

¿Qué tiene que ver ficción con realidad? Una articulación entre imaginación y ciencia en la filosofía de Peirce

Flávio Augusto Q. e Silva
Pontificia Universidade Católica de São Paulo
flavio.aqs@gmail.com

Resumen:

El texto investiga la relación entre ficción y realidad, sugiriendo la hipótesis de que la ficción tiene un valor heurístico. Afirmarlo puede parecer absurdo para una filosofía realista, pero puede encontrarse una continuidad entre ficción y realidad en el pragmatismo realista de Charles S. Peirce (1839-1914). Aquí, exponemos la diferencia entre realidad y ficción, presentando el problema de clarificar conceptos utilizando dicotomías. Exploramos la idea de realidad como terceridad y sus consecuencias para la idea de interpretación y lenguaje. Investigamos el concepto de “imaginación” y la peculiar experiencia del *musement*, cuyo estatuto de meditación libre posibilita la emergencia de hipótesis en el razonamiento que Peirce llamó de “abducción”. En fin, sugerimos la importancia del arte y de la ficción para la mente científica, dado que el sentido peirceano de “ciencia” es el de un proceso creativo.

Palabras clave:

Realidad, ficción, *musement*, pragmatismo, semiótica

Introducción

Este texto propone clarificar la relación entre ficción y realidad, en un intento de alejarla de la pobre dicotomía que las sitúa como dos extremos opuestos de la experiencia. Me parece que toda discusión de este tema ya empieza con la aparente distinción entre realidad y ficción y, en vez de cuestionarla, termina por cristalizarla. Este es un camino eficaz para constituir lo que el químico Bachelard comprendía como obstáculo epistemológico: una idea que adquiere una clareza abusiva e “incrusta en el conocimiento no cuestionado” (BACHELARD, 1996: 19). Mi motivación

radica en una pregunta basilar: “¿no habría una conexión de algún tipo entre realidad y ficción?”.

Propongo recorrer algunas ideas del lógico norteamericano Charles S. Peirce (1839-1914), que nos dejó un legado teórico triádico que permite articular una relación entre ficción y realidad, superando el dualismo, que, como decía Peirce mismo, “es la filosofía que realiza sus análisis con una hacha, produciendo como resultado partes no relacionadas del ser” (CP 7.570). Hay, sin embargo, interpretaciones de la teoría peirceana que justo en este punto recaen en la separación radical entre las dos cosas, lo que me parece extraño al espíritu *sinejista* de Peirce.

Podemos empezar por lo que Peirce comprende como *realidad*. Según su sistema de categorías (primeridad, segundidad, terceridad), especialmente la segunda categoría, “el transcurso del mundo no se somete bajo nuestra voluntad y, muchas veces, contraría la idea que hacemos de él” (IBRI, 1992: 7). Este *choque* con el elemento de *alteridad* de los fenómenos es lo que nos hace repensar los conceptos, a mejor observar el mundo para que la conducta se ajuste a los procesos reales: “Estamos frecuentemente en colisión con el hecho duro. Esperábamos una cosa (...), pero la experiencia deshace esta idea y nos estimula a pensar muy diferentemente” (CP 1.324).

Este componente de alteridad característico del hecho real tiene un aspecto de *negación*: las cosas no son lo que queremos que sean, tampoco son constituidas desde nuestras concepciones (IBRI, 1992: 7). La segunda categoría caracteriza aquí la realidad como esta parte del mundo que escapa del límite de nuestras ideas, y, por ello, tiene el poder de ejercer una *fuerza* contra nuestra conciencia (CP 1.325).

Sin embargo, este es solo un aspecto de la realidad conforme el sistema teórico de Peirce. Hay todavía que comprender lo que describe la tercera categoría con respeto al mundo real. “Terceridad, como categoría, es el mismo que mediación” (CP 1.328). Es en la tercera categoría que el concepto de realidad alcanza su plenitud, visto que abarca las regularidades experimentadas en el tiempo: “que este elemento [de regularidad y permanencia] se halla en la experiencia es probado por el hecho de que toda experiencia envuelve tiempo” (CP 7.535). La regularidad fenoménica es importante porque permite a los fenómenos inserirse en la urdidura cognitiva. De este modo puede decirse que la permanencia atrae la cognición: la regularidad es correlata al conocimiento, a medida que la permanencia exterior posibilita la observación y la formación conceptual sobre los objetos¹.

La experiencia de mediación es la “instancia en la que un tercer elemento pone otros dos independientes en relación” (RILEY, 1968, p. 41). Esta idea posibilita comprender la entrada del conocimiento en nuestras

¹ Véase IBRI, 1992 y IBRI, 1997.

vidas, la capacidad de volver razonable o inteligible lo que está alrededor de nosotros. La permanencia de los fenómenos, al constituirse como regularidad, posibilita la emergencia de mediaciones y, sin ellas, sin la posibilidad de representar, estaríamos condenados al encuentro siempre chocante con los hechos duros, en un *outward clash* como decía Peirce (CP 8.41). Por eso, en las palabras de este filósofo, “inteligibilidad, o razón objetificada, es lo que vuelve genuina la Terceridad” (CP 1.366).

Puede decirse que “la generalidad exterior parece ser el fundamento de la generalidad del pensamiento como representación mediadora” (IBRI, 1992: 30), donde se concluye que la manifestación de los fenómenos y su independencia con respecto a la mente individual son factores decisivos para su realidad. “Los objetos no reales, constituidos por aquello que la imaginación y el inconsciente humano engendra, no tienen fuerza compulsiva para la consciencia. No hay sentido de exterioridad en ellos” (IBRI, 1992: 26). Si los objetos reales permanecen tal como son y no obedecen a los caprichos de la imaginación, se podría concluir que “la representación en el universo onírico y ficticio construye el objeto y hace de él lo que ella propia es; cuando se deshace la representación, se deshace el objeto” (IBRI, 1992: 26).

Este pensamiento nos lleva a creer que la ficción, el cine, la literatura no tienen ningún poder heurístico, o sea, no contribuyen en nada para una lógica del descubrimiento. Destituidas de alteridad, porque son creaciones, las obras ficticias no nos revelarían nada sobre el mundo. “Si los objetos matemáticos y artísticos *no existen necesariamente*, debemos, entonces, confinarlos al ámbito de la *creación*, caracterizando, así, (...) un descompromiso con la contingencia de este universo de la experiencia” (IBRI, 1992: 109).

Me parece que así se establece la dicotomía ficción-realidad. Esta forma de pensar reduce el universo de la ficción a la creación de objetos que en nada se relacionan con el mundo real, porque no presentan el elemento de alteridad necesario para conformarse a la segundidad. Me pregunto si este sería el único modo posible de comprender la ficción. ¿No llegamos a aprender nada con la creación de mundos? ¿Todos los descubrimientos de Alice, dentro del País de las Maravillas, desaparecen cuando ella se despierta? (CANESIN, 2011: 101).

Para diseñar respuestas posibles a estas cuestiones, propongo revisar el concepto de *realidad* como terceridad *además* de asociarla a la idea de permanencia, lo que nos llevará a comprender la porción mental configurada en esta misma realidad. Esto posibilita, en seguida, comprender la participación del universo de la ficción en la formación del pensamiento lógico y científico, por medio del análisis del concepto de *imaginación*, que, para Peirce, es una facultad esencial para el proceso comprensivo de la realidad.

Una salida de la dicotomía por las puertas de la imaginación

Quiero, en primer lugar, provocar la comprensión de la actividad científica para alejarla de la idea de pura constatación de hechos. Creo que esto se acerca más propiamente a lo que Peirce también comprendía cuando pensaba la realidad como terceridad. Los hechos no están puestos en el mundo para que sean constatados, como en una vitrina. El trabajo científico consiste también de una articulación —*interpretación*— de lo que se observa. Es necesario comprender los mecanismos por los cuales el descubrimiento ocurre y es interpretado, lo que introduce la idea de imaginación y nos permite entender la función de la ficción, más que oponerla a la realidad.

Terceridad, en la filosofía de Peirce, no se reduce a la *permanencia*, sino que la idea misma de generalidad envuelve las de abstracción, pensamiento y crecimiento:

El objetivo de la investigación no consiste sólo en reconocer la brutalidad ciega de la vida, pero *vivir en ella, y no como vive una pelota de pinball confinada en su máquina, sino en el modo que alcanza comprensión y control en nuestras vidas*. Es en la generalidad que esas cosas son posibles (LISZKA, 1998: 2)².

El método científico no se resume a constatar la permanencia de los fenómenos, sino que genera una matriz interpretativa que permita *convivir* con la brutalidad de los hechos. La facultad interpretativa nos autoriza a formar una conducta general que amortece los factores de imprevisibilidad y desconocimiento generados por el *outward clash* (choque bruto con la exterioridad) que, de inicio, rompe expectativas, desafía hábitos ya convencionales e inaugura la necesidad de la investigación.

Sin embargo, es característico del conocimiento hacer una abstracción y, así, dejar escapar ciertos detalles del fenómeno observado, porque reducir la vivacidad de la experiencia a un *signo* general es necesario incluso para vivir. “Sin ese foco selectivo o prisma filtrador (...) nos veríamos de inmediato desbordados, sumergidos bajo un caos que es el objeto dinámico en su segundidad bruta e imposible de procesar como tal” (ANDACHT, 1996: 7).

Generalizar es lo que posibilita un sentido de aprendizaje, o, como decía Peirce, un crecimiento mental, un tipo de conciencia que no puede ser inmediato porque exige tiempo, una conciencia que “aglutina nuestras vidas”, una conciencia de síntesis (CP 1.381) típica de terceridad. La facultad aglutinadora y general del conocimiento se posibilita por el uso del

² Itálicos míos.

lenguaje, el uso de signos. Terceridad significa aprendizaje y formación de hábitos, y, además, es también la categoría del lenguaje.

La filosofía de Peirce aleja el lenguaje del logocentrismo y lo acerca de los procesos de formación de inteligencia en la Naturaleza. Se trata de la capacidad de reconocer los fenómenos y traducirlos en signos o informaciones para volverlos vivibles. De esta forma, en lenguaje se constituye de la formación misma de significados que envuelve el establecimiento de la conducta. Por ello, Peirce dice que “cuando pensamos, nosotros mismos, como somos en aquel instante, aparecemos como signo” (CP 5.283), o sea, aparecemos como vehículo del lenguaje y del pensamiento.

Esto es lo que hay que examinar cuidadosamente para comprender la conexión entre realidad y ficción. Nuestro contacto con la realidad ocurre por mediación del lenguaje, y este mismo lenguaje media nuestro contacto con las obras de ficción. El escritor americano Walker Percy lo ha resaltado: “Peirce se percató de que el camino que nos lleva hasta (...) la gran fisura moderna entre mente y materia pasa por el único lugar donde ambas se cruzan, el lenguaje” (PERCY, 1996: 6).

Creo ser posible aprovechar la cita de Percy para constatar que el lenguaje pasa asimismo por el cruzamiento entre ficción y realidad. Así como la separación radical entre mente y materia es una de las malas herencias del racionalismo moderno (PERCY, 1996), para mí lo es igualmente la dicotomía realidad / ficción. Sin embargo, si el lenguaje es capaz de conectar las dos cosas, podemos preguntar: ¿qué vuelve capaz el lenguaje de acercar ficción y realidad? La respuesta, creo, radica justamente en el corazón de la terceridad: su poder mediador. Esa capacidad no sería posible sin el aspecto propiamente *mental* del lenguaje, o sea, sin su plasticidad, su peculiar capacidad de crecimiento.

Hablar en plasticidad y crecimiento nos lleva a ultrapasar el borde del cientismo puro y alcanzar también los vuelos más osados de imaginación (CP 5.196). Toda interpretación tiene un rasgo de creatividad (ANDACHT, 1996) o, como dice Peirce: “no puede realizarse el menor avance en el conocimiento más allá de la mirada vacía, si no media una abducción en cada paso” (MS 692).

Quiero destacar ahora la entrada de la imaginación en el proceso interpretativo y, consecuentemente, en la formación del lenguaje y de nuestra relación con el mundo, sea real o ficticio. De la tricotomía ícono-índice-símbolo, puede enfocarse el símbolo como aquel signo “relacionado con su objeto en virtud de un hábito o convención, de una conexión de ideas, en virtud de una mente que usa signos, sin la cual no existiría” (NUBIOLA; BARRENA, 2013: 291). La convencionalidad del símbolo es lo que lo hace ser una mediación imaginativa para un objeto, porque “hay una cierta libertad en cómo el símbolo representa al objeto, y ahí interviene la

imaginación; no es algo automático o compulsivo” (NUBIOLA; BARRENA, 2013: 293).

La imaginación necesaria al funcionamiento del símbolo lo vuelve, también, un signo que esencialmente crece (CP 2.302), mediante la combinación de otros signos y pensamientos que producen nuevas formaciones conceptuales. “El símbolo demanda una interpretación abierta, constituye siempre un convite a interpretar. Es un signo infinitamente rico en significado. Lo que tiene carácter simbólico está siempre abierto”. (NUBIOLA; BARRENA, 2013: 293).

Por ese motivo, toda interpretación tiene algo de lúdico; todos los hombres guardan rasgos del lúdico en su forma de razonar y actuar, porque sin el juego sería imposible comprender: “toda interpretación es siempre de hecho creativa, no se trata de un mero codificar (...) sino que se exigen acciones tan creativas como las de presuponer, implicar, rellenar espacios vacíos, recurrir a otros textos etc.” (CASTAÑARES *apud* NUBIOLA; BARRENA, 2013: 296).

Vuelvo, así, a aquella frase de Peirce para comprenderla desde otro lugar: si no fuera la capacidad de formular hipótesis (abducción), estaríamos condenados a la mirada vacía. La imaginación no se opone al mundo real, sino que propone elementos para captar el real sentido de las cosas, o, en el contexto del pragmatismo, al menos conjeturar significados posibles... “La supresión de esta fundación imaginante de la semiosis empobrece la comprensión de cómo, en nuestra acción diaria, científica o artística, llegamos a concebir la realidad en los distintos modos en que lo hacemos” (ANDACHT, 1996: 9).

Comprender la realidad de distintos modos es una posibilidad ofrecida por los signos, porque son una cosa *en lugar de otra* y eso significa que no son literales:

[...] los signos no se suceden mostrando rutinariamente siempre más de lo mismo; el cometido del signo es abrir el proceso de semiosis generado por el objeto, expandir o ampliar (...) la situación hacia un horizonte más rico, con elementos que aún no son futuras generalidades, y que tampoco presionan desde el atrás de la experiencia (ANDACHT, 1996: 9).

Podemos comprender ahora los mecanismos de la abducción, este razonamiento que para Peirce es verdaderamente capaz de introducir ideas nuevas, que posibilita concebir una hipótesis explicativa para los hechos (CP 5.171). La abducción requiere conocimientos previos pero no está encerrada en ellos; ella permite explicar un fenómeno absolutamente sorprendente, pero ¿de dónde viene esta capacidad explicativa para que sea un razonamiento inferencial esencialmente originario?

Peirce se acerca de esta cuestión en el texto “Un argumento olvidado para la realidad de Dios”, de 1908. Ahí, afirma que las hipótesis para un

posible conocimiento nacen de una franca experimentación con todo el contenido de la mente, sea referente a algo existente o no. En este contexto Peirce introduce la idea de *musement* y la describe como una “agradable ocupación de la mente” (CP 6.458), Puro Juego (*Pure Play*), o meditación libre (CP 6.487). Se trata de un ejercicio sin reglas, excepto la regla de la libertad misma (CP 6.458), sin propósito que no sea la recreación, como un juego que se desarrolla sin control.

La conclusión de Peirce es que el ejercicio de *musar* posibilita la abducción, porque la creatividad depende de *jugar* con las posibilidades (BARRENA, 2007: 86). Esto le confiere al *musement* su aspecto no sólo libre como también preparatorio, dado que el juego de la imaginación nos posibilita encontrar “una solución inesperada, móvil, inédita para aquello que parece encerrarnos, claustrofómicamente, en la opresión inexorable de su insistencia ciega” (ANDACHT, 1996: 4). Se trata de un razonamiento contemplativo, de fondo estético³, que pasa por el posibilismo y por ende es distinto de la conclusión necesaria; es algo que nos dota de *libertad*, diferentemente de los animales, que “casi razonan” (CP 6.286). La experiencia de razonar, para Peirce, contempla el posible y el imaginable, porque

[...] discurre entre un límite de segundidad que bordea con lo no-semiótico, la cosa que empuja y resiste, y uno de primeridad, de lo que es apertura, puro juego creativo y visionario, (...) mero instante vibrátil, flotando en el limbo de lo concebible e interpretable (ANDACHT, 1996: 8).

Así, Peirce indica que “no bastan los raciocinios lógico-deductivos para el efectivo avance del conocer” (BARRENA, 2007: 85). En esta misma línea, “diversos estudios psicológicos han evidenciado posteriormente cómo la apertura y la creatividad se asocian a la ausencia de control activo” (BARRENA, 2007: 85). Es el ejercicio de formar “asociaciones imaginativas entre objetos, acciones o ideas que no estarían relacionados en un pensamiento menos libre” (BARRENA, 2007: 86).

La “meditación libre” posee, todavía, un aspecto inferencial. El *musement* se alimenta de la totalidad de los contenidos mentales, las vivencias del pasado, de los sueños y, ¿por qué no?, de las ficciones. “Es el caso del químico Kekulé, que afirmaba que vio en un sueño la clave —la serpiente que se mordía la cola— que le llevó a formular la estructura del benceno” (SHAFFER *apud* BARRENA, 2007: 87). Complementario al trabajo dedicado, esencial para nuevos hallazgos, el *musement* posee la misma estructura libre de los sueños, una libertad que no funciona según reglas o

³ Una propuesta de razonamiento con bases estéticas también puede encontrarse en los estudios del filósofo catalán Eugenio d’Ors (1881-1954).

autocontrol, lo que probaría una continuidad de conciencia entre la vigilia y los estados menos despiertos de la mente (*CP* 7.573).

Puede decirse que sueños e imaginación alimentan la mente para dotarla de la capacidad explicativa, la construcción de hipótesis. “La exageración, como la imaginación en general, son tan necesarias en el arte como en la ciencia y sin esta capacidad (...) la humanidad no hubiera podido crear la astronomía, ni la geología ni la física” (VYGOTSKY, 2012: 35). Evidentemente, una parte de lo que construye el arsenal lúdico debe ser esculpido o incluso descartado si la experiencia lo refuta, por ello es necesario, además de imaginar, saber observar.

En todos casos, una obra de arte o ficción es parte constitutiva de nuestra experiencia vital, porque, al estimular los sentimientos y la imaginación, es capaz de colonizar la razón y producir nuevas acciones e ideas. Creo que si aislamos la ficción del resto de la realidad, sólo por no corresponderle un objeto existente, olvidamos sus potencialidades para un conocimiento *real*, amplio, comprensivo, que Peirce consideraba como “razonabilidad” y que no se reduce a observaciones pasivas, porque “la realidad no es transparente” (RESTREPO, 2011: 4), sino que es hecha de signos. Aquí, en los signos, volvemos a aproximar ficción y realidad.

La ficción ubicada en una realidad de signos

Si, por un lado, la ficción estimula el ejercicio imaginativo que resultará en la formulación de unas hipótesis, por otro, los signos y el lenguaje están imbricados en nuestro contacto con la realidad. Decía Peirce en una carta a Lady Welby: “Es totalmente verdad que nunca podemos alcanzar un conocimiento de las cosas tales como son. Podemos conocer solo su aspecto humano. Pero eso es el todo del universo que existe para nosotros” (SS 141). De este modo, la realidad, además de los objetos reales, es también la comprensión misma que formamos del mundo, constituida de esa singular mezcla de diversos grados y elementos naturales y culturales, personales y sociales (NUBIOLA; BARRENA, 2013).

Por supuesto, el rigor de las categorías de Peirce presupone una necesaria distinción entre cosas inventadas y reales, pero tal vez sea adecuado observarla como una distinción de grados o niveles, lo que es diferente de una categoría dicotómica. En un manuscrito de 1902, Peirce lo ilustra con un ejemplo:

Así, cuando Charles Dickens estaba en mitad de una de sus novelas no podía hacer que sus personajes hicieran algo que algún capricho de un lector pudiera sugerir sin sentir que era falso; y de hecho el lector a veces siente que las partes finales de esta o aquella novela de Dickens son falsas. *Incluso aquí, entonces, hay algún grado de realidad extremadamente bajo (...)*; es importante para la lógica reconocer que la realidad de la Gran Pirámide, o del Océano Atlántico, o

del mismo Sol, no es nada sino un grado mayor de la misma cosa (PEIRCE *apud* NUBIOLA; BARRENA, 2013, p.131).

Existen *grados de realidad* que no excluyen la expresión artística ni las obras de ficción, porque ellas son también capaces de influenciar comportamientos e interpretaciones de hechos reales. Así, “la forma de vida más genuinamente humana es esta articulación inseparable de realidad y ficción, semiosis de pensamiento y realidad” (NUBIOLA; BARRENA, 2013: 132). El más elevado grado de realidad sólo puede alcanzarse mediante signos (SS 23), en la realización de una terceridad, mientras que la segundidad nos señala la bruta existencia.

Con el objetivo de reforzar esta idea, evoco una interesante metáfora de Peirce. Decía que quitar los signos para llegar a la esencia del objeto sería como que “descascarar una cebolla para alcanzar el fondo de la misma cebolla” (MS 1334: 44). La realidad se constituye de los signos que utilizamos para conocerla. Algunos de estos signos pueden incluso ser mentirosos o ficticios. Aunque puedan ser identificados como falsos en el futuro, hacen parte del proceso integral del conocimiento, como ha sido el caso del flogisto, del éter y del planeta Volcano que, de entre otras irrealidades, en algún momento “funcionaran como reales en el pensamiento, la teorización y en la experiencia de los pueblos” (DEELY, 1996: 38).

Los “procesos de significación son procesos de inferencias, que tienen de inicio un carácter hipotético (...) y no deductivo o directo” (NUBIOLA; BARRENA, 2013: 132). Eso explica porque, en los últimos años de vida, Peirce sitúa la “inauguración del pensamiento” (CANESIN, 2011) en el proceso libre del *musément*, que se nutre de creatividad y de sueños. “El proceso de comprensión envuelve todas las dimensiones de nuestro ser y nuestra inherente relación con el mundo” (CANESIN, 2013, p. 126).

Si el pensamiento ocurre por inferencias, desarrollo de signos en otros signos más complejos, puede concluirse que todos los objetos, existentes o no, son capaces de producir una semiosis interpretativa. Eso explicaría que los cuentos infantiles, los dibujos animados o las películas de fantasía adquieren significado por medio de hábitos inferidos de la interpretación, influenciando conductas. Si, por una descripción de segundidad, la realidad suele ser lo que independe de lo que pensamos, en la tercera categoría se comprende que “el lenguaje, la acción humana y el mundo se encuentran inseparablemente imbricados en los signos: el lenguaje (...) se desnaturaliza al tratar de explicarlo en sólo dos dimensiones” (NUBIOLA; BARRENA, 2013: 133).

Por ende, el compromiso de la ficción con la realidad está en colonizar la imaginación, al ofrecer posibilidades, al cultivar la mente creativamente para moldar conductas y pensamientos o, todavía, estimular la reflexión.

Muchas veces aprendemos más acerca de lo que es el ser humano y de nosotros mismos en una narración que en un discurso académico. A través de la literatura y del cine (...) aprendemos de las vidas que podemos llevar y de lo que supone tratar de llevar esas vidas. (BARRENA, 2007: 299)

La ficción puede presentar la realidad de modo nuevo, dotarla de nueva inteligibilidad, y ejerce una influencia en la vida humana, porque “quien lee una novela o un poema es capaz de percibir esa experiencia y referirla a la suya propia” (BARRENA, 2007: 229).

Finalmente, quiero destacar la importancia de los mundos imaginados y de los “instantes vibrátiles” (ANDACHT, 1996) en la experiencia, porque tienen un rol decisivo en aquello para lo que apunta el sistema filosófico de Peirce: el crecimiento de la inteligibilidad en el Universo, lo que llamó de “razonabilidad concreta”. Se trata de un ideal esbozado en el seno de sus Ciencias Normativas, pero, conforme yo comprendo, es el corazón de su entera filosofía. Al tratar de comprender la razón como *razonabilidad*, Peirce sitúa la imaginación en el contexto realista. No se trata de una libertad creativa desenfrenada, sino más de un proceso de comprensión y maduración que refleja el desarrollo de la realidad. Esta es una mirada *sinejista* que nos permite comprender la experiencia como continuidad inagotable: “La creación del Universo (...), que está sucediendo hoy e nunca se acabará, es este mismo desarrollo de la Razón” (CP 1.615).

En este contexto, el papel de las artes y de las ficciones es el de estimular la plasticidad mental necesaria para el crecimiento de esta dicha Razón, una propiedad general de la Naturaleza de la que participa la inteligencia humana. La visión científica de Peirce estriba en una “esperanza epistemológica” (ANDACHT, 2004) y defiende que todo puede contribuir para la interpretación verdadera de lo real. Al evolucionar para la verdad, el Universo nos invita a adoptar una conducta de libertad para contribuir en la concreción de la razonabilidad, por ejemplo, imaginando, observando y descubriendo.

Referencias

ANDACHT, F., “El lugar de la imaginación en la semiótica de C. S. Peirce”, *Anuario Filosófico*, n. 3, v. 19, 2006.

_____. A representação do self na obra de Goffman: sociossemiótica da identidade, en GASTALDO, E. (org.), *Erving Goffman: desbravador do cotidiano*. Porto Alegre, Tomo, 2004.

BACHELARD, G., A noção de obstáculo epistemológico. Plano da obra, en *A formação do espírito científico*, Rio de Janeiro, Contraponto Editora, 1996.

BARRENA, Sara. *La razón creativa: crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce*. Madrid, Rialp, 2007.

BERGMAN, M., “Representationism and Presentationism”, *Transactions of the Charles S. Peirce’s Society*, v. 4, n. 1, 2007.

CANESIN, M^a V., “Abdução, razoabilidade e Alice: reflexões sobre o processo da descoberta”, en RUSSI, P. (org.), *Processos semióticos em Comunicação*. Brasília, Editora UnB, 2013.

_____. *Descendo na toca do coelho: o processo lógico-abduutivo como inauguração do pensamento*. 2011. 116 f. Monografia (Grado)–Curso de Comunicação Social–Audiovisual, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

CUNHA, W. G., *Conceitos da teoria de C. S. Peirce para um entendimento da relação entre realidade e ficção*. 2010. 83 f. Monografia (Grado) – Curso de Comunicação Social–Audiovisual, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

DEELY, J., *Semiótica básica*, São Paulo, Editora Ática, 1990.

HARTSHORNE, Ch., Weiss, P. & BURKS, A. (eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1931-35 e 1958.

IBRI, I. A., *Kosmos Noetos*. São Paulo, Perspectiva, 1992.

_____. “O Paciente Objeto da Semiótica”, en PARLATO, E. M. y SILVEIRA, L. F. B. da (org.), *O Sujeito entre a Língua e a Linguagem*. São Paulo, Lovise, 1997.

LISZKA, J. (2008), *Peirce's Discursive Realism*. Disponible en <<http://cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/liszka/disreal.htm>>. Acceso 10 de junio del 2014

NUBIOLA, J., BARRENA, S., *Charles S. Peirce (1839.1914): un pensador para el siglo XXI*. Pamplona, Eunsa, 2013.

PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. São Paulo, Editora Perspectiva, 2008.

PERCY, W., “La criatura dividida”, *Anuario Filosófico*, v. 29, 1996, pp. 1135-1157.

RILEY, B. G., “Existence, Reality and Objects of Knowledge”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 4, n. 1, 1968, pp. 34-48.

VYGOTSKY, L. S. *La imaginación y el arte en la infancia*. Madrid, Ediciones Akal, 2012.