SEM/

TEMAS DE CÁTEDRA
ESTUDIOS SEMIÓTICOS

CHARLES SANDERS PEIRCE

DANIEL GASTALDELLO

UNIVERSIDAD
NACIONAL DEL LITORAL

Charles Sanders Peirce

Estudios semióticos

Daniel Gastaldello

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL

Rector **Enrique Mammarella**
Director de Planeamiento y Gestión Académica **Daniel Comba**
Directora Ediciones UNL **Ivana Tosti**

. . . . . .

Gastaldello, Daniel
Estudios semióticos : Charles Sanders Peirce / Daniel Gastaldello. - 1a ed . - Santa Fe : Ediciones UNL, 2020.
Libro digital, PDF - (Cátedra. temas de cátedra)

Archivo Digital: online
ISBN 978-987-749-187-6

1. Semiótica. I. Título.
CDD 401

. . . . . .

© Daniel Gastaldello, 2020.

© ediciones UNL, 2020

Coordinación editorial
María Alejandra Sedrán
Coordinación diseño
Alina Hill
Producción general
Ediciones UNL

—
editorial@unl.edu.ar
www.unl.edu.ar/editorial

. . . . . .

CC BY NC ND

hdl.handle.net/11185/5527

Índice

Presentación 6

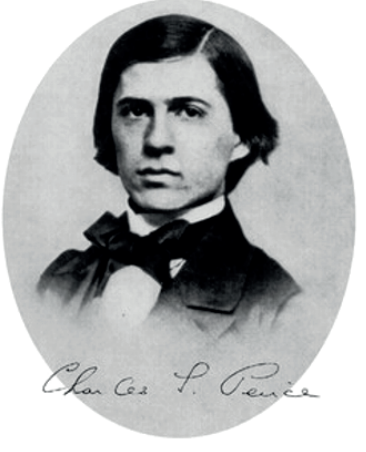
Capítulo I. Papeles salvajes 8
Notas dispersas 9
Tres precisiones sobre el modelo 13
El proyecto de la ciencia Semiótica 17

Capítulo II. Conjeturas sobre el conocimiento 20
El origen de las ideas 21
Las formas que adquiere el pensamiento 29
Apuntes sobre el Pragmatismo 32

Capítulo III. La teoría del signo 36
La Semiótica entre las ciencias 37
La Teoría cosmogónica 41
Signo y semiosis 46
La expansión del signo: la tipología intermedia 53

Capítulo IV: Fotogramas de una semiosis 56
El signo en sí mismo 60
La relación del signo con su objeto 64
El interpretante 72

Epílogo: signos diseminándose 80
Notas 83
Bibliografía 84



Charles Sanders Peirce
Orla de graduación de Harvard (1859)

Presentación

Randall Dipert dijo en *Peirce's Cosmology* (1979) que cada libro de Peirce debería quizá llevar esta advertencia: «Que no entre aquí nadie que no sepa de lógica, matemáticas e historia de la ciencia» (Dipert, 1979:134). La experiencia con estudiantes de Semiótica muestra que algo de esta idea amenazante es actualizada por quienes leen los textos de Peirce por primera vez e intentan comprenderlo inmediatamente. Lo que sugestiona al lector puede ser precisamente el despliegue que hace el autor de saberes provenientes de diferentes áreas del conocimiento y en especial la peculiar comodidad con la que recorre campos disciplinares tan disímiles, como si se tratara de un espacio familiar. Por otra parte, quien se encuentra con sus textos de manera recurrente puede acercar una perspectiva más alentadora, y decir que esta libertad que ostenta Peirce evoca más bien al gesto del filósofo clásico, que entendía al conocimiento como una obra que espera ser visitada, como la expresión de la inteligencia humana a la que todos estamos invitados. Peirce recorrió los textos de los pensadores que hacían sus aportes en diversas ramas de la ciencia, desde los filósofos griegos hasta los matemáticos de su época. Conocía las principales hipótesis que se generaban en distintas áreas del saber y comprendía que el conocimiento no es estático, que se transforma con el tiempo, que es relativo al punto de vista desde donde se observe, independientemente de qué fracción del mundo se ocupe. Y sobre esa convicción fue edificando su propuesta, como un arquitecto que recurre a diferentes materiales y técnicas, para organizar lo conocido y dejarnos algo nuevo. Es por esto que no necesariamente debemos saber sobre lógica, matemáticas e historia de la ciencia para comprender su obra, pero sí tener presente que cada pieza de su

sistema encuentra sus argumentos en saberes provenientes de formaciones disciplinares complejas.

En varios pasajes de su obra, Peirce hace alusión a las ideas de pensadores medievales, pero a quien siguió con mayor recurrencia fue a Guillermo de Ockham (1280:1288–1349). A este autor se le debe la inclusión del «Principio de parsimonia» en el trabajo de la investigación científica. La frase «Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem» («Las entidades [explicativas] no deben multiplicarse más allá de lo necesario»), conocida como la «Navaja de Ockham», establece que ante dos teorías que expliquen el mismo fenómeno, probablemente será acertada aquella que lo haga con menos variables causales, mayor sencillez y economía explicativa.[1] Sobre la base de este principio, se puede decir entonces que los aportes de Peirce se distinguen por su simpleza y su economía para explicar fenómenos complejos. Como el universo es enmarañado, esa sencillez se multiplicará luego en formulaciones más arduas, pero sin perder de vista sus postulados básicos y sus axiomas sencillos. Por esto, lo que siempre se recomienda para leer los textos de Peirce es recorrer primero su arquitectura teórica desde sus fundamentos para finalmente arribar a las categorías finales. Reparar en su filosofía antes que en una aplicación inmediata.

Este texto es, en definitiva, uno de muchos abordajes posibles. Representa una propuesta de acercamiento a partir de lo que Peirce dijo sobre el conocimiento, el signo y la semiosis, y de alguna manera relatan, en su forma, un itinerario personal de recorrido a lo largo de varias lecturas y relecturas, de interrogantes y deslumbramientos.

Capítulo I
Papeles salvajes

Sabemos que las biografías de los intelectuales no necesariamente aportan un dato valioso para comprender su productividad. El relato de las vidas privadas de los autores generalmente no cuenta los procesos mentales más íntimos, el momento en el que descubren o inventan algo que conoceremos muchos años o siglo después. Y si lo narran, no siempre esa información llega a ser significativa para reflexionar sobre el pensamiento en sí mismo. En todo caso podemos entender el proceso en sentido inverso, adjudicando una idea a un evento previamente conocido, lo cual tampoco es una garantía de haber comprendido una teoría. En el caso de Peirce, tal vez se pueda conferir su ingenio a sus lecturas, y éstas a su contexto familiar y luego a su entorno académico, lo cual no deja de ser una explicación entre muchas otras, igualmente posibles. De todos modos es útil conocer algunos datos de su contexto antes de ingresar a su propuesta teórica, en este caso para situar sus lecturas y desandar sus ideas con mayor claridad.

Notas dispersas

Charles S. Peirce nació en 1839 en Cambridge (Massachussets). Hijo de Benjamin Peirce, un prestigioso profesor de matemática y astronomía en el Harvard College y director del U.S. Coast Survey (Inspección costera y geodésica[2] de EE. UU.). La familia de Peirce convocaba a los principales referentes científicos y académicos de la época, por lo que puede decirse que el joven Peirce se crió entre intelectuales. Desde muy joven se formó en matemática, química, física, lógica, historia y filosofía. Se interesó especialmente en la historia de la ciencia y a los 11 años ya había escrito, sin ambiciones editoriales, un libro sobre historia de la química. Los autores que iluminaron su intelección del mundo son muchos para enumerarlos en esta instancia, pero podemos mencionar algunos filósofos medievales como Berengario de Tours, Anselmo d'Aosta, Roscelino, Pedro Abelardo, John de Salisbury, Duns Scoto y el ya mencionado Guillermo de Ockham, como sus principales referentes. En las ideas de Peirce también hay remisiones directas a las obras que se extienden a otros momentos en la historia del pensamiento, como a Aristóteles e Immanuel Kant. Del mismo modo, debe muchas de sus reflexiones a la filosofía de Platón, Baruch de Spinoza, Thomas Hobbes, George Berkeley, Gottfried Wilhelm von Leibniz, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Schelling, David Hume, Ferdinand Canning Scott Schiller y Auguste Comte. Lo que sabía sobre epistemología, matemática y lógica se lo debía a sus lecturas de los textos de Augustus De Morgan, George Boole, Arthur Cayler, James Joseph Sylvester, Ernst Schröder, Alfred Kempe, Felix Klein y Georg Cantor. Es esperable que su capacidad para articular todo este conocimiento intimide al lector, sin embargo, sus aportes son económicos, sistemáticos y coherentes, y a la vez se densifican a medida que se sumergen en la compleja arquitectura de la inteligencia humana.

Peirce culminó sus estudios a los 20 años en la Universidad de Harvard, y a los 24 se graduó con *summa cum laude* en Química en la Lawrence Scientific School de la

misma universidad. En la biografía *Charles Sanders Peirce. A Life* (1993) dice Joseph Brent que Pierce fue «un eterno dandi», además de un excéntrico, por los desaires que provocaba y que le trajeron no pocos problemas en su vida profesional y personal. Se desempeñó como profesor de lógica en la Universidad Johns Hopkins, pero pronto abandonó esa función por las tensiones que se generaban a su alrededor. En total, sólo enseñó durante cinco años en Hopkins y tres años en Harvard. Sólo William James y Josiah Royce (en ese momento director del Departamento de Filosofía de Harvard) mantuvieron su amistad con Peirce luego de su salida de estas instituciones. Esos dos amigos fueron los únicos que lo ayudaron en los difíciles años que luego se sucederían en su retiro en Milford (New York). Ya fuera del ámbito universitario, dedicó gran parte de su tiempo a desempeñar su función en la U.S. Coast Survey donde había trabajado su padre. Este cargo poco lo vinculó con su producción teórica, pero le permitió sobrevivir hasta su renuncia en 1891. Trabajó durante 30 años en investigaciones de Geodesia, de hecho su único libro publicado es sobre ese tema. Lo que conocemos de él son, como veremos, notas dispersas, conferencias y breves publicaciones que recorren múltiples problemas. No existe, hasta el momento, una única bibliografía ordenada de su producción intelectual, sino varias ediciones que plantean distintos itinerarios por su obra.

Pese a su difícil situación económica y académica, Peirce continuó dictando conferencias, publicando sus estudios esporádicamente en revistas especializadas, haciendo consultorías en una empresa de química y participando como miembro activo en asociaciones científicas, tanto de matemática y lógica como de astronomía e historia de la ciencia. En 1902 presentó una solicitud de beca a la Carnegie Institution que fue rechazada: quería dedicarse a la formulación definitiva de su teoría, lo que él llamó «la obra de su vida» y que llevaría el nombre de «Lógica». No tuvo éxito en su postulación y no consiguió la colaboración institucional para semejante empresa. Final-

mente, y sin empleo estable, se estableció en Milford (New York) donde, junto con su segunda esposa Juliette, atravesaron momentos de precariedad extrema. Los últimos 30 años fue recluyéndose progresivamente, mientras escribía sus ideas en papeles sueltos, en forma dispersa y asistemática, hasta su muerte en 1914. Cuando falleció, su esposa había quedado inmersa en una situación económica crítica, por lo que decidió vender las notas de su marido a la Universidad de Harvard. Sus amigos James y Royce compraron esas notas casi como un gesto simbólico de reconocimiento y afecto. Se trataba de 80 000 páginas de manuscritos que fueron tomados bajo su tutela, con el propósito de ser estudiados y organizados alguna vez. Cuando poco tiempo después se abocaron a esa tarea, se encontraron con una producción teórica deslumbrante, que incluso hoy, en pleno siglo XXI, sigue siendo revisada, reconstruida y traducida por especialistas de todo el mundo. Dos años después de la muerte de Peirce murió Josiah Royce, en 1916. Ante esto, la Universidad de Harvard designó a Charles Hartshorne y a Paul Weiss como los nuevos responsables de organizar y publicar los manuscritos. Entre 1931 y 1934 se publicaron seis volúmenes ordenados por temas, lo que hoy conocemos como los *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Cambridge, Massachussets, Harvard University Press). En 1958 Arthur W. Burks amplió la colección con dos volúmenes más: «Ciencia y filosofía» y «Recensiones, correspondencia y bibliografía». Con el tiempo se observó que la organización por temas no era del todo clara, dado que se elidían procesos lógicos de razonamiento y se omitían desarrollos que se dieron en diferentes momentos del pensamiento de Peirce. Fue así que la Universidad de Indiana creó el Peirce Edition Project, a cargo de M.H. Fisch y su equipo, que trabajó en la edición de los *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition* (Bloomington, Indiana University Press, 1982–2000), compilación que sigue el orden cronológico de la producción de Peirce y tiene planeado editar veinte volúmenes sobre las 80 000

páginas manuscritas. Hasta el momento se publicaron solamente seis de esos volúmenes, que datan de su producción entre 1857 y 1890. El Peirce Edition Project cuenta además con dos volúmenes que agrupan cincuenta textos, los cuales se consideran como los más importantes de la obra de Peirce: *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings* (Bloomington, Indiana University Press, 1992–1998). Actualmente los manuscritos se conservan en la Houghton Library de Harvard.

A lo largo de nuestro recorrido citaremos estas obras, mencionaremos los textos de Peirce que fueron compilados por las ediciones que referimos. Para ello, nos valdremos de la codificación estandarizada, con la que los estudiosos de este autor codifican los textos para citarlos:

Commens Dictionary of Peirce's Terms	*CDPT*
Collected Papers [volumen.parágrafo]	*CP* x.y
The Essential Peirce [volumen:página]	*EP* x:y
The New Elements of Mathematics [volumen:página]	*NEM* x:y
Letter to Lady Welby [n° carta]	*L* x
Writings of Charles S. Peirce [volumen:página]	*W* x:y

Como puede notarse por los esfuerzos editoriales que se desarrollaron alrededor de sus textos, finalmente Peirce pudo escribir «la obra de su vida», una obra tan compleja que permite trazar diferentes itinerarios para ser abordada. Esto nos habilita a pensar que la intelección que Peirce teoriza en sus manuscritos sobre el pensamiento humano, no nos será concedida sin esfuerzo, pero tampoco estamos solos en esta empresa, dada la proliferación de proyectos editoriales y estudios que se han hecho de su obra.

La historia de la inclusión de su teoría en el ámbito universitario ha seguido muy de cerca los proyectos y publicaciones que se desarrollaron a lo largo del siglo XX. Como toda teoría, está históricamente sujeta a la apropiación por parte de múltiples disciplinas científicas, a recorridos personales de especialistas que tradujeron los postulados de Peirce a sus áreas de saber. Incluso el estudio del modelo depende de determinadas políticas educativas que definen la configuración de planes de estudio determinados. Es por esto que la enseñanza y el aprendizaje de la teoría peirceana fueron sumando y reproduciendo modos de lectura que deberíamos revisar brevemente. Al respecto podríamos hacer algunas apreciaciones suplementarias sobre su circulación, a los fines de clarificar ciertos puntos de lectura que se han confundido a lo largo del tiempo.

Tres precisiones sobre el modelo

En su libro *La semiosis social* (1987), Eliseo Verón precisa tres aspectos vinculados con el sentido con el que se pudo haber abordado la teoría de Peirce. En primer lugar, nos da una clave para comprender una metodología, que se distancia de la tendencia aplicacionista del modelo al que varias disciplinas sometieron los aportes de Peirce. Verón reconoce en las ideas de este autor un modo de pensamiento, que en muchas propuestas de estudio se confundió con una «caja de herramientas» para ser empleada en cualquier momento y lugar. Es muy común que, ante una teoría, con sus categorías y métodos, el estudiante rápidamente intente «aplicar» ese saber a un objeto. Incluso a veces lo hace compelido por el afán del docente, que busca un aprendizaje significativo en esta actividad. Sin embargo la teoría de Peirce no avala ese ejercicio, sino por el contrario lo cuestiona, por sus efectos restrictivos para el logro de la libertad de pensamiento. Aplicar una teoría implica que ajustemos el objeto de estudio a ese modelo, identifiquemos sus propiedades y comprobemos que la teoría nos sirve. Puede ser en

ocasiones un ejercicio útil para familiarizarnos con el metalenguaje, es poco productivo. En primer lugar porque ya sabemos que la teoría funciona, y en segundo lugar, ese ejercicio no ofrece ningún aporte ni apertura a nuevos saberes. Aplicar una teoría puede tranquilizar al estudiante, pero no necesariamente le enseña algo nuevo, además de informarle (desde la mera comprobación) que el modelo está bien formulado. Peirce propone una organización de los signos que nos rodean, pero ese orden enseña otra cosa: cómo funcionan los signos y qué podemos descubrir detrás de ese funcionamiento. Dice Verón (1987):

> *El pensamiento de Peirce es un pensamiento analítico disfrazado de taxonomía. No se trata, pese a las apariencias, de ir a buscar instancias que correspondan a cada uno de los ‹tipos› de signos. Cada clase define no un ‹tipo›, sino un modo de funcionamiento. Todo sistema significante concreto (digamos, por ejemplo, el lenguaje), es una composición compleja de las tres dimensiones distinguidas por Peirce (en lo tocante a la cualidad, el hecho y la ley)* (111).

En los capítulos siguientes nos ocuparemos de esa taxonomía y abordaremos su constitución, pero no con la intención de clasificar objetos y comprobar su pertenencia a una clase, sino para comprender los modos de funcionamiento específicos del signo, esto es, una manera de operar y de generar ciertos efectos.

Seguidamente, Verón acerca una advertencia sobre el carácter filosófico (y no el carácter estrictamente comunicacional) de los instrumentos que aportó Peirce. Con el mismo afán de anclar la teoría al mundo que nos rodea, muchas veces intentamos «bajar» los modelos a casos concretos. Se trata también de un ejercicio recurrente donde le damos cuerpo a las categorías que se nos ofrecen. Sucede que en esa actividad, tendemos a simplificar el objeto de nuestro interés y lo transformamos

en algo menos complicado de lo que es, adaptándolo a lo poco que conocemos de él. Peirce habla, por ejemplo, de *interpretante*, categoría que fue confundida durante mucho tiempo (incluso hasta hoy) con la noción de *intérprete*: un sujeto antropomórfico dotado de psicología, inscripto en un proceso comunicativo, que comprende o no los mensajes que se le ofrecen. En realidad Peirce construyó un aparato lógico, un sistema donde casi cualquier entidad (humana o no humana) puede ser un interpretante, yendo mucho más allá del mero acto comunicativo. Un interpretante no es un sujeto, sino un esquema de pensamiento, un modo de razonar, una forma de organizar las ideas. Dice Verón al respecto:

> *Peirce preveía pues con claridad, poniéndola en su lugar, esta psicología ‹científica› (que hemos conocido bien después) que trata al sujeto fuera de la semiosis. La semiosis supone una relación entre tres sujetos. Este concepto de ‹sujeto› se aplica indiferentemente a los tres términos: hay que interpretar este término inglés de subject como soporte, y no como ‹sujeto› en el sentido psicológico de la palabra. El objeto, el signo [o representamen] y el interpretante no son otra cosa que los soportes del proceso semiótico. Dado que los tres términos son designados como soportes, ya no tenemos nada que ver con un modelo comunicacional. No es por azar que esta ‹relación ternaria› que es el fenómeno de ‹signo›, es calificada de ‹cosa› (a thing)* (104).

Finalmente Verón nos acerca una tercera y última precisión, esta vez vinculada con la manera de avanzar hacia las fronteras del conocimiento. Este camino supone abandonar algunas concepciones provenientes de los estudios de fenómenos sociales provenientes de la lingüística estructuralista, y concebir al sujeto, el mensaje, la situación comunicativa, el contexto social, los canales… como signos.

Hasta el momento hemos visto dos corrientes históricas: por un lado la de la herencia saussureana, dominada por un modelo binario del signo (modelo que tiene sin duda, una muy larga historia); y por el otro lado un pensamiento ternario sobre la significación, al que asocié los nombres de Peirce y Frege. La primera corriente es la del surgimiento de la lingüística como ciencia de la lengua; la segunda permaneció ajena al desarrollo de la lingüística, prolongándose bajo la forma, empirista, de una cierta semiótica anglosajona (...) el concepto de ‹discurso› abre la posibilidad de una reformulación conceptual, con una condición: hacer estallar el modelo binario del signo y tomar a su cargo lo que yo llamo ‹pensamiento ternario sobre la significación›, sepultado bajo cincuenta años de lingüística estructuralista (121–122).

Lo que aporta la semiótica de Peirce a una teoría de los discursos sociales es, por lo tanto, hacernos comprender que la actividad de lenguaje aparece, sin residuo, como del orden de la terceridad, a condición de abandonar la concepción ingenua del sujeto hablante (227).

Verón nos advierte, en síntesis, sobre tres aspectos a los que debemos atender a la hora de leer la obra de Peirce: que no se trata de un modelo para aplicar, donde todo debe ser ubicado y clausurado en una única entidad; que lo que conoceremos como semiosis es mucho más que un proceso comunicativo y que el concepto de signo peirceano ofrece nuevas herramientas conceptuales para comprender cómo *somos* en el lenguaje (no solamente cómo lo *usamos*). En las líneas que siguen, avanzaremos en la teoría de Peirce prestando atención a estas tres explicaciones que nos ofrece Verón.

El proyecto de la ciencia Semiótica

Peirce sienta las bases de una Semiótica en términos lógicos, disciplina que fue encontrando a lo largo del tiempo nuevos caminos para comprender ciertos fenómenos de nuestra vida social y cultural. No se instituye, desde el inicio, como una teoría de la comunicación ni como una taxonomía de las ideas, sino que se propone como una forma de comprender el mundo (una filosofía) y lo que las ciencias expresan sobre él (una epistemología). Actualmente la Semiótica define para sí nuevos trayectos, pero siempre recordando sus anclajes en el pensamiento metódico de Peirce. Un ejemplo de esto es lo que Juan Magariños de Morentín dice en su libro *La semiótica de los bordes. Apuntes de metodología semiótica* (2008)*:*

> *Entiendo por ‹Semiótica›, como disciplina, un conjunto de conceptos y operaciones destinados a explicar cómo y por qué un determinado fenómeno adquiere, en una determinada sociedad y en un determinado momento histórico de tal sociedad, una determinada significación y cuál es ésta, cómo se la comunica y cuáles son sus posibilidades de transformación* (22)*.*

Según esta idea bastante general de la disciplina, la Semiótica estudia y explica la *significación*. Por significación entendemos a los conceptos que abstrae una comunidad para pensar un fenómeno en un momento preciso de su historia. Actualmente la Semiótica se interesa por desarrollar conocimientos sobre por qué, ante algo que ocurre frente a nosotros, entendemos lo que entendemos, determinadas cosas y no otras tienen sentido para nosotros como sociedad; por qué ese sentido y no otro. Más allá del anclaje en lo social, es en definitiva una pregunta sobre la intelección, que tiene al modelo de Peirce como trasfondo. Parecería que este es el objeto de

estudio de la Psicología, la Sociología, la Antropología o las Ciencias de la Comunicación (por mencionar sólo algunas de las ramas del saber que se dedican a este tipo de problemas). Sin embargo la Semiótica tiene sus propios modelos y metodologías para abordar la significación, objeto que no observan las ciencias que mencionamos (que pasan por alto, dan por conocido o bien no les interesa). La significación es una construcción mental personal y a la vez social, ocurre en las mentes individuales y al mismo tiempo en las intelecciones grupales. La significación es entonces un proceso, no un objeto, y en eso somos deudores de la teoría peirceana. Para la Semiótica las ideas no están en nosotros, sino que nosotros estamos en las ideas y les damos un cuerpo. Podríamos decir, a grandes rasgos, que la Semiótica se preocupa por cómo las ideas nos usan y cómo nosotros las usamos a ellas, qué estrategias se emplean en esos procesos, dónde, cuándo y por qué, y qué incumbencia tiene lo social en todo esto. Muchas disciplinas que estudian fenómenos sociales se preguntan «¿por qué sucede tal cosa?». Lo que hace la Semiótica actualmente, derivada de los postulados de Peirce, es preguntarse «¿por qué pensamos que tal cosa sucede así?».

Aquellas notas dispersas, adquiridas casi por casualidad, dieron lugar a un modo de abstraer la realidad y de pensarla en otros términos. Peirce nos presenta no sólo algunos instrumentos, sino una forma de comprender el mundo con ellos, más allá de nuestra coyuntura y de las coordenadas en las que nos posicionamos para entender lo que nos rodea. Los fundamentos de su Semiótica se nos proponen a cambio de un afanoso trabajo intelectual de nuestra parte, mediados por una tarea adicional de descubrimiento. Es por esto que la lectura de la obra de Peirce demanda paciencia, pero nos deja a cambio una admirable perspectiva para empezar a ver el mundo con otros ojos.

Puede ser cierto que Peirce intimide al lector por sus menciones a otras ciencias, por la abstracción de sus conceptos, por la empresa acaso desmesurada que propone. Como dijo Clifford Geertz en *Los usos de la diversidad* (1999): «Para un estudioso difícilmente puede haber mejor ocupación que la de destruir un miedo» (95).

Capítulo II
Conjeturas sobre el conocimiento

Las primeras preocupaciones que impulsaron las reflexiones de Peirce tienen filiación con la ciencia Experimental, la Matemática y la Lógica. Peirce produce y expone sus ideas en esas áreas, y progresivamente se extiende hacia casi todos los ámbitos del conocimiento: física, cosmología, metafísica e incluso religión. Lo que en definitiva se lee como preocupación central en la obra de Peirce es resolver una cuestión fundamental: qué es el conocimiento. En sus consideraciones iniciales, el signo se presenta como un instrumento prolífico para dilucidar las preguntas de la época en torno a este problema de la naturaleza del saber. Tan útil es esta noción, que llega a convertirse en la base de toda su teoría, en la materia prima de su arquitectura del conocimiento.

La erudición de Peirce le permite formular una taxonomía básica desde donde partir. Y una de las primeras matrices de organización de las que se vale es el trivium clásico. Desde la Grecia clásica hasta el Medioevo inclusive, el trivium delimitaba las áreas básicas que todo estudiante debía conocer: Gramática, Lógica (también llamada Dialéctica) y Retórica. Recorridos estos saberes, el estudiante podía abocarse luego a otras ramas del conocimiento. En términos generales, la Gramática se especializaba en la comprensión de los hechos, permitiendo al estudiante desarrollar habilidades para discernir el orden en que se sucedían los eventos, la posibilidad de distinguir entre

secuencias bien o mal formuladas. La Gramática proponía una guía para la intelección de los fenómenos, a los efectos de que se los pueda conocer y comunicar. La Lógica se adentraba en las relaciones que existían entre los hechos y también en el estudio de las condiciones de verdad de las representaciones que daban cuenta de esos fenómenos vinculados, es decir, estudiaba qué hacía que una relación entre hechos pueda ser explicada como verdadera. Finalmente, la Retórica planteaba el estudio de las expresiones que se desencadenaban a partir de esas relaciones entre fenómenos, se preocupaba por la justa formulación de un conocimiento y sus proyecciones en otros conocimientos de otros fenómenos. Este sistema articulado de dominios disciplinares cumplió un rol central en la educación antigua y medieval, dado que daban entidad, organizaban y legitimaban a los objetos de estudio, sus relaciones, y el modo de reproducirlos.

En la teoría de Peirce identificamos una reapropiación de este procedimiento, dado que él propone una teoría sobre cómo los eventos del mundo cobran existencia ante la razón humana (lo que él denomina representamen), cómo esa existencia es dotada de sentido (en la relación representamen/objeto) y cómo esos sentidos se perpetúan en los razonamientos (interpretante>semiosis). Su teoría del signo, en definitiva, implica una teorización sobre las ideas, sobre el pensamiento, lo que nos llevará más adelante a hablar de una teoría sobre la naturaleza humana.

El origen de las ideas

Peirce se preguntaba en qué consiste la realidad de la mente; qué son las ideas y cómo funcionan. En su búsqueda discutió algunos supuestos e hipótesis provenientes de la filosofía, principalmente las de René Descartes (1596–1650). Este filósofo profesaba la existencia de ideas innatas. En 1868 Peirce escribe «Cuestiones acerca de

ciertas facultades atribuidas al hombre»,[3] donde se propone desmontar la idea de innatismo cartesiano, exponiendo así sus primeros argumentos para otra teoría del conocimiento, y con ella un nuevo modo de concebir a la razón humana. En ese texto, Peirce debate siete hipótesis (o «cuestiones») sobre el pensamiento, y concluye que el ser humano no tiene capacidad de introspección. Con esto, sostiene que el ser humano no posee un conocimiento del sí mismo puro y universal, como sostenía Descartes, sino que todo saber sobre sí mismo (sobre su razón) se desprende del conocimiento previo de eventos externos, que el ser humano sistematiza gracias al razonamiento hipotético. Para Peirce no existe un saber innato, sino que todo se construye a partir de los razonamientos sucesivos que el sujeto realiza a partir de lo que interpreta de su entorno. En sus palabras «parece que no hay ninguna razón para suponer una capacidad de introspección y, que por tanto, la única manera de investigar una cuestión psicológica es por medio de la inferencia a partir de hechos externos» (*CP* 5.235).

Peirce también propone en ese texto que el hombre no posee capacidad de intuición (un saber independiente de las lógicas del mundo externo), sino que lo intuitivo se sustenta en conocimientos previos y se argumenta mediante procesos lógicos de razonamiento. La intuición, entonces, no es una sospecha, una corazonada, un sentimiento inexplicable… sino una idea de la que, en una primera instancia, no podemos dar argumentos, pero que si los sometemos a un examen específico, estos argumentos pueden ser reconocidos. La intuición sería un tipo de idea (una conclusión) de la que, en determinados momentos, desconocemos sus premisas, pero que luego de razonar podemos identificarlas y reconstruir un razonamiento. Si alguien «sospecha» algo, no es de la nada, sino sobre la base de ideas previas que puede reponer. Así, la intuición es un conocimiento que implica conocimientos previos. Si no los posee, entonces lo que intuimos es algo incognoscible:

todas las facultades cognoscitivas que conocemos son relativas y, en consecuencia, sus productos son relaciones. Pero la cognición de una relación está determinada por cogniciones anteriores. Ninguna cognición no determinada por una cognición previa, entonces, puede ser conocida. Por tanto, no existe, primero porque es absolutamente incognoscible y, segundo, porque una cognición sólo existe en la medida en que es conocida (*CP* 5242).

Finalmente, Peirce concluye que el ser humano piensa con signos, y que hablar de «ideas innatas» o negar que exista un conocimiento previo (como lo propone Descartes para fundar un pensamiento nuevo y «limpio» de todo razonamiento anterior) equivale a negar la existencia de signos en los procesos de razonamiento. No necesariamente existe una autoconsciencia intuitiva, porque la autoconsciencia puede ser el resultado de una inferencia. La inferencia es un proceso que supone datos anteriores y procesos para razonar, esto es, conocimientos previos. Luego, si existen estos conocimientos previos, quiere decir que todo lo que pensamos es gracias a inferencias, lo cual niega la existencia de una autoconsciencia intuitiva.

El único pensamiento, entonces, que posiblemente puede ser conocido es el pensamiento en signos. Pero no existe un pensamiento que no pueda conocerse. Todo pensamiento, por lo tanto, debe necesariamente estar en signos (…) A partir de la proposición de que todo pensamiento es un signo, se sigue que todo pensamiento debe dirigirse él mismo a otro, debe determinar algún otro, ya que esa es la esencia de un signo. Después de todo, esto no es más que otra forma del conocido axioma de que en la intuición, esto es, en el presente inmediato, no hay pensamiento o que todo lo que se refleja en él ha pasado (…) En consecuencia, afirmar que el pensa-

miento no puede ocurrir en un instante, sino que requiere un tiempo, no es sino otra forma de decir que todo pensamiento debe ser interpretado en otro, o que todo pensamiento se da en signos (CP 5238).

Así, Peirce sintetiza y discute no solo con los postulados de Descartes sobre las ideas innatas y la intuición, sino también con los empiristas (respecto de que las ideas se derivan de los sentidos) y con Kant (sobre las dos formas puras de la intuición: el espacio y el tiempo). Al respecto dice Karl–Otto Apel (1997):

Lo que Peirce critica en el nominalismo es (…) su incapacidad para conjugar/armonizar la dependencia fundamental de los universales respecto de la posible representación del mundo a través de signos, con la validez objetiva de los universales, con su realidad virtual en las cosas individuales (…) Peirce acusa a los nominalistas en general de practicar una mala metafísica, una metafísica que se apoya en la absurda presuposición de que pueden —o incluso deben— existir cosas–en–sí que, por principio, no son representables por medio de signos, es decir, que no son cognoscibles (43).

Para Peirce, no se puede conocer nada sin suponer un conocimiento previo, del mismo modo que es imposible concebir en un saber final y acabado. La idea que Peirce está proponiendo es la de un conocimiento que fluye, un proceso dinámico que se desarrolla en el tiempo, un nudo en la enmarañada trama de las ideas, un recorte posible entre las infinitas combinaciones de signos. Para Peirce todo pensamiento debe ser interpretado por otro pensamiento. Y por ser el conocimiento una formulación posible es, por definición, perfectible, mejorable y ampliable.

De esto se deriva además un modo de concebir al hombre. Dado que no es posible hablar de autoconciencia, ni de ideas puras e innatas, debemos pensar que el yo es una construcción sígnica, formada a partir del error. A partir del desconocimiento, de la fragmentación, de la no omnisciencia, de la arbitrariedad y la imposibilidad de saberlo y comprenderlo todo, nos encontramos con que el hombre piensa en una red de signos muy limitada. Esto determina que el yo se realiza (es) sólo en una comunidad de interpretación también acotada, en una red de sentidos que promoverá otras construcciones de sentido para las cuales el ser solo y aislado es deficitario e incompleto. Lo que está fuera de esta red, de esta cartografía (que llamará: semiosis), es lo que Peirce delega al ámbito de lo incognoscible.

Decíamos que en «Cuestiones acerca de ciertas facultades atribuidas al hombre», Peirce desarrolla su postura frente a la duda cartesiana. Dice en ese artículo: «la duda genuina no habla de empezar dudando. El pragmatista sabe que dudar es un arte que se adquiere con dificultad, y sus dudas genuinas irán mucho más allá de las de cualquier cartesiano» (*CP* 6498).

Meses después de haber discutido estas cuestiones, Peirce escribe «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades»[(4)] donde recapitula sobre las ideas del texto anterior. En ese nuevo artículo avanza sobre los procesos por los cuales el hombre conoce e instituye la categoría de pensamiento–signo. Vuelve allí a la hipótesis sobre el conocimiento e inferencia: conocemos por inferencias, porque cada dato que poseemos es siempre la conclusión de otro razonamiento previo. Las sensaciones y percepciones que experimentamos resultan de procesos inferenciales imperceptibles que ejecutamos sin que los podamos detectar. Esas inferencias constituyen las primeras conclusiones que tomamos como datos para razonamientos posteriores. En esta concepción del pensamiento, Peirce se hace eco de los objetivos que persigue la Gramática

del trivium clásico que describimos al principio: sugiere una explicación sobre cómo los eventos del mundo cobran existencia ante nuestra intelección. Dicho de manera simplificada, lo primero que hacemos cuando pensamos es decir «eso», recortando un objeto del continuo del mundo.

El siguiente estadio del razonamiento sería la asociación de esta idea con una predicación, es decir, la inclusión de la idea en una cadena de ideas, en un razonamiento. Se trataría de una operación mental que asigna propiedades a «eso» que se reconoció como existente. De esta manera Peirce continúa su descripción apelando a la Lógica del trivium clásico, cuya función era la de hacer inteligibles las asociaciones entre entidades, en este caso entre ideas. Esa operación mental de la asociación permitiría la construcción de un concepto, un signo que servirá para futuros razonamientos. Si traducimos este proceso a un esquema más simplificado, lo que haríamos con «eso» que se presentó ante nuestra intelección sería sumarle algunas propiedades, diciendo «eso es…», «eso está…» o «eso parece…» (por mencionar algunos verbos posibles). De esta manera lo que en un primer momento tomó entidad en sí, en una segunda instancia del proceso se filia con propiedades ya existentes en nuestro pensamiento, permitiendo relacionar ese signo con otros.

Sobre esos conceptos construidos se harán deducciones, inducciones o abducciones (también llamadas «retroducciones»), abstracciones mayores que se asemejarán a los razonamientos que eran el objeto de estudio de la Retórica. Esas proposiciones, donde encadenábamos una idea con ciertas propiedades (decíamos «eso es…») se articulan con otras proposiciones, formando razonamientos más complejos. De manera simplificada podemos decir que «si eso es A, que es igual a B, y B es igual a C, entonces A y C son iguales». Finalmente, lo que llegamos a hacer es construir ideas complejas sobre lo que en algún momento fueron percepciones sencillas,

gracias a los signos y los procedimientos de articulación de que disponemos. Todo lo que conocemos, en definitiva, lo conocemos gracias a este mecanismo de filiación y remisión de un signo a otros signos. Pensamos con signos y nos sometemos a su lógica de reenvío de un signo a otro mediante la inferencia:

> *El tercer principio cuyas consecuencias tenemos que deducir es el de que siempre que pensamos tenemos presente en la consciencia alguna sensación, imagen, concepción, u otra representación, que sirve como un signo. Pero se sigue de nuestra propia existencia (como se prueba por el hecho de la ignorancia y el error) que todo aquello presente en nosotros es una manifestación fenomenal de nosotros mismos. Esto no impide que sea un fenómeno de algo fuera de nosotros, al igual que un arcoíris es a la vez una manifestación del sol y de la lluvia. Cuando nos pensamos, pues, a nosotros mismos tal como somos en este momento, aparecemos como un signo. Ahora bien, un signo en cuanto tal tiene tres referencias: primero, es signo para algún pensamiento que lo interpreta; segundo, es signo por [en lugar de] un cierto objeto del que es equivalente en este pensamiento; tercero, es un signo en algún respecto o cualidad, que lo pone en conexión con su objeto* (*CP* 5284).

De esta manera, los seres humanos pensamos bajo ciertas reglas regulares e idénticas, pero al hacerlo generamos diferentes versiones de las cosas que nos rodean mediante representaciones, mediante signos. Como el pensamiento es signo, y el hombre es pensamiento, lo que se sigue es que el hombre es signo:

> *En todo momento estamos en posesión de una cierta información, es decir, de cogniciones que mediante la inducción y la hipótesis han sido derivadas lógicamente de cogniciones previas, menos generales y menos distintas, y de las que tenemos tam-*

bién una conciencia menos viva. Estas han sido derivadas, a su vez, de otras, aún menos generales, menos distintas, y menos vivas; y así sucesivamente hasta retrotraernos al ideal primero, que es totalmente singular, y que está totalmente fuera de la conciencia. Este ideal primero es la particular cosa–en–sí–misma. No existe como tal. Es decir, no hay cosa alguna que sea en–sí–misma en el sentido de no ser relativa a la mente (…) Si esta es la naturaleza de la realidad en general, ¿en qué consiste la realidad de la mente? Hemos visto que el contenido de la consciencia, la entera manifestación fenomenal de la mente, es un signo extraído por inferencia. Sobre la base, por consiguiente, de nuestro principio de que lo absolutamente incognoscible no existe, de manera que la manifestación fenomenal de una sustancia es la sustancia, tenemos que concluir que la mente es un signo que se desarrolla de acuerdo a las leyes de la inferencia (…) no hay elemento alguno cualquiera que sea de la conciencia del hombre, al que no le corresponda algo en la palabra; y la razón es obvia. Es que la palabra o signo que utiliza el hombre es el hombre mismo. Pues lo que prueba que un hombre es un signo es el hecho de que todo pensamiento es un signo, en conjunción con el hecho de que la vida es un flujo de pensamiento; de manera que el que todo pensamiento es un signo externo, prueba que el hombre es un signo externo. Lo que es tanto como decir que el hombre y el signo externo son idénticos (…) Así mi lenguaje es la suma total de mí mismo, pues el hombre es el pensamiento (*CP* 5314).

Las formas que adquiere el pensamiento

Dijo Mahatma Ghandi: «Cuida tus pensamientos porque se volverán palabras; cuida tus palabras porque se volverán acciones; cuida tus acciones porque se volverán hábitos; cuida tus hábitos porque se convertirán en carácter; cuida tu carácter porque se convertirá en tu destino». Esta frase popularizada sobre el impacto de las ideas en los actos y, más allá, en la cosmovisión, tiene dos propiedades que comparte con la propuesta de Peirce sobre el pensamiento: en lo formal, hay una concatenación lógica entre las premisas; en lo que respecta al contenido, que las ideas tienen la facultad de materializarse. Peirce aporta una serie de nociones cuya finalidad consiste en analizar precisamente cómo las ideas se vuelven acciones, y qué procesos lógicos se ponen en funcionamiento para que eso suceda.

En un texto de 1877, titulado «La fijación de la creencia»[(5)] Peirce estandariza su teoría del proceso por medio del cual pensamos: la identificación de los fenómenos que nos rodean se da mediante perceptos (lo que llama primeridad), seguida por la elaboración de juicios perceptivos sobre esos fenómenos (segundidad) y finalmente la abstracción en leyes o regularidades (terceridad).[(6)] Este proceso descripto decanta en ideas que serán la base para otros razonamientos, donde la terceridad se vuelve primeridad de un razonamiento más complejo, y así indefinidamente. Esa secuencia es lo que Peirce propone como semiosis. «La fijación de la creencia» trata sobre los procesos regulares de pensamiento (o más o menos convencionales de pensar), por medio de los cuales un conocimiento o idea se produce, se reproduce y desaparece. Ellos son: el método de la tenacidad, el método de la autoridad, el método a priori y el método científico. Sara Barrena y Jaime Nubiola (2007) sintetizan los principales postulados de este texto de la siguiente manera:

En el artículo de 1877 titulado The fixation of belief*, Peirce afirma que existen cuatro métodos para desarrollar la investigación: el de tenacidad (el método del hombre que se aferra a sus propias creencias y rechaza toda duda), el de autoridad (la aceptación de lo que otros nos imponen), el método a priori (el de creer lo que se tiende a creer de acuerdo a la propia razón) y el de la ciencia. Sólo el método de la ciencia, afirma Peirce, está basado en la experiencia y presupone la existencia de la realidad, es decir, de cosas reales, independientes de nuestras opiniones, que afectan a nuestros sentidos según leyes regulares. El método científico supone que podemos saber cómo son esas cosas, y que cualquier hombre con la suficiente experiencia y razón llegará a la misma conclusión. El método científico es el único que, por estar basado en la experiencia, posibilita el acuerdo entre todos los hombres* (1).

En cada uno de estos métodos, la duda cumple un rol específico en la construcción del conocimiento, por lo que la investigación adquiere procesos diferentes. Peirce descarta la posibilidad de acceso a una Verdad (en tanto que conocimiento último e incuestionable), y en cambio describe estos métodos como modos posibles que una comunidad articula para construir las certezas de su tiempo.

Según su planteo, cada época y grupo de personas, pasa de la duda a la creencia con diferentes métodos, y se establece en esa creencia, la cual se cristaliza en hábitos. Como consecuencia del saber acumulado, se generan nuevas dudas y nuevos cuestionamientos que movilizan a las personas hacia nuevas creencias y nuevos hábitos. En este sentido Peirce entiende al conocimiento como un momento históricamente situado y a la vez cambiante. Y dado que las ideas devienen en hábitos, se sigue que todo pensamiento se traduce en acción, y son esas acciones las que pueden estudiarse como los

efectos directos y concretos de las ideas. En su texto de 1878 «Cómo esclarecer nuestras ideas»,[7] comienza a referirse a la Pragmática como el estudio de los efectos que se desprenden de la existencia de determinados conceptos o ideas en una comunidad.

«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» (*CP* 5.403).

De este modo Peirce afirma que la verdad científica, antes que una verdad irrefutable, es una práctica, y por lo tanto es producto de un pacto entre los miembros de una comunidad (en este caso, los científicos). Sostiene que lo que se logran no son verdades sino grados de claridad en los enunciados que circulan al interior de esos grupos. Estos grados de claridad permiten no confundir las ideas (primeridad), dar definiciones analíticas de los fenómenos gracias a esas ideas (segundidad) y establecer acuerdos sobre la realidad a partir de las definiciones analíticas generadas (terceridad). Estamos hablando de una semiosis específica, donde no importa «lo real» (que es en sí, independientemente de lo que pensemos), sino lo que pactemos qué es eso real.

> *Ninguna modificación del punto de vista adoptado, ninguna selección de otros hechos de estudio, ni tampoco ninguna propensión natural de la mente, pueden posibilitar que un hombre escape a la opinión predestinada. Esta enorme esperanza se encarna en el concepto de verdad y realidad. La opinión destinada a que todos los que investigan estén por último de acuerdo en ella es lo que significamos por verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real. Esta es la manera como explicaría yo la realidad* (*CP* 5408).

Apuntes sobre el Pragmatismo

Como consecuencia de este razonamiento, el Pragmatismo (inicialmente referido por Peirce como «Pragmática») se presenta como una disciplina que, a partir de los instrumentos de la lógica, se pregunta por los impactos concretos que tienen las ideas en la vida de las personas. Con el tiempo el término «Pragmática» sufrirá alteraciones semánticas cada vez más tendientes a la «practicidad», pero para Peirce se trata de un método para clarificar ideas, desambiguar conceptos y eliminar la posibilidad de vaguedad en los procesos cognitivos.

El término «Pragmatismo» es instalado por Peirce para revisar una práctica vinculada a un modo de pensar y de educar en el pensamiento científico. En sus debates con sus colegas del Metaphysical Club en Cambridge (Massachusetts), alrededor de 1870, Peirce discute sobre la necesidad de reposicionar a la filosofía como una ciencia igual a cualquier otra. Su proyecto se inicia con el replanteo de la Metafísica, que según Peirce se había ido banalizando en discusiones interminables y sin sentido, deteriorando los significados y despreocupándose de la búsqueda de la verdad, inmersa en «interminables malentendidos y discusiones» (*CP* 5423). En un futuro la Pragmática sería una respuesta a ese estado del hacer filosófico, una disciplina que se preocuparía por analizar las ideas que tenemos sobre el mundo a partir del esclarecimiento conceptual.

Peirce propone entonces a la Pragmática (como dijimos, rebautizada más tarde bajo el nombre de Pragmatismo) como una disciplina que permite definir las formas exactas de todos los fenómenos, generando así conceptos desambiguados que posibilitan estudiar la realidad. La propiedad más característica y relevante de su teoría es, en palabras suyas, la posibilidad de formular «una conexión inseparable entre la cognición racional y el propósito racional (…) esa consideración fue la que determinó la preferencia por el nombre de Pragmatismo» (*CP* 5412).

Siguiendo en la línea de lo que afirma Peirce sobre la verdad científica como una construcción y un consenso entre pares, la realidad es «independiente de lo que tú o yo o cualquier número finito de hombres podamos pensar sobre ella» (*CP* 5.408). Es decir que lo que entendemos como «lo real» es en verdad una opinión pactada, convencional, producto de la investigación científica y el acuerdo entre especialistas. En términos de Peirce, se trata de un tipo de terceridad. En ese mismo sentido, lo que llamamos «la verdad» es una explicación de esa opinión, siempre sometida a las coordenadas cambiantes en las que se produce esa verdad. El Pragmatismo colabora así en la construcción de lo real y lo verdadero, aportando supuestos y métodos científicos para construir conceptos que nos acerquen a ese continuum inaprensible de lo real y de lo verdadero. En la intelección de esos conceptos podemos identificar, entonces, rastros de esa realidad que nos interesa estudiar.

> *Los conceptos intelectuales, sin embargo —los únicos cargamentos de signos que se denominan propiamente «conceptos»— conllevan esencialmente alguna implicación relativa al comportamiento general, bien de algún ser consciente o bien de algún objeto inanimado, y de ese modo proporcionan más, no meramente que cualquier sensación, sino también más que cualquier hecho existencial, a saber, los «actos posibles» [would–acts] del comportamiento habitual; y ninguna aglomeración de sucesos actuales puede llenar nunca completamente el significado de un «posible» [would–be]* (*CP* 5467).

El Pragmatismo de Peirce no habla de las ideas individuales, ni mucho menos de la «utilidad personal» que puede aportar el conocimiento. En todo caso, habla de una construcción social del saber a partir del trabajo colaborativo, empezando por la clarificación conceptual donde no queden rastros de creencias no fundamentadas científi-

ficamente. Esta noción sociológica del pensamiento científico tiene su raíz en lo que sostiene Peirce sobre las ideas y que adelantamos unas líneas más arriba: por pertenecer a una comunidad de pensamiento, las ideas no están en nosotros, sino que nosotros estamos en las ideas:

> *Si la consciencia (…) ha de significar Pensamiento está más fuera de nosotros que dentro (CP 8256).*

> *Todo conocimiento llega a nosotros mediante la observación, parte de él forzado desde el exterior por la mente de la Naturaleza y parte llegando desde las profundidades de ese aspecto interior de la mente, que egotistamente llamamos nuestro, aunque en verdad somos nosotros los que flotamos sobre su superficie y pertenecemos a él más de lo que él pertenece a nosotros. Tampoco podemos afirmar que la mente vista interiormente sea completamente independiente de la mente exterior que es su Creadora* (*CP* 7558).

Podemos ver cómo el esfuerzo de Peirce se dirige a instalar una disciplina que permita recontextualizar el hacer filosófico, no solo preocupado por esquemas conceptuales o construcciones lingüísticas, sino además, orientado a explicar el mundo tal y como aparece ante nosotros. Este proyecto filosófico tuvo sus debates internos y continuó su propio camino entre las ciencias, materia de la que no nos ocuparemos en esta instancia, por interesarnos qué impactos tuvieron estos debates en la construcción de una Semiótica. Es precisamente a partir de esta discusión sobre el Pragmatismo que, entre 1877 y 1903, comienza a registrarse un cambio en el pensamiento de Peirce, filiado con la teoría de los signos.

Por esos años, aparecen escritos aislados que, además de recuperar su producción anterior, empiezan a ser sistematizados con vistas a una teoría orgánica del conocimiento. Este fue el lapso de tiempo donde Peirce inicia su proyecto de formular categorías que expliquen modos de conocer y de ser. Propone atender a la Phaneroscopía como la disciplina que puede estudiar los elementos generales que aparecen en cualquier fenómeno y ante cualquier mente (que es concebida también como un fenómeno en sí misma). En esta etapa ensaya su Teoría intermedia de los signos, anunciada en 1903 en su artículo «Nomenclatura y divisiones de las relaciones triádicas hasta donde están determinadas».[8] En ese texto diseña su propia cosmogonía, define los elementos del signo (y sus interminables bifurcaciones), clasifica los procesos de razonamiento e instituye finalmente a la Semiótica entre las ciencias de la época. En las líneas que siguen nos concentraremos en esa etapa en su producción, porque es donde comienza a observarse con mayor nitidez su teoría del signo.

Capítulo III
La teoría del signo

En 1903 Peirce da seis conferencias sobre Pragmatismo en la Universidad de Harvard. Inaugura su quinta exposición advirtiendo lo siguiente: «Ahora voy a hacer una serie de afirmaciones que van a parecer extremas» (*EP* 1196).

Con esta frase inicia el despliegue de su particular modo de ver y conocer el mundo, a partir de tricotomías sistematizadas, y recuperando gran parte de las discusiones filosóficas que antecedieron a su teoría. Vimos que Peirce recupera el *trivium* de las ciencias clásicas (Gramática, Lógica y Retórica), que admite tres modos de razonamiento (deducción, inducción y abducción), que son tres los procesos por los cuales fijamos creencias (identificación de fenómenos, elaboración de juicios y abstracción de leyes), y que en consecuencia son tres los grados de claridad (ideas inconfundibles, definiciones analíticas y acuerdo de realidades). Esta misma lógica de la tripartición la proyecta a otras áreas de su razonamiento, especialmente en tareas que tiene pendientes (de las cuales, por el momento, mencionaremos solo dos): ubicar a la Semiótica entre las ciencias y formular una teoría que explique el surgimiento y progresión del universo (su cosmogonía).

La Semiótica entre las ciencias

En el primer desarrollo pendiente, Peirce se propone reorganizar las prácticas científicas a los efectos de distinguir las Ciencias Formales de las Ciencias Empíricas. Las primeras se abocarían a definir las condiciones por las cuales algo *es* o *debería ser* (normativa) respecto de los objetos que estudia; las segundas se concentrarían en analizar la dimensión fáctica de los fenómenos, es decir, cómo y por qué suceden tales eventos en el mundo en las condiciones en que se encuentran. De esta manera, en su texto «Fundamento, objeto e interpretante» (c. 1897) da coordenadas precisas que ubican a la Semiótica entre las ciencias formales, observando que:

> *Lógica, en su sentido general sólo es, como creo haber mostrado, otro nombre para la Semiótica (σημειωτικη) la doctrina «cuasi–necesaria», o formal, de los signos. Al describir la doctrina como cuasi–necesaria, o formal, quiero decir que observamos las características de tales signos como los conocemos, y de tal observación, por medio de un proceso que no me opongo a llamar Abstracción, somos llevados a afirmaciones, eminentemente falibles y, por lo tanto, en un sentido de ninguna manera necesarias, sobre lo que han de ser las características de todos los signos usados por una inteligencia «científica», es decir, por una inteligencia capaz de aprender mediante la experiencia* (*CP* 2227).

Con esto, no solo define de qué se ocuparía la Semiótica, sino que también da precisiones sobre los objetos y alcances de las demás disciplinas y, con esta determinación, construye una nueva cartografía para la práctica científica. En su libro *El éxtasis de los signos* (2004), Roberto Marafioti propone un mapa útil a nuestros fines explicativos, el cual recuperamos y ampliamos sumando otros aportes. Como podrá notarse en el

cuadro que citamos (fig. 1), Peirce propone el nombre de Ciencias Formales (también llamadas Ciencias del Descubrimiento o Heurísticas) a las ciencias orientadas al descubrimiento de la verdad. Subsumidas a esta categorización, propone tres clases de disciplinas dependientes: Matemática, Filosofía e Ideoscopía (o Ciencias Empíricas), las cuales comportan tres modos diferentes de abordar un objeto de estudio.

La Matemática (como base de todas las ciencias) se ocupa del diseño y reflexión de sus propios constructos teóricos (primeridad), los cuales serán heredados por las disciplinas siguientes. La Filosofía recupera los métodos de la Matemática (la abstracción y la generalización) y observa cómo esas entidades funcionan en relación con otras (segundidad). Finalmente, la Ideoscopía (el sistema de Ciencias Empíricas) se apropia de estos conceptos y, a partir de allí, observa lo que es verdadero en la vida fáctica para formar generalizaciones (terceridad). Dentro de la Filosofía, la Fenomenología (también llamada Faneroscopía) se aboca a lo que se presenta ante la intelección humana, lo que «aparece» ante nosotros, los fenómenos en su inmediato carácter de fenómenos, como «primeros»; la ciencia Normativa estudia «lo que debe ser»; la Metafísica analiza (tal como lo vimos cuando mencionamos al Pragmatismo) «lo que *es*» y «lo que *es real*». La ciencia Normativa, a su vez, comprende a la Estética que estudia lo que debería ser lo bello («las cosas cuyo fin es dar cuerpo a las cualidades del sentimiento»), la Ética lo que debería ser lo justo («las cosas cuyo fin es la acción») y la Semiótica lo que debería ser lo verdadero («las cosas cuyo fin es representar algo»). En este sentido la Semiótica no estudia lo que es verdadero, sino las condiciones de posibilidad para que algo se instituya como verdadero. Y al pertenecer a las Ciencias Formales, la Semiótica no se preocupa por los contenidos, sino por las formas. Esta disciplina estudia las condiciones generales para que los signos sean signos, esto es, las condiciones que debe cumplir el signo para *ser* (Gramática), para que

se lo instituya como verdadero por medio de inferencias. Es también el estudio de la referencia de los signos hacia sus objetos (Lógica Crítica), y de aquellos mecanismos que operan para que se desarrolle, circule y se transmita un sistema más complejo de signos, bajo la forma del conocimiento (Retórica Especulativa). Dado que el conocimiento es signo, la Semiótica será la disciplina por la cual se podrá explicar de qué modo y con qué mecanismos una idea se hace verdadera, se vincula con otras y se comunica, se acepta y se vuelve significativa para un sujeto o una comunidad, en un tiempo y espacio determinados. Al principio de este texto leíamos en las palabras de Magariños de Morentín algo muy similar a este proyecto, y eso se debe a que este autor encuentra en Peirce la base de su propuesta de interpretación de los fenómenos de intelección.

Como vemos, la primeridad, segundidad y terceridad articulan todo el pensamiento de Peirce, empezando por las funciones que cumplen las ciencias en la construcción de conocimiento. En consecuencia, su explicación del universo, de los signos y de todo lo que nos rodea, seguirá las premisas de esta organización triádica. Tomará varios nombres, según el fenómeno que se intente explicar: «Cualidad / Reacción / Mediación», «Duda / Creencia / Acción», «Posibilidad / Realidad / Destino», «Fortuna / Ley / Hábito», «Mente / Materia / Evolución», «Realidad / Pensamiento / Experiencia», y más adelante «Sentimiento / Acción / Aprendizaje», o como veremos en su cosmogonía, «Caos / Hechos / Hábitos».[9] En el cuadro siguiente podemos ver cómo la Semiótica se inscribe entre las Ciencias Normativas de la Filosofía, la cual es concebida como una Ciencia Formal.

Figura 1. La Semiótica entre las ciencias (ampliado de Marafioti, 2008:62)

- Ciencias Formales
  - Matemática
    - Lógica Matemática
    - Matemática de las series continuas
    - Matemática de los números continuos
  - Filosofía
    - Fenomenología (o Faneroscopía)
    - Ciencia normativa
    - Metafísica
      - Estética
      - Ética
      - Semiótica (o Lógica)
        - Gramática
        - Lógica Crítica
        - Retórica Universal
  - Ciencias Empíricas
    - Ciencias Físicas
      - Física Nomológica
        - De moles
        - Molecular
        - Etérea
      - Física Clasificatoria
        - Cristalografía
        - Química
        - Biología
      - Física Descriptiva
        - Geognosis
        - Astronomía
    - Ciencias Psíquicas
      - Psíquica Nomológica
      - Psíquica Clasificatoria
        - Psicología Especial
        - Lingüística
        - Etnología
      - Ciencias Descriptivas psíquicas
        - Historia
        - Biología
        - Crítica

Con esta distribución, Peirce no intenta necesariamente clasificar las ciencias por el simple ejercicio de rejerarquizarlas. Lo que se propone en todo caso es redistribuir los modos de acercamiento al mundo a partir del razonamiento científico. Recordemos que Verón decía que, lo que en la obra de Peirce parece una taxonomía, es en realidad un modo de describir un pensamiento analítico. Esta cartografía de las ciencias muestra entonces cómo podemos acceder a la realidad desde parcelas del conocimiento formal, distribuidas lógicamente. La primeridad, la segundidad y la terceridad continuaron apareciendo en otras empresas explicativas que propone Peirce para comprender el mundo y sus fenómenos. En 1903 comienzan a aparecer algunos bosquejos de otras formas de pensar el universo, incluyendo al pensamiento mismo como una parte del cosmos. Es lo que se dio en llamar la «Teoría cosmogónica o Cosmogonía evolutiva» de Peirce, una posible explicación del origen de «todo» (entendiendo por «todo» a las cualidades, la materia dotada de cualidades y las ideas sobre la materia).

La Teoría cosmogónica

Entre las teorías que formula Peirce sobre el mundo y sus fenómenos, nos encontramos con su Teoría cosmogónica o Cosmogonía evolutiva. Las opiniones sobre esta faceta del pensamiento peirceano se dividieron por mucho tiempo, dado que para autores como Walter Bryce Gallie (1952) (teórico social, teórico político y filósofo) este desarrollo era tildado de «elefante blanco» (215) por ser un trabajo descomunal a la vez que inútil, lo menos productivo del trabajo filosófico de Pierce. En otra línea, Ilya Prigogine (precursor de la Teoría del Caos, Premio Nobel en 1977) e Isabelle Stengers (historiadora de la ciencia y epistemóloga) consideraron esta teoría como el principal aporte a los estudios de la Física Cosmológica que se desarrollaría recién a fines del

siglo xx (1984:303). En 1903 Peirce adelanta algo de su cosmogonía en su artículo «Una conjetura para el acertijo» donde comenta:

> *La primera de todas las concepciones de la filosofía es la de una materia prima a partir de la cual el mundo ha sido hecho. Tales y los primeros filósofos jonios se ocuparon principalmente de eso. Lo llamaron el* arch*, el principio; de tal manera que la concepción de lo primero es su quintaesencia. La naturaleza era una maravilla para ellos, y se preguntaron por su explicación, ¿de dónde venía? Se trataba de una buena pregunta, pero era más bien estúpido suponer que fueran a aprender mucho, aun si hubieran encontrado de qué tipo de materia estaba hecha. Pero preguntar cómo había sido formada, como sin duda lo hicieron, no era una cuestión exhaustiva; solamente los hubiera conducido un corto trecho. Ellos desearon ir al verdadero comienzo de una vez, y en el comienzo tuvo que haber un algo homogéneo, pues donde había variedad, ellos suponían que tenía que haber siempre una explicación que debía ser buscada. Lo primero tenía que ser indeterminado, y lo primero indeterminado de cualquier cosa es el material de que está formado. Además, su idea era que no podría decir de qué material estaba formado el mundo, mientras no conocieran de dónde tuvo su comienzo. El método inductivo de explicar los fenómenos haciéndolos derivar paso a paso de sus causas era no sólo para ellos, sino para toda la filosofía antigua y medieval; es la idea de Bacon. La indeterminación es realmente una característica de lo primero. Pero no la indeterminación de la homogeneidad. Lo primero está lleno de vida y variedad. Ahora bien esa variedad es sólo potencial; no está de un modo definido allí. Sin embargo, la noción de explicar la variedad del mundo, que era lo que les admiraba, pues la no variedad era totalmente absurda. Cómo surgió la variedad del seno de la homogeneidad: solamente por un principio de espontaneidad, que es variedad virtual, que es lo primero* (*CP* 1565).

Recordemos que para Peirce la Filosofía recupera los principios de la Matemática para estudiar lo que las cosas son, es decir, explicar el Universo no como una idea sin materialidad o una materialidad despojada de lógicas de pensamiento (como lo hacen las Ciencias Empíricas), sino por su deber ser (cómo debería haber sido su generación, sus procesos y cambios en el tiempo). Peirce no desconoce las cosmologías clásicas (por ejemplo la teoría de Demócrito), las explicaciones de diversas culturas (el «Génesis» del Antiguo Testamento, el primer libro del Pentateuco…), ni las teorías que circulaban en el siglo XIX (Charles Darwin, Clarence King y Jean–Baptiste Lamarck). Sobre esa documentación tanto científica como religiosa, Peirce acerca sus dudas por considerarlas explicaciones mecanicistas y determinantes por un lado, e imprecisas y mitológicas por otro. El camino que adopta para apoyar sus conjeturas es el que la Lógica le posibilite argumentar.

Peirce sostiene que en el principio, no debía haber nada, pero no un «vacío» (elemento que nos cuesta imaginar) sino una falta de toda determinación una «potencialidad completamente indeterminada y adimensional» (*CP* 6.193). Insiste en la imposibilidad de concebir un estadio previo al principio, puesto que pensamos objetos gracias a los conceptos, los cuales se articulan en el lenguaje y que se desarrollan a su vez en la línea temporal:

> *Ya que el tiempo es en sí mismo algo organizado, que tiene su propia ley o regularidad; de modo que el tiempo es una parte del universo cuyo origen debe ser tomado en cuenta. Tenemos pues que suponer un estado de cosas antes de que el tiempo fuera organizado* (*CP* 6214).

El puro cero es la nada por no haber nacido aún. No hay una cosa individual, ninguna fuerza, ni interna ni externa. No hay reglas. Es la ‹nada› germinal, en la cual el universo entero está involucrado o constituye una señal. Como tal, es absolutamente indefinido y de ilimitadas posibilidades (*CP* 6217).

Según Peirce, lo que debió haber seguido es que esa potencialidad indeterminada devino en potencialidad determinada: de la nada absoluta a una instancia de caos, un universo de cualidades, posibilidades de objetos, puros «primeros» que son en sí mismos, sin referencia a otros «la potencialidad sin límites, se convierte en la potencialidad de este o ese tipo, esto es, de alguna cualidad (…) el cero de ninguna posibilidad, por evolución lógica, conduce a la unidad de alguna cualidad» (*CP* 6219).

Como paso seguido, ese caos se autodesarrolla y las cualidades interactúan, se organizan, formando objetos, sucesos… estamos entonces ante la segundidad. Podemos decir que desde el caos (donde no existe ni sucede nada aún), sigue un segundo estadio donde comienza a existir y suceder algo, lo que habilita la posibilidad de que ese algo se reproduzca o se reitere.

Finalmente, la evolución del cosmos se define en su última etapa posible, donde las interacciones, organizaciones, objetos y sucesos se reiteran, se repiten, adquieren regularidad y se hacen habituales. De esta manera, Peirce sostiene que hay una tendencia del universo a adquirir hábitos o comportamientos regulares:

Todas las leyes son resultados de la evolución; pero por debajo de todas las leyes (todas las regularidades de la naturaleza y del pensamiento) está la única tendencia que puede crecer por virtud propia, la tendencia de todas las cosas a establecer hábitos (*CP* 6101).

Así, los objetos del mundo que conocemos tuvieron en algún momento su instancia germinal, donde eran pura posibilidad, luego se produjeron combinatorias y relaciones entre propiedades, y finalmente regularidades de esas relaciones. También el tiempo y el espacio, las fuerzas y leyes de la naturaleza pasaron por ese proceso de acontecer intermitentemente, luego ser frecuentes y finalmente consolidarse como fenómenos que ocurrían en el universo. Rosa Mayorga (2007) sintetiza este proceso de la siguiente manera:

> *El cosmos se desarrolla a partir del caos, explica Peirce, y el tijismo (la palabra griega para azar) es lo que hace posible esa evolución. El Azar Absoluto de Peirce no está unido a condiciones epistemológicas (es decir, no es una función de nuestra ignorancia de modo que si conociéramos todas las condiciones podríamos predecir el resultado), sino que más bien es una característica objetiva del universo, que inicia acontecimientos al azar. De esta manera, todo se desarrolla a partir de ese caos, a través del proceso de agapismo (la tendencia gradual hacia el orden) incluyendo no sólo existencia bruta sino también las leyes que rigen el universo. El sinejismo, la doctrina de que todo es continuo, de que no hay distinciones perfiladas entre las cosas, se sigue de ahí* (308).

Esta teoría se podría esquematizar con el origen del Universo, o el surgimiento de la vida en general. Ahora bien, los objetos del mundo son porque los pensamos. Entonces podemos decir que una Cosmogonía evolutiva como la que describió Peirce se desarrolla también en nuestras mentes en forma constante. Las ideas y pensamientos (que como vimos son en tanto signos) en un momento no están, luego se presentan a nuestra intelección, se vinculan con otras ideas y pensamientos y, si no

desaparecen, se afianzan hasta hacerse habituales. Llamémosle aprendizaje, descubrimiento, comprensión, conocimiento, idiosincrasia, personalidad… O como decía Ghandi, podemos llamarle «destino». Así como el pensamiento es signo, es relación, es proceso en el tiempo, si describimos las unidades, procesos y subprocesos del signo, estaremos dando cuenta de cómo se genera una idea y cómo se desarrolla, esto es, cómo nos acercamos al mundo y nos lo apropiamos. Para Peirce, el universo, al igual que las ideas, funcionan de la misma manera. Podemos decir incluso que nuestro pensamiento funciona igual que el Universo, sin caer en mecanicismos ni explicaciones mitológicas. El cosmos y la intelección funcionan de la misma manera, incluso podemos decir que cuando pensamos, estamos inscribiéndonos en la vida del Universo. A ese modo de funcionamiento común, tanto de la materia como de las ideas, es lo que Peirce llama semiosis.

Signo y semiosis

Como podemos ver, Peirce organiza la arquitectura de sus ideas siempre sobre tricotomías. Dice en sus cartas a Lady Welby:

> *Usted sabe que apruebo especialmente la invención de palabras nuevas para nuevas ideas. No sé si el estudio que llamo Ideoscopia puede considerarse una idea nueva, pero la palabra Fenomenología se usa en un sentido muy diferente. La Ideoscopia consiste en la descripción y clasificación de las ideas que pertenecen a la experiencia ordinaria, o que surgen de modo natural en conexión con la vida ordinaria, sin considerar su validez o invalidez o su psicología. En la búsqueda de este estudio, después de tan sólo tres o cuatro años de investigación, fui conducido tiempo atrás*

(1867),[10] *a clasificar todas las ideas en las tres clases de Primeridad, Segundidad y Terceridad. Esta especie de clasificación es tan desagradable para mí como lo es para cualquiera, y durante años me esforcé por menospreciarla y refutarla; pero hace tiempo que me ha conquistado por completo. Tan desagradable como es atribuir tal significado a los números, y sobre todo, a una tríada, es no obstante tan desagradable como verdadero. Las ideas de Primeridad, Segundidad y Terceridad son suficientemente simples. Dando al ser el más amplio sentido posible como para incluir tanto ideas como cosas, e ideas que imaginamos tener así como ideas que realmente tenemos, definiría la Primeridad, la Segundidad y la Terceridad como sigue: la Primeridad es el modo de ser de aquello que es como es, positivamente y sin referencia a ninguna otra cosa. La Segundidad es el modo de ser de aquello que es como es, con respecto a una segunda cosa pero con independencia de toda tercera. La Terceridad es el modo de ser de aquello que es como es, en la medida en que pone en mutua relación a una segunda cosa con una tercera.*
Llamo a estas tres ideas las categorías cenopitagóricas (L 463. Carta a Lady Welby, Milford, Pa. 12 de diciembre de 1904).

Estas categorías universales (o como vimos, también llamadas por Peirce «cenopitagóricas») son irreductibles. Se trata de unidades que permiten sistematizar todos los postulados de Peirce, desde las bases hasta las formulaciones más complejas. Esto nos lleva a su teoría del signo, que está en la base de la filosofía de Peirce, y a la vez es transversal a todos sus aportes.

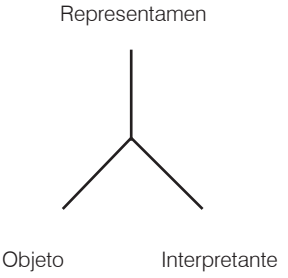
En los apartados que destinamos a la cognición (y a su crítica sobre el concepto cartesiano de las ideas innatas), vimos cómo Peirce determina que todo pensamiento

se da en signos. El signo no es solo el mecanismo en el cual pensamos, sino que además no puede conocerse nada sin vincularlo a otros procesos, a otros signos. Dado que el signo define la existencia de las cosas, no tenemos acceso directo a ellas sino por medio de signos, y conocemos gracias a que recurrimos a otras cogniciones, a otros sistemas de signos. A esto nos referíamos cuando citábamos a Peirce diciendo que todo conocimiento era inferencial, dependiente de conocimientos previos y detonador de conocimientos nuevos (*CP* 5265). De esta manera, podemos decir que lo que conocemos no son las cosas en sí, sino algunos aspectos de los objetos, mediados por representaciones. Esta idea es, precisamente, la definición de signo:

> *Un signo, o* representamen*, es una cosa que está en lugar de otra para alguien, en algún sentido o capacidad. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente, o quizás más desarrollado. Ese signo que crea lo llamo el* interpretante *del primer signo. El signo está en lugar de algo, su* objeto*. Está en su lugar no en todos los sentidos, sino en relación a un tipo de idea, que a veces he llamado la* base *del representamen* (*CP* 2228, énfasis de Peirce).

Existen muchos modelos gráficos para representar esta definición de signo. Elegimos el siguiente modo de representación (fig. 2) por las potencialidades que ofrece para continuar explicando otras dimensiones del signo y de la semiosis.

Figura 2



Cuando Peirce habla de *representamen*, se refiriere a la representación en su inmanencia, a una representación en sí misma, portadora de ciertas propiedades materiales que potencialmente se parecerán o no, remitirán o no, a un objeto. Puede ser cualquier cosa: algo material, un evento, una idea… pero que en su calidad de representamen, no será signo hasta que se relacione con un objeto, siguiendo ciertas reglas de intelección. En esta primera dimensión se encuentra lo que Peirce define como percepto:

> *Todo lo que aparece frente a nosotros, todo lo que percibimos, es producto del proceso mental, pero no somos conscientes de ello. Nuestra experiencia es que algo, una silla, digamos, aparece. Se interpone ante nosotros. No hace profesión de ningún tipo, no tiene intención alguna, no está en lugar de ninguna cosa. Simplemente está (...).Tal es lo que llamo un «percepto»* (*CP.* 7619).

Debemos aclarar que un representamen no es un percepto: ambos son instancias que, por separado, no significan. El representamen es por definición parte constitutiva

del signo, mientras que el percepto es algo que aún no es racionalizado ni pensado. Si se quiere, el Percepto es algo «puro» que aún no ha sido concebido como representamen, en lugar de otra cosa.

Por *objeto*, Peirce entiende una entidad remitida por el representamen, pero que no necesariamente tiene existencia física o material. En este sentido, un objeto puede ser…

> *una única cosa existente que se cree que haya existido, o que se espera que exista, o una relación de tales cosas, o una cualidad o relación o hecho conocidos, cuyo objeto singular puede ser una colección, o el todo de unas partes; o puede haber tenido otro modo de ser, como un acto permitido de cuyo ser no previene su negación de ser igualmente permitido; o algo de naturaleza general deseado, requerido, o invariablemente encontrado bajo ciertas circunstancias* (*CP* 2232).

Lo que le da entidad de objeto no es su existencia material, sino el ser referido por un representamen. A medida que avanzamos en los planteos de Peirce, vemos cómo va acercando más precisiones sobre tipos de objeto. Por un lado define al *objeto inmediato*, que será el objeto «tal y como está representado en el signo» (como veremos, el objeto interno al proceso de semiosis). Por otro lado define al *objeto dinámico* que, en oposición al inmediato, es externo a la semiosis, no es aún inscripto en un sistema, desafectado de la representación sígnica, y por ende es ininteligible. Como vimos anteriormente, para Peirce la duda es la que moviliza la necesidad de saber: en este sistema, es el objeto dinámico el que vehiculiza la tendencia hacia las fronteras del conocimiento, en un intento por volver inteligible ese objeto externo al saber. No debemos olvidar que todo objeto, por definición, no es necesariamente algo físico, sino que puede ser una idea, un hecho, etcétera.

El *interpretante* es la instancia final de la construcción del signo. En las primeras páginas de este texto vimos que no necesariamente es una persona (un «intérprete») sino que es un sistema de ideas donde cobra sentido que el representamen remita a un objeto. Se trata de un efecto mental, una cultura, un algoritmo computacional o matemático, un evento, un hábito, etc. En sus textos iniciales, Peirce refiere al interpretante en términos de «pensamiento» (*CP* 5287), y más adelante, como lo hizo con el objeto, taxonomiza al Interpretante en tres tipos: interpretante emocional, energético y lógico (*CP* 5475). También los refiere como interpretante dinámico, inmediato y final, pero no ingresaremos en esa reclasificación ni en los debates que se desarrollaron en torno a estas subdivisiones. Nos concentraremos en recordar que el interpretante no es un sujeto sino un efecto, que no solo dota de sentido a la relación entre el representamen y el objeto, sino que por definición es un efecto de esa vinculación, y que posibilita que el signo ingrese a una cadena de signos, la semiosis: «El *interpretante* de un signo es otro signo, ya que cualquier cosa, al actuar como signo, pone al interpretante en la misma relación con el objeto que el primer signo tiene» (*CP* 8332).

Es importante reforzar la idea de que el signo no puede definirse si no es por las tres instancias mencionadas. Para que un signo se constituya como tal, debe tener necesariamente carácter de relación y vincular sus tres componentes: primeridad, lo que implica que un signo debe *ser* (*CP* 2230, 1910; *W* 1:287); segundidad, esto es, un signo debe estar *en lugar de otra cosa,* estar en una relación de sustitución de algo diferente de sí mismo (*CP* 3361, 1885; *CP* 2228, 1897; *CP* 2230, 1910; *W* 1:287) y terceridad, debe poder instituirse como idea *para alguien*, no una persona concreta, sino para un sistema de ideas, una inteligencia, un sistema cultural… y *en algún aspecto*, esto es, no representar al objeto en todas las cualidades, sino en función de un fundamento (*ground*) que opere como la base de la representación (*CP* 5253, 1868; *CP* 2228, c.

1897; *CP* 2308, 1901). Como podemos notar por las fechas mencionadas de los *CP*, estas ideas de la indivisibilidad de componentes están presentes a lo largo de toda la producción de Peirce. No podemos pensar el concepto de signo recurriendo sólo a uno o dos de los elementos constitutivos. Obligatoriamente, el signo es un proceso (no un objeto o entidad mental como la pensaba Ferdinand de Saussure), una relación obligada de las tres instancias mencionadas: «la representación implica necesariamente una genuina tríada. Para ella implica un signo, o representamen, de algún tipo, externo o interno, que media entre un objeto y un pensamiento interpretante» (*CP* 1480).

Esta cita indica, entonces, que un signo no *es* si no están vinculados sus tres correlatos. Pero además, logra su *ser* en tanto pueda operar, en sí mismo, como punto de partida para otros signos. Debido a su arquitectura y por su definición, el signo siempre es leído e interpretado en otro signo que pueda ser desarrollado en algún aspecto para otro interpretante. Esto sitúa al signo en un espacio de desenvolvimiento y de expansión en nuevas reinterpretaciones. Esta apertura es coherente con lo que comentamos antes sobre el desarrollo del conocimiento científico: las ciencias no descubren una verdad revelada, sino que ésta es en función de una construcción social, determinada por coordenadas espaciales y temporales, una productividad enteramente perfectible y atravesada por el lenguaje. Es en ese sentido que Peirce dice que los hombres y las palabras se educan recíprocamente unos a otros, cada incremento de información de un hombre implica y es implicado por un incremento correspondiente de información de la palabra (*EP* 1:55).

En este contexto teórico, dado que el hombre es pensamiento, es decir signos, entonces él mismo es signo para sí mismo y los otros. Y como el signo no es tal sino en un proceso de reenvíos, en una semiosis, concluimos que el hombre es un proceso de remisiones entre signos, el hombre *es* en la semiosis.

Peirce rompe con la tradición moderna, para la que el pensamiento es algo privado y escondido del resto del mundo. Si el pensamiento y la conciencia son ellos mismos procesos semióticos, no pueden residir en las mentes individuales, sino en la estructura sígnica públicamente accesible en y por la que nos comunicamos (Redondo, 2005:1).

Vemos así que, en la definición de signo, no sólo se implica una explicación para objetos del mundo material, sino que con esta teoría se diseña, además, una teoría sobre qué es el hombre. Esto nos permite avanzar en la explicación de un proceso por el cual se genera y circula el signo, es decir, la comprensión del mundo y la inteligencia de las cosas que lo pueblan.

La expansión del signo: la tipología intermedia

La Cosmogonía evolutiva de Peirce podría ser proyectada en su formulación a ejemplos concretos de nuestro entorno más próximo. En este caso, citamos un ejemplo presente en los cuentos de Jorge Luis Borges, debido al grado de explicitación de la teoría que logra en su desarrollo. Vimos que Peirce discute los postulados de Descartes sobre las ideas innatas y el proceso por el cual el hombre conoce. En esa línea filosófica se inscribe Borges para comenzar su relato sobre un ser imaginario en «Dos animales Metafísicos» (2007):

Descartes profesó la doctrina de las ideas innatas; Etienne Bonnot de Condillac, para refutarlo, imaginó una estatua de mármol, organizada y conformada como el cuerpo de un hombre, y habitación de un alma que nunca hubiera percibido o pensado.

Condillac empieza por conferir un solo sentido a la estatua: el olfativo, quizá el menos complejo de todos. Un olor a jazmín es el principio de la biografía de la estatua; por un instante, no habrá sino ese olor en el universo, mejor dicho, ese olor será el universo, que, un instante después, será olor a rosa, y después a clavel. Que en la conciencia de la estatua haya un olor único, y ya tendremos la atención; que perdure un olor cuando haya cesado el estímulo, y tendremos la memoria; que una impresión actual y una del pasado ocupen la atención de la estatua, y tendremos la comparación; que la estatua perciba analogías y diferencias, y tendremos el juicio; que la comparación y el juicio ocurran de nuevo, y tendremos la reflexión; que un recuerdo agradable sea más vívido que una impresión desagradable, y tendremos la imaginación. Engendradas las facultades del entendimiento, las facultades de la voluntad surgirán después: amor y odio (atracción y aversión), esperanza y miedo. La conciencia de haber atravesado muchos estados dará a la estatua la noción abstracta de número; la de ser olor a clavel y haber sido olor a jazmín, la noción del yo.
El autor conferirá después a su hombre hipotético la audición, la gustación, la visión y por fin el tacto. Este último sentido le revelará que existe el espacio y que en el espacio, él está en un cuerpo, los sonidos, los olores y los colores le habían parecido, antes de esa etapa, simples variaciones o modificaciones de su conciencia.
La alegoría que acabamos de referir se titula Traité des Sensations *y es de 1754; para esta noticia, hemos utilizado el tomo segundo de la* Histoire de la Philosophie *de Bréhier* (23–24).

En «Una conjetura para el acertijo» (1903)[11] Peirce afirma:

Lo primero es aquello cuyo ser es simplemente él mismo, no refiriéndose a ninguna cosa ni situándose tras alguna cosa. Lo segundo es aquello que es por fuerza de algo para lo cual es segundo. Lo tercero es aquello que es lo que es debido a las cosas entre las que media y que él pone en relación la una con la otra (*CP* 1548).

En el cuento de Borges vemos cómo se tematizan estos estadios. Se plantean como momentos que se siguen de manera sucesiva y como un conocimiento acumulativo que depende del conocimiento anterior para realizar uno posterior. Si bien se parecen a lo que plantea Peirce, éste no se refiere a momentos sucedidos en la línea del tiempo sino como modos de ser del signo. La lógica que posibilita que se suceda de un estado de posesión de un conocimiento a otro, es lo que Peirce entiende como semiosis. En el cuento de Borges vemos cómo de los datos de la percepción se generan ideas, y de esas ideas se generan modos de ser que definen nuevas percepciones. Así, vemos cómo un signo es un representamen (algunas cualidades percibidas del mundo exterior y, más adelante, las ideas de esas cualidades) que está en lugar de un objeto (la materia pero también las ideas de esa materia) para un interpretante (en este caso, diferentes modos de conciencia). Pero además vemos el proceso de la semiosis: cómo se pasa de una existencia, dotada de algunas facultades de percepción, a la posesión de ideas cada vez más complejas y abstractas. Este devenir se logra solo gracias a que un signo es en tanto remita a otro, igual o más desarrollado. Ese reenvío sucesivo es, precisamente, la semiosis.

Capítulo IV
Fotograma de una semiosis

Concluimos que cada signo debe remitirse a otro signo igual o más desarrollado. Cada aspecto del signo puede ser además otro signo en sí mismo. En este sentido, cada representamen, objeto e interpretante de un signo, posee la propiedad de ser desarticulado, desagregado, en primeridades, segundidades y terceridades internas. Sabemos además que el signo no es un objeto sino un proceso, lo que nos habilita a pensar que existen procesos (en este caso subprocesos internos al signo) por los cuales se genera cada componente. Para cada parte del proceso del signo, entonces, se corresponderían tres correlatos lógicos:

1. Primeridad, segundidad y terceridad del proceso de constitución del representamen,
2. primeridad, segundidad y terceridad del objeto y,
3. primeridad, segundidad y terceridad del interpretante.

Llegados a esta instancia, y en función del gráfico propuesto para representar el signo en las dos dimensiones del plano, deberíamos poder observar estos correlatos lógicos, pero nos es imposible. Lo que proponemos entonces, es pensar los procesos que describe Peirce en las tres dimensiones, como si al interior de cada componente de la tríada encontráramos una tríada nueva. Sabemos de las dificultades epistemoló-

gicas que podrían plantearse ante esta representación tridimensional del signo, especialmente porque, al seguir avanzando en las sucesivas segmentaciones de la tricotomía deberíamos pasar del esquema tridimensional al multidimensional. Sin embargo, este modo de pensarlo en tres o más dimensiones es una estrategia que por el momento nos ha resultado la más prolífica, tanto para no perder de vista el signo como proceso, como para ahondar en la complejización progresiva de los nuevos conceptos que implica.

Cada instancia de la tríada se puede descomponer en tres procesos que involucran, internamente, nuevas triádicas. Estos a su vez pueden seguir descomponiéndose en nuevos procesos (como veremos que propone Peirce), sin necesidad de superponerse con otros procedimientos ni confundirse con una genealogía externa al signo, que es el riesgo que se corre al intentar graficar la teoría sígnica en las dos dimensiones. Esta idea responde además a la necesidad de dar cuenta de las nuevas categorías que propondrá Peirce para distinguir lo que, en los razonamientos que emprendemos, funciona de manera veloz y confusa en nuestra intelección. Cuando nos enfrentamos a un signo cualquiera, ninguna de todas estas categorías se presenta en estado puro, sino que participan todas en mayor o menor grado, aunque sea una la que se distinga. Conocer estos procesos internos nos permitirá avanzar en precisiones mayores sobre la naturaleza de signos específicos, para evaluar luego sus impactos y efectos en la cadena de la semiosis, como pretendía el Pragmatismo.

Si retomamos la Teoría cosmogónica, y el proceso productivo, circular, acumulativo y complejizado que presenta, podemos volver sobre él y revisar cuáles de sus estadios están presentes también en un signo. De allí, podemos identificar fenómenos, objetos, eventos… en los que han quedado huellas de la dimensión que primó en su constitución sígnica, lo que los hace «tipos» de signos particulares. Recordemos además

que la Semiótica, como ciencia Normativa, tiene entre sus funciones la taxonomización de fenómenos (no por la taxonomización misma sino para habilitar nuevos modos de pensamiento). Esta es la tarea que emprende Peirce en la clasificación que sigue, a lo que agregaremos el estímulo de una apropiación, no para una mera descripción gramatical, sino para una lectura más clara de las semiosis presentes en nuestro entorno. En definitiva aspiramos a una intrumentalización de estos saberes con fines investigativos.

Lo que vimos hasta aquí fue la descripción de las condiciones formales del signo. Lo que sigue a este proceso descriptivo es una tipologización de lo descripto, avanzar en el estudio de la morfología interna del signo para determinar otro nivel de propiedades. La tarea que continúa a la creación de tipologías es la labor de la clasificación, la cual sistematiza esos tipos en nuevas y mayores organizaciones.

Peirce desarrolla varias tipologías entre 1865 y 1904 (Savan, 1977). De este conjunto seleccionamos una intermedia ya que nos parece la que mejor puede dar cuenta de la dinámica del signo y de la compleja arquitectura del pensamiento. En su artículo «Sobre una nueva lista de categorías» (1865), Peirce plantea una primera tipologización de los signos que se restringe a las relaciones del signo con el objeto. En el ya mencionado texto «Nomenclatura y divisiones de las relaciones triádicas hasta donde están determinadas» (1903), avanza en una segunda versión de la primera tipología, observando las relaciones que el signo entabla con el representamen y el interpretante, y nuevas combinaciones de las categorías entre sí. Al año siguiente, en su artículo «Nuevos elementos» (1904), presenta otra modificación en la vinculación de las categorías anteriores con los tipos de objeto (inmediato y dinámico) e interpretante (inmediato, dinámico y final). En ese artículo recurre a la Matemática (específicamente la Teoría de los Grados de Degeneración) y a partir de ese aporte, profundiza la discusión

de su modelo anterior (tanto en lo epistemológico como en lo metafísico). A los efectos de centrarnos en una postura acorde a nuestros fines explicativos, estudiaremos la versión de 1903 desarrollada en «Nomenclatura y divisiones…». Con esto no pretendemos que se aprenda la tipología, sino que se la comprenda, y con ella, la arquitectura y la dinámica inscriptas en la teoría de la semiosis peirceana.

Como vimos, los signos pueden analizarse según tres tricotomías.

1. Según el signo en sí mismo…
1.1. por ser una cualidad,
1.2. por ser un objeto en sí mismo o
1.3. ser una ley.

2. Según la relación del signo con su objeto…
2.1. por ser relevante en el signo alguna propiedad que comparte con el objeto
2.2. por una relación existencial con el objeto o
2.3. por una relación convencionalizada (con un interpretante).

3. Según el interpretante…
3.1. el cual entienda el signo como algo posible,
3.2. como signo de un hecho o existencia o
3.3. como signo de algo racionalizado.

En las páginas que siguen recorreremos cada uno de estos modos de ser del signo, recuperando las definiciones de Pierce y proyectándolas a un caso concreto. Este caso tiene sus particularidades: es un signo, cuyo representamen es una secuencia material de fotogramas, que está en lugar de un objeto que es una idea crítica, para un

interpretante que es un sistema de ideas sobre la naturaleza del cine. Dicho de manera más simple, esta secuencia critica lo que se cree sobre el cine de pricipios de siglo. Podemos demostrar esta hipótesis recorriendo los nueve modos de ser del signo que acabamos de presentar, analizando su materialidad, los objetos que remite esa materialidad y las ideas que dan sentido a esa remisión.

El signo en sí mismo

Centrémonos entonces en una mirada interna del signo en sí mismo, esto es, en la primeridad. Dice Peirce: «El primer correlato es, de los tres, el que es considerado de la naturaleza más simple, al ser una mera posibilidad si cualquiera de los tres es de esa naturaleza y al no ser una ley a menos que los tres sean de esa naturaleza» (*CP* 2236).

Esta propiedad de ser una «mera posibilidad» nos permite comprender el proceso productivo previo de la primeridad: sus procesos internos la convierten en posibilidad. Así, existirá:

1.1. La posibilidad de la posibilidad,

1.2. la posibilidad de una existencia real y

1.3. la posibilidad de una ley o generalidad.

1.1. Al primero Peirce lo bautiza como *cualisigno*: «Un *cualisigno* es una cualidad que es un signo. De hecho, no puede actuar como signo hasta que sea encarnado. Pero ese ‹encarnarse› no tiene ninguna relación con su carácter de signo» (*CP* 2243).

El hecho de que no sea un signo hasta que se haya materializado, y que aún así no necesariamente sea un signo, nos da la pauta de que el cualisigno, la posibilidad de

las posibilidades, es el conjunto de todas las posibilidades factibles de ser tenidas en cuenta en la construcción de lo que, en un signo, será una propiedad.

Por ejemplo, todos los colores posibles de la escala cromática pueden constituir una imagen visual y ser cualisignos. Pero no pueden serlo los colores infrarrojos y los ultravioletas, que nuestro ojo no puede percibir. Lo mismo para aquello que no podemos oír, oler, palpar… por las limitaciones de nuestros sentidos, e incluso todo lo que no podemos imaginar ni comprender. Supongamos que, para el ejemplo que vamos a analizar, el blanco y el negro junto con las variantes intermedias entre estos tonos (fig. 3), constituirán los cualisignos (las posibilidades) de lo que será después la construcción de una imagen (un signo visual).

Figura 3

1.2. Con respecto al segundo, Peirce lo denomina sinsigno y lo define:

Un sinsigno *(donde la sílaba sin está considerada en su significado de ‹que existe sólo una vez›, como en* singular, simple, semel *del latín, etc.) es una cosa o acontecimiento de existencia real, la cual es un signo. Sólo mediante sus cualidades puede ser signo, por lo que involucra un cualisigno, o mejor dicho, a varios cualisignos. Pero éstos son un tipo peculiar de cualisignos y sólo forman un signo si son de hecho encarnados* (*CP* 2243).

Como podemos ver, se mantiene la idea de un proceso productivo. De todos los cualisignos disponibles, algunos se pueden seleccionar y sistematizar, y se pueden organizar para dar lugar a materializaciones. El conjunto de esas concreciones (fig. 4) es lo que llamamos sinsignos. Si seguimos nuestro ejemplo de la paleta de escala de grises, de todas las posibilidades, solo algunas se seleccionan y sistematizan para construir una posibilidad concreta:

Figura 4

1.3. Finalmente, el proceso de producción de la primeridad se cierra con el legisigno:

Todo signo convencional es un legisigno*. No es un único objeto sino un tipo general que, por convención, será significante. Todo legisigno adquiere significación por medio de un caso de su aplicación, que puede denominarse una réplica suya. Así, la palabra ‹el› aparece en general entre quince y veinticinco veces en una página. En todos estos casos se trata de una misma palabra, del mismo legisigno. Cada una de sus ocurrencias es una réplica. La réplica es un sinsigno, por lo cual todo legisigno requiere sinsignos. Pero no se trata de sinsignos comunes, como lo son las apariciones particulares que se consideran significantes. La réplica tampoco sería significante si no fuera por la ley que la hace serlo* (*CP* 2243).

Lo que indica Peirce en esta definición es que la organización de los sinsignos responde a un criterio, y ese principio, esa ley ordenadora, es la que conocemos como legisigno. Dada esta regla de organización, el sinsigno se entiende como una réplica, un caso que responde a un criterio general. En el mismo sentido, el principio que organizaría los colores que hemos seleccionado debe entenderse como legisigno. En este caso, el signo final construido puede ser, por ejemplo un fotograma de una película (fig. 5).

Figura 5. Fotograma de *City Light* (Charles Chaplin, 1931)

De todos los colores posibles hemos elegido variantes entre los tonos blanco y negro, los seleccionamos, los organizamos, y construimos «algo». Las posibilidades de todos los colores y las formas posibles se fueron recortando a opciones concretas, las cuales a su vez fueron luego organizadas para construir, en este caso, una imagen. Culminada esta instancia de producción, el resultado será recién, apenas, un representamen, que *potencialmente* podrá estar en alguna relación con un objeto, pero que por el momento no puede decirnos nada, más que su propia materialidad.

Por el momento podemos decir que esto que vemos es un fotograma de un film, cuya única materialidad es la imagen en escala de grises.

La relación del signo con su objeto

Luego Peirce avanza en el análisis de la segundidad, en la relación del signo con su objeto. Dice al respecto:

> *El segundo correlato es, de los tres, el que es considerado de una complejidad mediana, de modo que si dos son de la misma naturaleza, ya sean meras posibilidades, existencias reales o leyes, entonces el segundo correlato es de esa misma naturaleza, mientras que si los tres son todos de diferentes naturalezas, el segundo correlato es una existencia real* (*CP* 2236).

Esta condición de *ser* en tanto el signo reponga un existente, permite observar cómo se construye esa relación entre el signo y su objeto. De esta manera, podremos hablar de:

2.1. La relación posible de un signo con su objeto,

2.2. de la relación real y concreta con su objeto y,

2.3. de una relación convencional con el objeto.

2.1. A la relación del signo con su objeto por las cualidades que comparte, Peirce la denomina *ícono*:

> *Un ícono es un signo que se refiere al objeto que denota simplemente en virtud de sus propios caracteres, los cuales posee independientemente de que dicho objeto exista en realidad o no. Es verdad que a menos que ese objeto exista en realidad, el Ícono no actúa como signo, pero eso no tiene nada que ver con su carácter de signo. Cualquier cosa, ya sea una cualidad, un individuo existente o una ley, es un Ícono de algo en cuanto se parece a esa cosa y es utilizado como signo de ella* (*CP* 2244).

Cuando se refiere a «sus propios caracteres», está indicando que son las propiedades mismas del representamen las que dan la pauta de a qué objeto remiten, porque «copian» o emulan algunas de sus propiedades.

Por ejemplo, los siguientes fotogramas (fig. 6) replican propiedades antropomórficas de dos sujetos, características materiales de medios de locomoción, ropa, edificios y cualidades de momentos del día, etc. Esas mismas propiedades las hemos visto en otros lugares o en otras imágenes. Por ende, nos remiten a reconocer esos objetos, porque la imagen, en tanto ícono, replica esas mismas cualidades.

Figura 6

Peirce avanza además en otras subtipologías, aunque en forma menos sistematizada. Si concebimos el ícono como signo en sí mismo, podemos observar que la forma del signo registra algunas de las tres estructuras que Peirce denomina subicónicas: las imágenes, los diagramas y las metáforas. A estas configuraciones formales las llamó *hipoíconos*:

> *Los* hipoíconos *se pueden repartir según el modo de Primeridad de la que participan. Los hipoíconos que participan de algunas cualidades sencillas, o primeridades primeras, son* imágenes*; los hipoíconos que representan las relaciones, generalmente diádicas, entre las partes de una cosa por relaciones análogas entre sus propias partes son* diagramas*; y aquéllos que representan el carácter representativo de un representamen por la representación de un paralelismo en otra cosa, son* metáforas (*CP* 2277).

2.2. La vinculación existencial, real y concreta del signo con su objeto es denominada índice:

> *Un* índice *es un signo que se refiere al objeto que denota en virtud de que es afectado realmente por ese objeto. Por lo tanto, no puede ser un cualisigno porque las cualidades son lo que son independientemente de cualquier otra cosa. En cuanto que el índice es afectado por el objeto, es necesario que tenga alguna cualidad en común con el mismo, y eso es lo que hace que se refiera al objeto. Por lo tanto, involucra algún tipo de ícono, aunque una clase peculiar de íconos. Lo que lo hace signo no es la mera semejanza con su objeto, ni siquiera en esos aspectos, sino la modificación real que el objeto le causa* (*CP* 2244).
> También encontramos esta definición en su correspondencia con Lady Welby:

> *Defino un índice como un signo determinado por su objeto dinámico en virtud de estar en una relación real con éste. Por ejemplo, un nombre propio (…); tal es la aparición de un síntoma de una enfermedad (el síntoma mismo es un legisigno, un tipo general de un carácter definido. La ocurrencia en un caso particular es un sinsigno)* (*L* 246. Carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904).

Al decir que el índice «es afectado realmente por ese objeto» o de estar en «una relación real con éste», nos indica que esas propiedades que podríamos identificar como íconos, en realidad están vinculadas a su objeto pero no por sus cualidades, sino física, material o idealmente. Un síntoma no se parece a su causa, sino que denuncia la existencia de la causa porque está existencialmente relacionada con ella.

Figura 7

En el ejemplo que estamos recorriendo, citamos fragmentos de un filme. Esta imagen que vemos (fig. 7) es índice de la cinta que contiene al filme, porque está vinculada materialmente con la imagen que proyecta un aparato. El monócromo de la imagen, es índice también de las sustancias químicas que componen la cinta original. Si volvemos en el tiempo, sobre esa cinta se imprimió la luz que se reflejaba en algunos objetos particulares (lo profílmico) distribuidos de determinada manera. En ese momento, la cinta era el índice de lo que estaba ocurriendo y estaba siendo filmado. Como toda situación de la vida cotidiana, debería haber sonido, pero la película es muda. En este caso la ausencia de sonido es índice de la carencia de dispositivos tecnológicos aptos para registrar ondas sonoras por métodos magnéticos.

2.3. Finalmente, cuando la relación que se entabla entre el signo y el objeto es convencionalizada, demandando la existencia de un código o ley para ser comprendido, estamos en presencia de un *símbolo*:

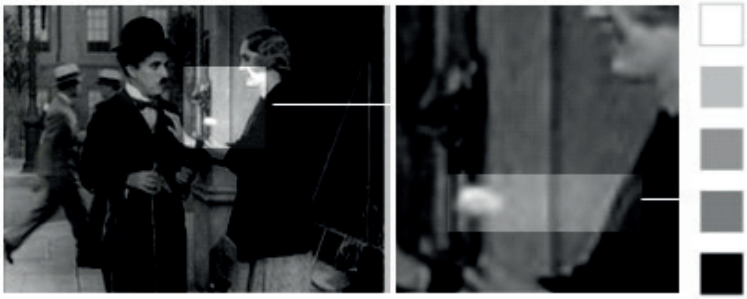
> *Un símbolo es un signo que se refiere al objeto que denota en virtud de una ley, normalmente una asociación de ideas generales, que opera para que se interprete que el símbolo está referido a ese objeto. Por lo tanto, es en sí mismo un tipo general o ley, es decir, un legisigno. Como tal, actúa a través de una réplica. No sólo es él general sino que el objeto al que se refiere también es de naturaleza general. Ahora, aquello que es general existe en los casos que determinará. Por lo tanto, deben existir casos de lo que el símbolo denota, aunque aquí se debe entender por ‹existir› existir en el universo posiblemente imaginario al cual el símbolo se refiere. El símbolo será afectado por esos casos indirectamente, a través de la asociación o de otra ley, por lo cual involucrará un índice, aunque de un tipo peculiar. Sin embargo, no es verdad que el leve efecto que esos casos tienen sobre el símbolo explique el carácter significante del mismo* (*CP* 2244).

Peirce ofrece una explicación más sintética de esta categoría en su carta a Lady Welby:

> *Defino el símbolo como un signo que está determinado por su objeto dinámico sólo en virtud de que será interpretado de esa manera. Por lo tanto, depende, o bien de una convención, o bien de un hábito, o bien de una disposición natural de su interpretante, o del campo de su interpretante (aquel del cual el interpretante es una determinación)* (Carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 246).

Cuando Peirce clarifica que un símbolo se vincula con un objeto «en virtud de una ley, normalmente una asociación de ideas», está indicando que ese signo solo puede ser vinculado con un objeto si conocemos el sistema de ideas que los relaciona: una convención, una tradición, un hábito, un sistema de reglas, etc. Por ejemplo, no podemos comprender muchos signos religiosos porque no conocemos el sistema cultural que asocia el signo con lo que se quiere decir. En este sentido, el símbolo no necesariamente replica algunas propiedades del objeto (como lo hace el ícono) ni está vinculado existencialmente con el objeto (como lo hace el índice). Para reponer el objeto que refiere necesitamos el sistema de ideas que nos permita hacer la asociación.

Figura 8



Por ejemplo, se podría decir que esta imagen citada del filme (fig. 8) es símbolo de «amabilidad», y eso requiere solamente del sistema de valores del sentido común. Pero también se puede decir que esta pieza es símbolo de un momento paradigmático del cine mudo de principios de siglo XX, para lo cual será necesario reponer todo el sistema de conocimientos de la historia del cine. La conclusión parcial que obtenemos es que, dependiendo de nuestros conocimientos previos (que como vimos para Peirce son fundamentales para el desarrollo de nuestras ideas) vamos a decodificar un símbolo en algún sentido o en otro.

A menudo se le suele adscribir al cine la capacidad de ser indicial (por eso es muy común pensar «eso que vemos en la pantalla existe o existió y se lo puede conocer por lo que vemos ante nosotros»). También se le adjudica un contenido simbólico («esto que vemos simboliza tal o cual cosa»). La crítica cinematográfica se esfuerza en señalar lo verosímil del texto fílmico a partir de los índices y símbolos que deben leerse en el texto, a los fines de comprometer afectivamente al espectador (y promover el consumo de ese signo). En realidad, nuestro ejemplo, hasta este nivel de análisis, es un ícono: emula propiedades de ciertos objetos, y organiza y recorta esas propiedades según un procedimiento específico de montaje. Es también indicial sobre las condiciones materiales de producción y es simbólico con respecto al sistema de ideas que le dan sentido en un sistema mayor (en este caso el sistema de filmes de Charles Chaplin, la historia del cine y el momento preciso de la desaparición del cine mudo). En rigor, por lo que muestra la fig. 8, lo que se presenta ante nuestra intelección en su nivel más próximo es un sistema de píxeles monocromáticos que han sido organizados de esa manera por algo. Ese criterio de organización es lo que el analista debe investigar y definir para argumentar sus hipótesis en niveles superiores de indagación.

El interpretante

El último aspecto que desarrolla Peirce en esta tipología se centra en la terceridad. Dice: «El tercer correlato es, de los tres, el que es considerado de la naturaleza más compleja, al ser una ley si cualquiera de los tres es una ley y al no ser una mera posibilidad a menos que los tres sean de esa naturaleza» (*CP* 2236).

Debe notarse que, más allá de su ontología, la terceridad es siempre una abstracción, un efecto de una racionalización, un acto mental, el producto de articulaciones previas entre signos, una idea. En el proceso, puede ser:

3.1. La posibilidad de una idea,

3.2. la realización o formulación de una idea sobre un objeto o

3.3. ser una idea que forme parte de un sistema complejo, un razonamiento.

3.1. La primera categoría es el *rhema*:

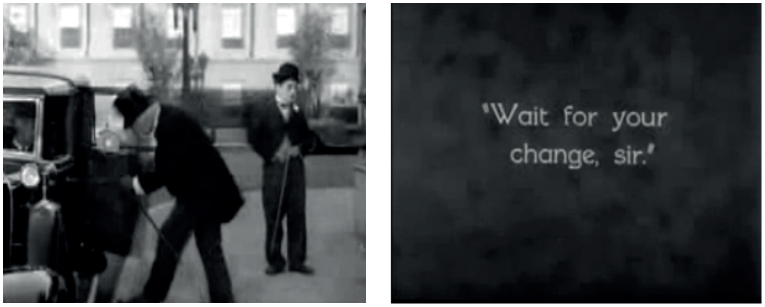
> *Un* rhema *es un signo que, para su Interpretante, es un signo de posibilidad cualitativa, es decir que es entendido como representando tal o cual tipo de objeto posible. Todo rhema puede quizás ofrecer alguna información, pero no se interpreta que lo haga (…) un rhema es un signo entendido como representación de su objeto simplemente a través de sus caracteres* (*CP* 2245).

En esta definición, Peirce ingresa al mundo de las ideas a través de la posibilidad. Dice que un rhema es una «posibilidad cualitativa», es decir, la formulación de una idea se hace posible pero aún no se realiza. La operación mental que demanda este tipo es

similar a la que realizamos cuando queremos profesar una idea sobre una cosa pero no podemos aún enunciarla en forma completa, como una afirmación inconclusa, a la manera de una oración con sujeto pero sin predicado. El rhema es la posibilidad de una idea, no la idea misma.

En el ejemplo citado (fig. 9), estos fotogramas aislados pueden reponer una idea, pero está aún incompleta en el sistema. Antes de esto, pudimos describir el proceso generativo de un signo, desde las posibilidades formales hasta su realización. Llegados a esta instancia de la terceridad, deberemos avanzar en el plano de las ideas: qué afirmaciones son posibles de hacer con este signo construido y qué conocimientos puede desencadenar. Hasta el estadio del rhema, contamos con múltiples signos que diseñan un campo de nociones que *potencialmente* se pueden profesar sobre algo. Los fotogramas, así aislados, dicen «un hombre ingresa a un auto» y (en inglés) «espere su cambio, señor», pero esos datos no son significativos en el sistema de conocimientos que pueden generarse sobre este film. Para eso nos hacen falta otras imágenes, otras piezas del film, para construir un sistema de conceptos realmente complejo.

Figura 9



3.2. La segunda categoría se conoce como *decisigno*, también como dicisigno o signo dicente (esto es, una proposición o cuasi–proposición):

> *Un signo dicente es un signo que, para su interpretante, es un signo de existencia real. Por lo tanto, no puede ser un ícono ya que no proporciona un fundamento para una interpretación del mismo como referido a una existencia real. Un decisigno necesariamente involucra, como parte del mismo, un rhema, para describir el hecho que se interpreta que él indica. Pero este rhema pertenece a un tipo peculiar y aunque es esencial para el decisigno, de ningún modo lo constituye (…) un decisigno es un signo entendido como representación de su objeto en función de su existencia real* (*CP* 2245).

Así como un sistema de cualisignos se organizan en un sinsigno, y un sistema de íconos pueden componer un índice, un conjunto de rhemas pueden formular un decisigno. La operación mental que se realiza en esta instancia es la capacidad de decir, de proferir una idea concreta, o como postula Peirce «describir el hecho que se interpreta que él indica». En la instancia del rhema contábamos con ideas dispersas, en la del decisigno tenemos formulaciones específicas sobre algo.

Esto implica que, para llegar al decisigno, debemos contar con ideas previas. En el caso de los fotogramas que venimos citando, lo que hace inteligible a esta imagen que estamos viendo (fig. 10), es el conjunto de todos los fotogramas anteriores. En ellos se construían rhemas («un sujeto ve a un policía», «un sujeto entra a un automóvil», «un sujeto sale de un automóvil», «una joven se dirige a alguien», «una joven coloca una flor en el saco de un hombre», «un hombre ingresa a un auto», «espere su cambio, señor» y «una joven mira y señala a un punto mientras es observada por un sujeto»). El decisigno sistematiza todo esto en una idea transversal resumible en esta proposición: «una joven confunde a dos sujetos». Una buena pregunta podría ser «por qué», y la

respuesta sería «porque es ciega». Pero como vemos, la imagen cinematográfica es materialmente icónica: no hay tal joven ciega, sino un sistema de píxeles en una pantalla, sin sonido, que construyen una imagen antropomórfica a la que le asigna propiedades. Por lo tanto no tiene sentido cuestionarse por algo que no está, o que en todo caso puede responderse desde el sentido común, como si estuviéramos viendo esta secuencia en la calle que transitamos habitualmente. Una pregunta aún mejor es «para qué» en este sistema de signos concretos, se sistematizan esos fotogramas de esa manera y no de otra, lo que nos obliga a recurrir a la categoría del argumento.

Figura 10

3.3. La instancia final de la tipología es, como dijimos, el argumento: «Un argumento es un signo que, para su interpretante, es un signo de ley (…) un argumento es un signo entendido como representación de su objeto en su carácter de signo» (CP 2245).
Con esto Peirce nos está indicando que el signo, una vez formulado, encuentra su sentido en una secuencia lógica mayor. En esta instancia (la terceridad de la terceridad) el signo se expresa a sí mismo como idea compleja, como un silogismo. Por esto, el argumento es un tipo de signo que profesa algo más de lo que dice en su inmanencia, y se articula lógicamente con otros sistemas de signos.

Figura 11

En el ejemplo que observamos, preguntarnos para qué en un filme se construye la propiedad de la ceguera, encuentra su correlato en las propiedades materiales que vimos desarrolladas anteriormente. Recordemos que este texto fílmico pertenece al período del cine mudo y está filmado en blanco y negro, por lo tanto las estrategias narrativas se veían ajustadas a esta disponibilidad tecnológica. Se podría haber construido la el signo «ceguera» de muchas maneras, pero se optó por la situación que recorrimos: alguien entra a un automóvil por una puerta y sale por la otra (instalando el signo de la no-propiedad de ese objeto y las presupuestas limitaciones económicas del sujeto). Las imágenes de la puerta cerrándose (fig. 6 y 9) carecen de sonido, pero a partir del dato de la ceguera se desencadena la inferencia de que un sonido está en lugar de una acción, y esa acción en lugar de un sujeto (fig. 6. «El propietario descendió de su coche»). Lo que seguirá tendrá que ver con un intercambio comunicativo (la venta de una flor), donde se infiere la ceguera (instalando el signo de la no–propiedad de una facultad como la visión). Finalmente, la construcción con imágenes de la percepción del mismo sonido, construye la idea errónea de partida de uno de ellos (fig. 9), que confirmamos con la imagen de cierre, donde uno se retira emulando los gestos de una salida silenciosa (fig. 11).

La pregunta, decíamos, es ¿para qué se organizan signos de esta manera, a los efectos de construir qué situación? Esto equivale a preguntarse ¿qué función cumple este signo (en tanto que argumento) en un sistema de signos mayor? Una posible respuesta la encontraremos, entonces, en otros sistemas de ideas, argumentos dispersos en la historia del cine y en los textos teóricos sobre las configuraciones de su significación. Para 1931, año de estreno de *City Light*, el cine sonoro era una tecnología disponible. Este film pudo haber sido filmado con sonido, facilitando la narración al disponer de otro sistema significante viabilizado por una banda sonora (música,

lenguaje articulado, ruidos, etc.). Sin embargo, en los textos de muchos teóricos y cineastas (entre ellos Charles Chaplin), se sostenía que esta nueva tecnología desnaturalizaría al cine: la presencia de sonido acercaría lo visualizado a la cotidianeidad del espectador, y pondría en riesgo la habilidad del cine para construir realidades alternativas. Temían lo que la industria lograría con éxito en los años sucesivos, que el cine deje de ser entendido como una obra de arte y se conciba como un «reflejo» de la vida cotidiana. Decíamos que Chaplin se resistía a incorporar sonido a sus films por la razón antes mencionada y además porque hacer hablar a su «Charlote» implicaría destruirlo como construcción artística. Si algo era constitutivo de su creación, era que podía decir sin palabras, presentificar ideas nuevas con un lenguaje visual. Con su «Charlote», Chaplin recurría a un lenguaje cuasiuniversal e invitaba al lector a hacer un esfuerzo intelectual para comprender lo que un idioma o un sonido no podían codificar. En plena emergencia del cine sonoro, esta escena de *City Light* intenta demostrar que el sonido no es necesario para hacer arte cinematográfico. Así, se instala la ceguera como propiedad de uno de sus sujetos, lo que implicaba que ese sujeto sólo puede conocer a partir del sonido. El desafío consiste en lograr que un sujeto conozca por los sonidos sin recurrir al cine sonoro, esto es, sólo articulando imágenes. La imagen de una puerta cerrándose estará en lugar de otra cosa: del sonido de esa puerta. A la vez la imagen estará en lugar de un sentido: «quien desciende/asciende del automóvil es su dueño». Por ende, la imagen de ese sonido instala la presencia y la ausencia de un sujeto (aunque aún lo estemos viendo en la pantalla). Para «la florista», «Charlote» *es* a partir de un sonido, está y deja de estar según esa información sonora, que en rigor, para el lector es puramente visual. El logro de este texto fílmico fue significar prescindiendo de la materialidad significante del sonido, demostrando que se puede contar sin ese dato de los sentidos. Con esta y muchas otras escenas que componen el film, este

texto del sistema de Chaplin se resiste al realismo cinematográfico del cine sonoro, e instala la problemática sobre la ontología del cine en los cada vez más industrializados años 30. Por eso decíamos, antes del análisis, que esta secuencia discute en su forma con un sistema de ideas sobre el cine.

La capacidad de reponer otros sistemas de signos de una semiosis se instala como la mayor problemática del analista, quien debe resolver qué procesos internos hace funcionar el signo y hacia dónde se proyecta. Una de las principales cuestiones que pone en escena el modelo de Peirce, tiene su clave en las preguntas por cómo, por qué y para qué algo se presenta, se vincula y se hace inteligible en lugar de otra cosa, y a efectos de qué desencadenan cuáles efectos que ese proceso puntual que analizamos.

Esto que acabamos de comentar posiciona a la escena que recortamos de *City Light* en una semiosis. El conjunto de imágenes filmadas se articula, en tanto que argumento, en un sistema mucho mayor, en una semiosis más desarrollada que, en este caso, consiste en un debate con otras ideas, para exponer una postura, contrastarla y argumentarla desde la materialidad misma del cine. También nos acerca otros horizontes sobre la producción de conocimiento: no sólo los textos lingüísticos sirven para expresar ideas y debatirlas. Desde hace mucho tiempo, también los textos audiovisuales son portadores de hipótesis, no sólo por los contenidos que reconocemos en una lectura superficial, sino (y sobre todo) por la forma que adoptan para reflexionar sobre fenómenos específicos.

Epílogo
Signos diseminándose

Los desarrollos de Peirce continuaron en muchos sentidos. Como dijimos, tocaron diversas áreas del conocimiento como la filosofía, la lógica, la política, la historia, la educación, la estética, la epistemología y la religión. Sobre el final de su vida llegó a preocuparse por los efectos de sus propias expresiones, en particular por los impactos del Pragmatismo. En «Un ensayo para mejorar la seguridad y la fecundidad de nuestro razonamiento» (1903)[12] llega a sostener que una teoría semejante podría aportar mayores seguridades al hombre, lo cual podría ir en desmedro de algún gasto inútil (que también es bueno para la sana existencia). Concluye que a las ciencias, sobre todo a las formales, les hace falta prosperar en busca de la Belleza, la Virtud y la Verdad (no las que cada ciencia se fabrica, sino las universales). Después de todo, decía, son «las tres únicas cosas que elevan a la Humanidad por sobre la Animalidad» (*MS* 682).

En definitiva, podemos quizás decir que la gran incógnita de Peirce es el Hombre, el proceso por el cual su inteligencia lo distingue de otros seres, y el poder para crear y construir el mundo y dejar huellas en él. Y además de este talento, también lo inquieta la particular articulación (contradictoria) de ese «don» de saber y el desconocimiento de sí mismo:

El hombre individual, dado que su existencia separada se manifiesta sólo por la ignorancia y el error, en la medida en que es algo aparte de su prójimo, y de lo que van a ser él y ellos, es sólo negación. Esto es el hombre (...) orgulloso hombre, ignorante máximo de lo que se siente más seguro: su cristalina esencia (*CP* 5317).

Podríamos extendernos en otros muchos asuntos que entusiasmaron a Peirce, pero optamos por delegarles esa empresa a los lectores interesados. Como dice el mismo Peirce: «es de mucho más valor tener pocas ideas pero claras, que muchas y confusas».

En *The pedagogical imperative: Teaching as a literary genre*, Ángela Moger (1982) sostiene que «enseñar consiste en seguir generando el deseo del conocimiento. La pedagogía, como la narrativa, funciona más por retención que por transmisión» (186). En este sentido nos interesa dejar una última imagen, la de Charles Peirce pensando en una teoría que espera ser visitada por nuevos lectores. También nos entusiasma la idea de despertar nuevos intereses, hacia nuevos saberes que se expanden, buscando precisiones sobre unidades menores, hacia clasificaciones cada vez más microscópicas, o inquiriendo grandes manifestaciones de la vida para comprender fenómenos cada vez más complejos. Con su modelo, Peirce invita al lector a imaginar la expansión de la inteligencia en el tiempo, tanto hacia al pasado como hacia el futuro, hacia un momento que no conoceremos. Peirce nos proyecta inexorablemente hacia ese tiempo al que nos dirigimos y nos dice que la semiosis continúa más allá de nosotros. Más allá de sus notas dispersas y de estos papeles (probablemente también salvajes) que hemos propuesto:

Se me puede preguntar qué es lo que puedo decir sobre todos los diminutos hechos de la historia, olvidados sin poder recuperarse nunca, sobre los libros perdidos de la antigüedad, sobre lo secretos sepultos.

Cuantas joyas del brillo más puro y sereno
esconden las obscuras e insondables cavernas del océano.
Cuantas flores nacen para colorearse sin ser vistas,
y malgastar su aroma en el aire desierto (Gray, 1768).

¿No existen realmente estas cosas por el hecho de estar ineludiblemente fuera del alcance de nuestro conocimiento? Y, entonces, después de la muerte del universo (…), y de que la vida cese para siempre, ¿no se seguirá dando el choque de los átomos, aun cuando no haya mente alguna para saberlo? (*CP* 5308).

Notas

(1) Si bien esta idea ya aparece bosquejada en el *Organum* de Aristóteles, fue Bertrand Russell quien la bautizó y la atribuyó a Ockham en su *Principia Mathematica* [(1910, 1912 y 1913)].

(2) La Geodesia es una rama de las geociencias que estudia los relieves y la representación de la forma y superficies de la Tierra. Suministra referencias geométricas para otras geociencias y es útil para aplicaciones posteriores como Sistemas de Información Geográfica, relevamiento catastral, construcción y navegación aérea, marítima y terrestre, como así también para usos militares y programas espaciales.

(3) *CP* 5213–263 y en *EP* 1:11–27.

(4) Compilado en *W* 2:211–242 y *CP* 5264–317.

(5) Compilado en *CP* 5358–387 y en *W* 3:242–257.

(6) Hay entidades (primeridad) que se relacionan con otras (segundidad) siempre del mismo modo (terceridad).

(7) Compilado en *CP* 5388–410 y en *W* 3:257–276.

(8) El manuscrito (*MS* 540) corresponde a la quinta sección del *Syllabus de 1903.* Fue publicado en *CP* 2233–272.

(9) Nos podemos preguntar por qué algunas de las categorías que acabamos de enumerar («Acción», por ejemplo) pueden asignarse indistintamente a cualquier lugar en el orden de tríadas. Recordemos que lo que es terceridad en un signo, puede ser primeridad en otro, o cumplir un rol diferente según la relación que establezca con otros términos. No olvidemos además que el signo no es un objeto, sino un proceso (tema sobre el que vamos a concentrarnos en breve), por lo tanto las entidades que lo componen pueden posicionarse en diferentes estadios según la función que cumplan.

(10) Peirce se refiere al texto «On a new list of categories» (1867), compiladas en *CP* 1545–567.

(11) En *Charles S. Peirce. Escritos filosóficos*, situable en *CP* 1545–567.

(12) *An essayToward Reasoning in Security and Uberty*. *MS* 682, *EP* 2:463–474.

Bibliografía

Andacht, F. (2005). Elementos semióticos para abordar la comunicación indicial de cada día. En Djukich, D. (ed.) *Semióticas Audiovisuales*. Maracaibo: Colección de Semiótica Latinoamericana.

—— (2005). La reflexividad mediática en el género indicial documental. En *Enl@ce: Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento.*

—— (2007). On the use of self–disclosure as a mode of audiovisual reflexivity. En Nöth, W. (ed.) *Self–Reference in the Media.* Berlin–New York: Mouton de Gruyter.

Apel, K.–O. ([1975] 1997). III. El primer período: Peirce y la tradición o de la crítica del conocimiento a la crítica del sentido. En *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid: Visor.

Barrena, S. (2003). *La creatividad en Charles Sanders Peirce: abducción y racionalidad.* Tesis doctoral. Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía.

Barrena, S. y Nubiola, J. (2006). Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento. En *Actas de las II Jornadas Peirce en Argentina* (pp. 7–8). Buenos Aires.

—— (2007). Charles Sanders Peirce. En Fernández Labastida, F. y Mercado, J. A. (eds.) *Philosophica* [en línea]. Consultado el 30 de junio de 2012 en http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/peirce/Peirce.html.

Borges, J.L. ([1967] 2007). Dos animales Metafísicos. En *El libro de los seres imaginarios*. Buenos Aires: Editorial Kier.

Brent, J. ([1993] 1998). *Charles Sanders Peirce. A Life.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Dipert, R.; Turley, P. (1977 [1979]). Nature and System I. *En Peirce's Cosmology*. New York: Philosophical Library.

Fisch, M.H. (1986). Charles Sanders Peirce. En Ketner, Kenneth L. y Kloesel, Christian J. W. (eds.) *Peirce, Semeiotic and Pragmatism. Essays by Max H. Fisch*, Indiana University Press, Bloomington.

Gallie, W.B. (1952). *Peirce and Pragmatism*. Harmondsworth: Penguin Books.

Geertz, C. ([1996] 1999). *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.

Gray, T. (1768). *Elegy Written in a Country Church Yard* (n. ed. alemán).

Houser, N. ([1989] 1992). The Fortunes and Misfortunes of the Peirce Papers. En *Actas del IV Congreso de la International Association for Semiotic Studies* publicado en Deledalle (ed.) *Signs of Humanitiy*, vol. 3, Mouton de Gruyter, Berlín.

Magariños de Morentín, J. (2008). *La semiótica de los bordes. Apuntes de metodología semiótica.* Córdoba: Comunicarte.

Marafioti, R. (2004). *El éxtasis de los signos.* Buenos Aires: Biblos.

Mayorga, R.M. (2007). El pragmatismo: ¿un nombre antiguo para nuevas maneras de pensar? En *Anuario Filosófico*, *XL*(2).

Moger, A.S. (1982). That obscure objetct of narrative. En *The pedagogical imperative: Teaching as a literaty genre.* Yale French Studies, 63.

Nubiola, J. (2003). El proyecto Peirce. En *Actas del I Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía*, Valencia.

Peirce, C.S. Algunas consecuencias de cuatro incapacidades. Compilado en *W* 2:211–242 y *CP* 5264–317.

—— La fijación de la creencia. Compilado en *CP* 5358–387 y en *W* 3:242–257.

—— Cómo esclarecer nuestras ideas. Compilado en *CP* 5388–410 y en *W* 3:257–276.

—— Una conjetura para el acertijo. En *Charles S. Peirce. Escritos filosóficos*, pp. 201–243. También, A guess at the riddle, situable en *CP* 1545–567.

—— Cartas a Lady Welby, 12 de octubre de 1904. *L* 246.

—— (1907). Pragmatismo en *CP* 511–13 y 464–466. *CP* 1560–562 y 5.467–496. *EP* 2:398–433 [Traducción al castellano de Sara Barrena (2005)].

Prigogine, I.; Stengers, I. (1984). *Order out of Chaos*. New York: Bantam.

Ransdell, J. (1977). Some leading ideas of Peirce's semiotic. En *Semiotica* 19:3/4.

—— ([1989] 1992). Teleology and the Autonomy of the Semiosis Process. En Michel Balat, M.; Deledalle–Rhodes, J.; Deledalle, G. (eds.) *Signs of Humanity/L'homme et ses signes,* vol. 1. Berlin: Mouton de Gruyter.

Redondo, I. (2005). *Significado, interpretante y mediación. Una aproximación a la comunicación en Charles S. Peirce.* Seminario del Grupo de Estudios Peirceanos. Universidad de Navarra.

Savan, D. (1977). *Questions Concerning Certain Classifications Claimed for Signs*. Semiótica, *19*(3–4), Berlín.