmentos de una Teoría de la Discursividad*, Barcelona, Gedisa.

Vitruvio Polion, Marco (29-23 a.C.), *Dieci libri dell'architectura*. Trad. de Mons. Daniele Barbaro. Siena, de'Francheschi, 1567.

Voto, Cristina (2016), *Cartografía del Diseño Audiovisual. Mapas para atravesar un territorio de intersecciones*. Tesis Doctoral Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la Universidad de Buenos Aires, inédito.