

[Full paper]

## Crítica peirceana al paradigma moderno

HUGO R. MANCUSO

Universidad de Buenos Aires

CONICET (Argentina)

IIRS (Roma-Bs.As.)



---

**Resumen:**

A partir del análisis de los primeros escritos de Charles S. Peirce en torno a 1868-1871, en este artículo se aborda la crítica peirceana al *cogito*, punto de partida del paradigma cartesiano (y del pensamiento moderno). Se destacan las objeciones a la concepción de *significado* en la epistemología moderna, se aborda la noción de *mediación* de un sujeto cognoscente espurio, atravesado por contradicciones, no neutro, confundido (no autoevidente) y las condiciones de posibilidad de la existencia en tanto condiciones de posibilidad de la conciencia.

Se concluye que el de Peirce es, tal vez, el primer proyecto sistemático de desnaturalización de la significación en el que se presenta, simultáneamente, un nivel "ontológico" de la realidad en clave *signica*, un nivel epistemológico (en cuanto asume la necesidad del método indiciario como condición para sobrevivir en la *semiosis*), para concluir en un planteo de ética comunicativa.

**Palabras clave:**

Semiosis - Mediación - Método indiciario - *Cogito*.

### Peircean critique of the modern paradigm

**Summary:**

Departing from the analysis of the first writings of Charles Peirce, from 1868-1871, this article works with his critique of *cogito*, the starting point of Descartes' paradigm (and modern thinking). Important elements of the article are: the objections to the conception of meaning in modern epistemology, analysis of the notion of mediation in a cognizant and spurious subject riddled with contradictions, non-neutral, confused (non-self-evident) and the possibilities of existence given the conditions of the possibilities of consciousness

It is concluded that Peirce's work is, perhaps, the first systematic project of de-naturalization of the meaning in which it is presented, simultaneously an ontological level of reality in *signic* key, an epistemological level (in that it assumes the necessity of the index method as a condition to survive *semiosis*), to conclude in a statement of communicative ethics.

**Key Words:**

Semiosis - Mediation - Index method - *Cogito*.

---

## Introducción

Los primeros escritos de Charles S. Peirce (1868a, 1868b, 1871) configuran una serie de artículos que definen su pensamiento en el contexto de una hegemonía positivista; en ellos, señala algunas contradicciones o núcleos de tensión en esta perspectiva y dialoga (discute) con algunos de los pensadores más importantes de la Modernidad, sobre todo racionalistas (principalmente René Descartes) y empiristas del siglo XVIII (como John Locke, David Hume o George Berkeley). Estos autores –para Peirce– son los más representativos de dos de las tendencias más importantes de la teoría del conocimiento moderno: *a)* la corriente realista, que evoluciona rápidamente hacia una forma de conocimiento idealista y *b)* la empirista. Asimismo, redefine algunas de las cuestiones planteadas por Kant en el siglo XVIII y continúa algunas de sus ideas, sobre todo la concepción de que el sujeto cognoscente es –hasta un cierto punto– activo en el acto del conocimiento. Señala particularmente la inconsistencia del empirismo, tal la afirmación de un monismo y el mantenimiento de una epistemología dualista:<sup>1</sup> si el lenguaje es histórico, nuestra imagen de las cosas también, es decir, tiene un grado de relatividad o por lo menos un cierto grado de constructo histórico social. Además toma distancia de su discípulo William James y de los pragmatistas norteamericanos posteriores (particularmente de lo que en el siglo XX se llamará conductismo) y explica que no existe un modo de autocontrol –particularmente de la ciencia– de nuestras afirmaciones, esto es, no tenemos ninguna prueba de que aquello que afirmamos sea un reflejo exacto de la realidad o que esa realidad sea inmanente o no trascendente; en todo caso es una imagen de la realidad que puede ser más o menos operativa, más o menos aceptable, pero nunca ideológicamente neutra.

Peirce explicita permanentemente los supuestos de cualquier afirmación en cuanto modelo explicativo: como el concepto de realidad no es trascendente sino inmanente, la realidad de alguna manera es lo que producimos. El suyo tampoco es un planteo idealista extremo e ingenuo como en Berkeley. En Peirce todo el solipsismo individualista se salva al enfatizar el carácter colectivo del

---

<sup>1</sup> Una crítica parecida es la de Gramsci cuando analiza las versiones del marxismo que circulaban hacia principios de siglo (para Gramsci era necesario superar los resabios metafísicos que subsistían en el marxismo).

pensamiento (producto de una interacción social ilimitada).<sup>2</sup> La de Peirce no es una postura propia de un relativismo vulgar sino que tiende más bien a la sociologización absoluta del pensamiento: el conocimiento es un conjunto bastante desorganizado de creencias, algunas más hegemónicas que otras, no es natural y nuestro grado de libertad está limitado por ese proceso cultural: no podemos pensar absolutamente cualquier cosa, siempre pensaremos a partir de un sustrato hasta cierto punto heredado, que no es definitivo pero tampoco cierto ni falso; es nuestro punto de partida. En otros términos, no podemos pensar más allá del pensamiento. Justamente esta es su gran discusión con el planteo cartesiano o con autores contemporáneos a él como Edmund Husserl quien, de alguna manera, admitía la posibilidad de una *epogé* (1900-1901; para Peirce esta purificación, este pensamiento virgen es imposible; de alguna manera nunca sabremos la "verdad", siempre tendremos una opinión acerca de la opinión de los demás. Para él existe un sujeto cognoscente, pero no en el sentido moderno; es un sujeto espurio, atravesado por contradicciones, no neutro, confundido, pero que existe cuando de alguna manera se compromete y actúa sin garantías de que su acción sea la correcta (salvo algo parecido a una especie de consenso colectivo, difícilmente alcanzable pero posible). El único planteo *quasi* esencialista que perdura en Peirce es que la realidad es semiosis; aceptado esto, vendrán las discusiones, pero ese es el límite de una afirmación de tipo esencialista (después es una cuestión de conflictos, de consensos no idílicos sino por el contrario, extremadamente complejos, conflictivos e inestables).<sup>3</sup>

Por otra parte, el aspecto metodológico en Peirce no es una cuestión simplemente instrumental, de alguna manera hace parte de su concepción teórica (su semiótica general que de alguna manera contribuye a formar). En tal sentido, su perspectiva es de crítica radical al pasado teórico de la Modernidad (como también aparece en

---

<sup>2</sup> Esta podría ser otra descripción posible de la semiosis.

<sup>3</sup> Hay una corriente antropológica muy importante, sobre todo en EEUU, que se denomina multiculturalista, y que, de alguna manera plantea una armonía entre las diferencias, pensada sobre todo en función de los grupos étnicos que constituyen la sociedad norteamericana (*Cfr. v. gr. LIPPARD 1990*). Pero puede extenderse a una epistemología más vasta y se supondría la idea que puede llegar a haber un consenso casi paradisiaco entre distintas opiniones en el seno de la sociedad. Una consecuencia muy explícita de esto sería la formulación de lo políticamente correcto, la posibilidad de expresarnos sin ofender a nadie. Peirce lo consideraría absurdo, no se puede ser neutro.

Friedrich W. Nietzsche si bien la solución peirceana de esta problemática tiene otra valoración), su actitud es hasta un cierto punto ecléctica: busca algún elemento positivo en lo anterior, lee cosas que no fueron leídas o trata de señalar contradicciones que aparentemente no se presentaban en enunciaciones pasadas. Es decir, critica la teoría de verdad del positivismo y en general de las ciencias naturales para la cual algo es o no es según se corresponda con una supuesta realidad extrasignica. Pero como Peirce cada vez evoluciona más hacia un modelo de realidad y de lenguaje donde no hay nada extrasignico, no puede postular un metalenguaje como veritativo y único, un metalenguaje de la verdad. No es que sea absolutamente indiferente a los significados, sino que los significados son revalorizados en cada acto de enunciación concreto. Podríamos decir que Peirce no es ecléctico en cuanto a la valorización de los significados sino en cuanto a la historia de la filosofía. A su vez, los significados no son neutros los unos con los otros, sino que pueden llegar a producir efectos de contraste y de refracción a veces muy marcados.<sup>4</sup>

## El pensamiento de Peirce hacia fines del siglo XIX

Como dijimos, Peirce relee el pasado histórico filosófico desde una redefinición teórica de ese pasado, reconsiderando críticamente los significados anteriores ya presentes en la semiosis, *i.e.* eventos que generan prácticas y entran en contradicción con otros eventos. Dicho de un modo simple: hay significados precedentes, muchos de los cuales, lamentablemente, no admitimos o repudiamos; esto es un hecho. La epistemología moderna (sobre todo el positivismo) distinguía significados verdaderos de falsos, positivos de negativos; para Peirce esto no es tan simple: los significados perduran y hasta contienen un principio de razón suficiente, en el sentido de que si

---

<sup>4</sup> Al respecto, autores como Nietzsche parecen releer la Modernidad a partir de una concepción deconstructivista extrema, casi destructivista: *v.gr.* *El crepúsculo de los ídolos* (1889), *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (1889) o *El Anticristo* (1888). Desde el punto de vista peirceano esta actitud no deja de ser Moderna o de tener una veta positivista a pesar de que se encarna en un irracionalismo. En última instancia, Nietzsche parecería afirmar: cuando nos olvidemos del legado de la Modernidad, volveremos a concebir la realidad como la realidad *tendría que haber sido*.

fueron alguna vez enunciados, aún hoy *son/existen y siguen siendo/existiendo*; por más aberrante que nos parezca el mismo, tiene sentido en algún contexto. Esto no implica decir que tengamos que admitir cualquier sentido pragmático en acto, de hecho eso no ocurre<sup>5</sup>. No aceptamos algunos significados, pero ese hecho no implica afirmar que podemos hacerlos desaparecer.

Zvetan Todorov, en una especie de reflexión post semiótica (más ética que semiótica), afirma que el siglo en el que más se meditó acerca de los campos de significación,<sup>6</sup> fue el siglo que inventó los campos de exterminio (1991). El suyo, es un juego de palabras realmente muy rico en cuanto a la problemática que se plantea en el siglo XX desde una perspectiva post peirceana (de alguna manera Peirce es uno de los que contribuye a relativizar cierto concepto de la realidad); esto es, la deconstrucción, reflexión, desnaturalización, desrealización, en fin, la no consideración realista de los campos de sentido y su consideración como convencionales históricos, con una dimensión relativa, produjo los campos de exterminio. Justamente, esta deconstrucción del sentido que se consideraba natural, provocó en algunos grupos ideológicos una reacción que se transformó en el deseo de exterminar al otro (sentido o significado no aceptado). Su presentación es dramática pero muy efectiva: los campos de significación criticados engendraron la reacción de los campos de concentración; dicho de otra manera, la apertura del juego sígnico engendró la hipótesis de la anulación del otro. Esto sería, de alguna manera para Peirce, la constatación de que los significados no son naturales; si lo fueran, no existiría el disenso (el que demuestra, justamente, la existencia de la pluralidad de significados).

Peirce señala que los significados son producto de la semiosis y la semiosis es un proceso continuo. Insiste en el hecho que no son fácilmente aniquilables; perduran a pesar de que algunos de ellos pueden no ser hegemónicos. En otros términos, en la semiosis todo lo que existió, sigue existiendo. Hay una reflexión interesante de Bachtin, quien de alguna manera asume también esta gran presuposición peirceana de la semiosis: en un artículo tardío recopilado en *Estética de la creación verbal* [1979] afirma que "Todo

---

<sup>5</sup> En contexto peirceano, se podría afirmar además que el "deber ser enunciativo" es un falacia plena: si algo se dice es porque puede ser dicho.

<sup>6</sup> Campos de significación, campos de significado, significado, son términos técnicos de la lingüística estructural y post estructural.

significado tendrá siempre su fiesta de resurrección” (1975 [1979] (1982):393).<sup>7</sup> Es decir, es muy difícil que en la semiosis un significado desaparezca (sea aniquilado totalmente).<sup>8</sup>

La idea moderna de progreso suponía justamente significados que había que aniquilar para avanzar en etapas ascendentes de desarrollo intelectual, cultural o lo que fuese (esta fue la línea mas dura del positivismo). Comte por ejemplo, pensaba en términos de evolución humana, hablaba de estadios: religiosos, físicos, positivos, siempre subdividibles en tres etapas y como una suerte de traducción terminológica en clave cuasi-científica, de la dialéctica de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (1807). Tal vez la idea del *eterno retorno* nietzscheano sea parte del mismo espíritu, si bien la de Nietzsche es otra problemática; antes que circular (de alguna manera la circularidad tiene algún tipo de predicción en sentido de regularidad) la semiosis –si bien puede organizarse– puede llegar a ser muy caótica. No se pueden controlar totalmente los sentidos.<sup>9</sup> En otros términos, la teoría del progreso aceptaba que había significados que debían dejarse de lado, superarse; esta es una idea hasta cierto punto reciente, propia de los siglos XVIII y XIX que tiene una raíz cristiana pero que se afirma a partir del enciclopedismo y el *Siglo de las Luces*.<sup>10</sup>

Peirce –como también Bachtin– plantea una visión más cercana a un caos ordenado. Justamente la idea de que no haya un progreso de significados, es el mejor modo de entender aquello de lo que toma distancia. Entonces, lo metodológico no es algo circunstancial en su planteo; por el contrario es central su idea de metodología indiciaria,

<sup>7</sup> Cita de una poesía de Horacio, reformulada y que hace parte hoy del sentido común: *lo que sacamos por la puerta, vuelve a entrar por la ventana*.

<sup>8</sup> Los últimos trabajos de Jacques Derrida (1993) también apuntan a esta reflexión.

<sup>9</sup> La teoría general de sistemas, la cibernética del siglo XX (que nace en Viena con autores como Von L. Bertalanffy y otros y se importa a EEUU en los años veinte y treinta) justamente planteaba la realidad de los hechos como un proceso con tendencia a la entropía en el que en determinadas situaciones era posible cierto orden, si bien tales sistemas ordenados inevitablemente perecían. El cuerpo humano, por ejemplo, según la cibernética es un orden desde que nace hasta que muere con un desarrollo no necesariamente positivo o negativo; llega un momento (con la muerte) que se desorganiza. En la teoría de la biología molecular este modelo explicativo funciona muy bien, nada más literal que la vida humana.

<sup>10</sup> Antes del mito del progreso existió el de la decadencia (sobre todo en el mundo grecorromano y el griego fundamentalmente), una especie de progreso invertido en el que lo óptimo estaba en el pasado.

pues existimos en la semiosis –o en la *semiosfera* (Lotman 1984)– la cual tiende a tener significados contradictorios y desorganizados. Nos movemos en esa semiosis a partir de indicios, de ahí que estamos “condenados” a la conjetura; justamente no tenemos una experiencia directa de la realidad, porque está mediatizada y además es siempre parcial.<sup>11</sup> Nuestra relación con lo fáctico, con los eventos (Peirce prefiere no hablar de naturaleza o realidad y usa términos con menor carga emotiva y cultural), el *Ser* (en los términos de la filosofía ontológica más tradicional), no puede ser directa. Si es que existe algo que está más allá de la semiosis, no lo podemos percibir (por eso la semiosis es ilimitada, siempre puede haber una nueva enunciación).

### **La *deconstrucción* peirceana del paradigma moderno**

El *cogito*, la afirmación de Descartes, “pienso-existo”, punto de partida del paradigma cartesiano (y del pensamiento moderno) es una de las cuestiones que Peirce critica o –en términos contemporáneos– *deconstruye*. Para Descartes se podía dudar de todo, excepto de una conciencia que dudaba; el mundo exterior, las supuestas realidades metafísicas, los otros, los prójimos, existían sólo porque existía un *yo*. Como señalamos, en este pensamiento había un potencial solipsismo, una teoría del individuo absoluto y separado del resto;<sup>12</sup> las cualidades de la mente humana eran definidas o derivadas de la aceptación de que el punto de partida de la realidad de la mente –o de la realidad absoluta– era la mente humana individual que pensaba. Si bien desde cierto punto de vista, este principio tiene una lógica irrefutable, Peirce dialoga (discute) con esta afirmación –autoevidente para Descartes–, la que considera una

---

<sup>11</sup> El concepto de enunciación parcial, tal vez es un concepto central en la semiótica contemporánea, toda enunciación implica siempre una cierta focalización. No percibimos todo, siempre nuestra percepción estará limitada, será parcial y además mediatizada; con lo cual es todavía más parcial, mediatizada por la parte de la semiosis en la que nos formamos y en la que nacimos. Y esa semiosis, aunque la naturalicemos es siempre ilimitada.

<sup>12</sup> Esta es una teoría tematizada en el arte, sobre todo, sistematizada en autores como Johann Wolfgang von Goethe; *Fausto* (1790) por ejemplo, es un personaje moderno en este sentido (hay una teoría de la voluntad, una teoría del deseo, lo que es un poco la quintaesencia de la Modernidad).

creencia (tal vez justificada, pero producto de una creencia). El punto de partida del pensamiento cartesiano –dice Peirce– y, por ende, del pensamiento moderno es la afirmación de que las creencias son las que derivan las existencias.

La hipótesis básica, tal vez, privilegiada de Peirce, algo que cree firmemente y desarrolla a lo largo de toda su vida, es que sólo porque creemos algo, podemos afirmar que existe. Wittgenstein, de una manera un poco más abstracta, apunta a lo mismo: toda proposición existencial, es decir, toda afirmación acerca de que algo existe, parte de una creencia, de algo que no está demostrado y que no podemos no aceptar para pensar y para actuar (1953). Justamente, uno de los puntos de choque más fuerte con el pensamiento cartesiano (y moderno) es la afirmación intuitiva (conocimiento directo y puro de la esencia; no mediato) del *cogito* (“yo pienso, luego existo y, como yo existo existen las otras cosas”). En primer lugar porque para Peirce, no es auto evidente que el *cogito* sea una verdad autorevelada (en definitiva, para Descartes esa era la cuestión). Peirce, en cambio, comienza a darle importancia a algo obviado –alienado– en el pensamiento moderno, tal la mediación lingüística (o mediación en general). Es decir Peirce diría que Descartes es libre de pensar lo que quiera; no es que piensa lo que piensa porque es auto evidente, lo piensa porque *lo piensa* o porque, tal vez, *no puede no pensarlo*. Es una diferencia un poco sutil, pero radical. En otros términos, ante la afirmación cartesiana “pensamos esto porque se nos auto revela como cierto”, Peirce sostiene que simplemente creemos algo porque posiblemente no hayamos podido pensar otra cosa, somos esclavos de nuestra historicidad; si bien no lo dice tan explícitamente –al menos en estos escritos– apunta hacia el sujeto que conoce y que es *a priori* al proceso del conocimiento; si no es obvio ni evidente (o autoevidente) el sujeto, se sigue que tampoco es autoevidente el objeto.

Ahí está, justamente, el segundo punto de discrepancia de Peirce: esas creencias –como cualquier otra creencia, sobre todo en torno a proposiciones existenciales, es decir, las creencias radicales del pensamiento filosófico– son, de alguna manera, producto de una coyuntura (de una historia personal, podríamos decir), de una variante de pensamiento. Por lo tanto, los objetos del pensamiento – a los que el pensamiento se refiere y que, supuestamente, es externo a nuestra mente– tampoco son autoevidentes; hay un proceso de construcción histórica en esos procesos. O sea, el sujeto no es

autoevidente, pero los objetos tampoco lo son. La creencia (bagaje, carga, equipaje con el cual nacemos y nos formamos desde el mismo momento que nacemos) es clave para Peirce, quien apunta a entender las condiciones de posibilidad de la existencia pero, en tanto condiciones de posibilidad de la conciencia. O sea, *qué es lo que posibilita que podamos tener conciencia*.

El otro supuesto cartesiano derivado del anterior (el planteo de Descartes es un teorema, el de Peirce es un planteo por el absurdo, es decir, invierte el teorema cartesiano sistemáticamente) es la afirmación de la existencia de un modo de conocimiento, tal la inducción introspectiva o la introspección (*i.e* si se reflexiona sobre la naturaleza de las cosas, es posible entenderlas, qué tipo de entes somos y demostrar la existencia de Dios). Supuestamente, Descartes en las *Meditaciones metafísicas* (1641), admite un pensamiento puro que aparentemente no se vale de signos; y si se vale de ellos, son los signos de la lógica innata de la mente humana. La objeción de Peirce es que no es evidente que esa sea la única posibilidad o lógica posible de la afirmación del proceso. Para Peirce es imposible pensar sin signos, entendidos como procesos comunicativos interpersonales, pues son los que explican, justamente, las condiciones de la conciencia. La conciencia parte de un *background*, pero ese *background* no es caprichoso. En realidad, para Peirce, el significado verdadero no existe en tanto definitivo, el proceso de reconstrucción de significados es constante; más aún, recuerda un principio de la lógica medieval: "como he dicho, existe"; todo lo que, de alguna manera, es afirmado sógnicamente, lingüísticamente,<sup>13</sup> tiene un referente que, antes que verdadero o falso, es una reconstrucción. Obviamente, esta es una idea contraintuitiva, es decir, *Don Quijote*, una montaña de oro, el sol y una mesa tienen el mismo valor en cuanto a referentes desde el punto de vista pierceano (o desde el punto de vista de Wittgenstein); todos incluyen, esconden, conllevan una historia cultural, una mediación.

Por otro lado, de alguna manera lo que también afirma Peirce anticipando a Wittgenstein –podemos decir que Wittgenstein, de alguna manera, lo retoma– es la idea de que el sinsentido (el

---

<sup>13</sup> Peirce no piensa en lo lingüístico, sino, en lo sógnico. Lo lingüístico, en rigor, podemos entenderlo como un tipo de especialización de lo sógnico, pero lo sógnico es una categoría más amplia que engloba a lo lingüístico. Esta es una cuestión de semiótica teórica que fue muy discutida en los años sesenta y setenta.

absurdo) no es posible; si lo afirmamos tiene algún "referente" Para Peirce, el hecho de que prefiramos un "referente" a otro –un significado y no otro– no tiene que ver con la veracidad lógica de la proposición.

Otro punto clave en el pensamiento de Peirce, además de la creencia, es el hábito; un término que, hasta un cierto punto, completa la idea de creencia. Una de las claves interpretativas de nuestras prácticas es la reiteración de un programa de acción, de comportamiento, de una práctica. En este punto, después de criticar las supuestas capacidades atribuidas al ser humano por Descartes, llega a una conclusión que de algún modo resume el planteo de los artículos de 1868: en definitiva, toda cognición, todo pensamiento –en un sentido muy amplio porque incluye desde las sensaciones a las percepciones– es derivada de una cognición anterior. Es decir, según Peirce, Descartes concluía en la existencia del mundo, los entes matemáticos, un Dios todo poderoso –en el sentido del racionalismo, que no es el Dios de las relaciones– y la posibilidad de conocer sensiblemente las cosas, no por una cognición pura sino por la formación que tuvo Descartes. Es muy evidente pero es parte de la deconstrucción de un proceso de pensamiento. De alguna manera, en el artículo sobre el pensamiento de Berkeley, (1871: *CP* 8.7-38), hace un planteo casi idéntico pero con los empiristas: en este pensamiento es más sencillo entender la generalización inductiva del hábito, de experiencias parciales, pero hace un gesto más arriesgado todavía: también las percepciones –no sólo el pensamiento, no sólo las construcciones– son producto del hábito. Esto podría parecer muy simple, muy obvio, pero no lo es. Si nos autoanalizamos con una introspección cartesiana, la tendencia –de cualquiera de nosotros, incluso– es pensar que hay percepciones que son naturales; esto es, que lo que vemos, escuchamos, tocamos, existe; es real. Pero, para Peirce, esto también está mediatizado, hay una mediación cultural, un hábito.<sup>14</sup> Es decir, esto vale para construcciones simbólicas complejas y para construcciones que el sentido común, en la inmediatez del pensamiento no reconoce como pensamiento o reconoce como percepción pura.

Esto tiene una consecuencia ideológica muy importante que Peirce entiende, explícita y comenta: la realidad, la semiosis ilimitada, es un proceso que sólo se puede entender si se acepta el principio de

---

<sup>14</sup> El distinguir o no ciertos matices de colores, por ejemplo.

comunidad. El pensamiento peirceano acepta como punto de partida su creencia, y las generales de la ley enunciada de la metateoría valen también para esto, a partir del modelo de comunidad. Es decir, el pensamiento humano no existe antes de nuestra relación con los otros, sino que nuestro pensamiento es el resultante de nuestra relación con los otros. Al partir de la idea de comunidad, invierte el paradigma moderno (que partía de la idea de individuo). Esta idea es un poco más familiar en el siglo XXI; circuló además en el siglo XX.<sup>15</sup> Autores como Bachtin, por ejemplo (cuando habla de *diálogo*, *intertexto*, *voces* que aparecen en los textos (1929, [1979]), admite de alguna manera un esquema similar –por no decir idéntico– a esta crítica peirceana (lo curioso, interesante y sorprendente, es que Peirce lo afirma en el último cuarto del siglo XIX).<sup>16</sup> Nacemos en una coyuntura de semiosis. La semiosis tiene un cierto espesor; es un modo –no metafórico– en el que considera la totalidad de los signos emitidos en la historia humana. Si bien pudo haber considerado ciertas capacidades innatas, en el fondo son secundarias, no cambia su concepción. No entra en la discusión entre empiristas y racionalistas.<sup>17</sup>

En otros artículos Peirce se refiere a lo que denomina *sinejismo* (1892: CP 6.102-163) esto es, la construcción del pensamiento por vecindad, en *continuidad* con otros pensamientos. Tal vecindad con

---

<sup>15</sup> Para Lev S. Vigotsky por ejemplo, para quien –en oposición al freudismo– la conciencia está definida por su relación con los otros. El freudismo, en definitiva, es hijo legítimo del cartesianismo: la mente existe en su relación (conflictiva) con otros mientras que la psiquiatría ruso-soviética invirtió los términos. Para Vigotsky y otros autores, la de Freud era una teoría psicológica producto de la burguesía del siglo XIX, que no escapaba al supuesto del *cogito*, en definitiva. Lacan, cuando realiza su relectura de Freud, (1954) comienza desde Descartes pues no es posible entenderlo sin Descartes; es un pensamiento del sujeto individual, del sujeto autónomo y su relación con los otros es vista, fuertemente, como conflictiva y como causa de frustraciones, problemas, complejos, etcétera.

<sup>16</sup> En algunos artículos de Peirce aparecen comentarios muy curiosos en torno a lo que podríamos llamar la teoría económica derivada del cartesianismo; llega a afirmaciones tales como que este tipo de sociedad producirá, en algún momento, tremendas explosiones de violencia (1893: CP 6.287-317). La suya no es una concepción abstracta, en definitiva esa gran explosión del capitalismo del siglo XIX fue la Primera Guerra Mundial, con la cual se clausura el siglo XIX.

<sup>17</sup> Un empirista diría que “Dios” o “número” son construcciones históricas, pero “frío” o “calor” no lo son. ¿Qué es frío y qué es calor? Hay un rango de ambigüedad muy grande entre una persona y la otra, lo cual indicaría que no habría una percepción pura, sino que la misma sería producto de los hábitos, del gusto, de nuestras supuestas bases biológicas, etcétera.

otros pensamientos no implica ausencia de conflictos (esta es otra afirmación discutible, interesante de Peirce). Si bien no pensamos o podemos ser convencidos de lo mismo, hay una prueba bastante autoevidente –hasta cierto punto– o sea, empírica y es que desde siempre hay procesos educativos dirigidos; la educación es prácticamente un universal cultural. Eso indicaría que hay un principio de continuidad del pensamiento, esto es, podemos intercambiar los conocimientos que transmitimos, pueden ser concepciones o modelos educativos más menos simétricos, asimétricos o democráticos, pero hay una interrelación. No es una relación necesariamente perfecta (incluso la contigüidad de pensamientos produce conflictos; la concepción peirceana es abierta, puede haber acuerdos y puede haber desacuerdos).

En definitiva, con el correr de los años, Peirce afirma cada vez más su concepción de que el conocimiento humano se basa en la construcción de modelos explicativos; evoluciona hacia la concepción de que estos no son excluyentes –y esto en la ciencia del siglo XX es muy claro– sino que pueden, según las circunstancias, ser sustituidos por otras explicaciones (alternativas o complementarias), alejándose de la concepción de una única explicación verdadera para un fenómeno. Es decir, los modelos explicativos son complementarios, están basados en la comodidad, en la economía explicativa, se pueden llegar a alternar y complicar. Para Peirce, lo que define la elección de uno modelo explicativo y no de otro es, ni más ni menos la consecuencia práctica que pueda tener la adopción de uno y no de otro. De este modo, no incurre en una suerte de aceptación de relativismo absoluto tal como proponen algunas corrientes del Posmodernismo de fines del siglo XX: en la línea del pensamiento del *rizoma* de Gilles Deleuze & Guattari (1980), la *deriva de significados* para Peirce no es absolutamente libre, muchas veces estamos definidos o determinados casi totalmente por la coyuntura. La *deriva* es (en todo caso) una situación extremadamente privilegiada, por un lado, y extremadamente ficticia por el otro. No tener compromisos con nada difícilmente ocurre en la realidad cotidiana; todos, más o menos, nos limitamos o auto-limitamos por imperativos pasados, presentes, futuros, por conveniencia, por gusto, etcétera.

Pero, por otra parte, hay una concepción más sutil todavía en Peirce: elegimos modelos explicativos basándonos en la *pertinencia* y en la *práctica* (Prieto 1975) de los mismos; es decir, en lo que nos resulta pertinente en una determinada coyuntura y en las prácticas derivadas

de este modelo (potencialmente podemos cambiar de un modelo explicativo a otro, en determinados ámbitos es más fácil pero en otras circunstancias, estamos más limitados en la elección). Una consecuencia de esto último es que no hay una distinción muy importante entre el pensamiento cotidiano y el especializado. En el fondo, las leyes de la mente –diría Peirce– son las mismas cuando elegimos qué carrera estudiar, qué comer o cuando decidimos dar una respuesta a una teoría gravitacional de un cuerpo celeste. Como estructura de pensamiento, en rigor, es el mismo esquema, procede bastante parecido siempre. Pero en determinados momentos –en el pensamiento científico, filosófico o, incluso, en el arte tal como lo entendemos en la actualidad– esos procesos de elección de modelos explicativos, productivos, tienen un mínimo de conciencia mayor porque se han creado las condiciones para que ello ocurra (son condiciones escasas, no comunes en las prácticas cotidianas). Pero no es distinto el esquema, sino las condiciones en las cuales creamos una cierta especialidad en la cual nos actuaremos. La relación de los modelos explicativos entre sí es una relación sustentada en transacciones basadas en una especie de dialéctica entre identidad y diferencia.

En definitiva, los modelos explicativos, para Peirce, son performativos (estructuras, formas que producen determinadas prácticas, más o menos controladas o previsibles), cualquier significado, en esta concepción, lo es: desde una teoría científica hasta una receta de cocina, pasando por un principio constructivo de una obra artística (hay una suerte de tendencia de cualquier significado a serlo, a crear un hábito en un sentido muy complejo). Por ejemplo, las semióticas contemporáneas de los años ochenta enuncian la categoría de *lector modelo* (Eco 1979) para explicar las relaciones entre lector, autor y obra de arte; el *lector modelo* sería aquel con competencia para distinguir ciertos recursos presentes en la obra. Cada proceso humano de construcción de significados tiende a crear su público pero, sobre todo, tiende a incluir las prácticas posteriores. ¿Por qué crea hábitos? El hábito asegura que ciertas cosas ocurran. Hay una especie de *metafísica* peirceana –para llamarla de alguna manera– porque para Peirce, si no existiera un pensamiento que se continuara y se relacionara con otras mentes, no existiría la comunicación. La comunicación es una relación con los otros y esa relación con los otros es potencialmente conflictiva; no esencialmente, pero hay un cierto grado de conflictividad, es una relación *dialógica* –así la llamará Bachtin– entre los seres humanos, las obras literarias y artísticas. Esa

relación (esencialmente conflictiva) crea hábitos. A lo largo de toda la historia, el proceso comunicativo y racional de creación de significados ha tendido a crear regularidades en la realidad; es decir, en el fondo, las regularidades existen porque la mente humana las concibe, tendemos a crear y reproducir identidades. Peirce llega a afirmar que "toda materia es mente" (1892 *CP* 6.102-163). La materia es mente porque ha sido modificada por las percepciones. Para Peirce, describir un objeto es una intervención sobre el mismo, aún de los llamados "naturales" (la distinción naturaleza-no naturaleza desaparece en Peirce, como también en el pensamiento contemporáneo).

Todo este universo del pensamiento, sus partes implícitas –las premisas naturalizadas– y sus partes explícitas –lo nominado–, constituye el ámbito de los signos y esa es la consecuencia central de estas *incapacidades*, como dice irónicamente el título de su artículo (1868b) El pensamiento humano tiene una incapacidad o varias incapacidades que se condensan en la siguiente: no puede conocer lo que es incognoscible.

Peirce hace un planteo fuertemente crítico a la afirmación cartesiana de que se puede llegar a tener una intuición de lo incognoscible. Para Peirce o es cognoscible o no lo es. Si no es cognoscible, no es cognoscible y todo lo demás es cognoscible porque, justamente, es pensamiento, es signo. Esta posición –aunque pueda parecer contra-intuitivo– es la de la escolástica medieval, la que se encargaba de afirmar un mundo cognoscible, "la creación" (cualquier acercamiento posible a Dios es absolutamente simbólico, pero el resto del universo es cognoscible racionalmente). Peirce prefiere reemplazar el término "racional" –que tiene una carga fuertemente cartesiana– por el término "sínico". El universo cognoscible es sínico, el pensamiento es radicalmente sínico.

Que no dudemos de algo no es prueba, como pretendía Descartes, de que eso de lo que no se duda sea intuitivamente cierto. Significa, ni más ni menos, que no dudamos porque hemos naturalizado ese signo.<sup>18</sup> Dicho de otra manera, para Peirce, premisas existen siempre; todo pensamiento se enraíza en ellas; si bien no podemos

---

<sup>18</sup> Que no se dude que el mercado existe, no significa que sea natural; el mercado –o cualquier otra idea– es un producto social, una construcción social, histórica y puede ser explicitada y por ende criticada.

criticar todas nuestras premisas al mismo tiempo (otra diferencia con Descartes) las tenemos; y explicitaremos y criticaremos aquellas que entorpecen nuestras acciones. Por ejemplo, en una práctica investigativa las premisas centrales –o las que pueden entorpecer la investigación– tienen que explicitarse. Que no se expliciten todas no implica que esas premisas no explicitadas sean verdaderas o naturales, son premisas que simplemente en un determinado discurso –en una determinada investigación– no se explicitan, pero que en otra investigación pueden serlo. Podemos emprender una investigación enmarcada en la lógica del mercado en la que no se duda del mismo, se lo acepte, se lo defina y se trabaje desde el modelo del mercado; pero de ahí no se puede inferir que el mercado es natural. En tal caso, estaría fuera del discurso, ni siquiera podría nominarse; se transformaría en algo incognoscible, que no tendría por qué deconstruirse, discutirse o comentarse (lo que es natural no produce discusión). Si podemos distinguir algo como no-natural, o podemos historizarlo, es porque no es natural (si fuese realmente natural –más allá de la construcción histórica humana– entonces equivaldría a lo incognoscible). La lógica peirceana es implacable en ese sentido.<sup>19</sup>

Peirce no es un idealista ingenuo; cualquier cosa que digamos de lo que nos rodea –de la realidad, por llamarla de alguna manera– está dicha desde una estructura de pensamiento, una historia, un universo discursivo. “Ley de la gravedad”, “teoría de la evolución” o “selección natural”, son signos; no son objetos materiales reales puros. Son modos que tenemos para explicar, para actuar, para referirnos a ciertas cosas; son modelos de comprensión. Si bien determinadas áreas de la realidad en el pensamiento están fuertemente consensuadas y otras, en cambio, presentan mayor duda, en el fondo son siempre construcciones, relatos, modelos. Y el sujeto también es una construcción; no es posible pensar el signo si no es en relación a otro signo.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Las ciencias naturales, según Peirce, tienen una concepción construida. La masa, la luz, la velocidad de la luz, son relatos, construcciones históricas. Conforman modelos explicativos de la realidad que nos circunda.

<sup>20</sup> De alguna manera, no se puede pensar el postmodernismo sin estos planteos peirceanos.

## Prolegómenos postpositivistas

Peirce (con mucha claridad) centra la crítica en Descartes (de alguna manera el compendio del pensamiento que le interesa analizar), particularmente las dos ideas (para Descartes auto-evidentes) de que existe Dios (y el mundo) y existe un sujeto definido *a priori*. Esto es, lo que el sujeto diga del mundo en sus distintas facetas, es un reflejo; cualquier descripción del mundo natural o no natural, es un reflejo de este mundo-Dios absoluto. Una teoría científica en un ámbito cartesiano –positivista, naturalista– en última instancia es un reflejo del mundo creado por un sujeto que está definido. Para Descartes, no existiría una verdadera comunicación entre las personas, la comunicación interpersonal sería a través de la idea de Dios (porque participamos –de alguna manera– parcialmente de la conciencia universal –única–, es que podemos comunicarnos con otras personas), en realidad no existiría un *diálogo* en un sentido bachtiniano. Este concepto de conciencia es la clave de todo el constructo teórico cartesiano. Para Peirce, en cambio, el sujeto no puede *no dudar* porque no existe un conocimiento absoluto. Como el pensamiento de Peirce no es dogmático, no dice que no existe lo incognoscible; si existe –como concesión enunciativa– es incognoscible, no existe nada que no sea potencialmente cognoscible (es una concesión retórica a Descartes, a cinco siglos de pensamiento, una postulación casi absurda). Todo es cognoscible, al menos en el ámbito de lo cognoscible.

Para Descartes, el significado, el signo, era una etiqueta y teníamos que descubrir el nombre correcto de las cosas. En cambio en el pensamiento peirceano la idea es que hay una lucha en la sociedad (en la cultura, en la semiosis) por detentar la nominación de las cosas. La concepción de Peirce de la significación es dialéctica, no hay un nombre correcto de las cosas sino una lucha por la imposición de significados.<sup>21</sup> El suyo es, tal vez, el primer proyecto sistemático de desnaturalización de la significación; esto no le hace caer en la ingenuidad de pensar que cada uno puede llamar a las cosas como se le ocurra. Si bien no lo enuncia en esos términos, hay una lucha por la nominación, una dialéctica por determinar quién tiene derecho a la producción signíca.

---

<sup>21</sup> Idea que retoman Foucault, Gramsci, Wittgenstein y también el pensamiento deconstruccionista contemporáneo.

Para Peirce la argumentación es multiforme, se puede explicar lo que ocurre con distintos modelos explicativos y según las circunstancias – según la conveniencia práctica– puede explicarse una cosa de una manera y otra de otro modo. El escolasticismo tuvo sus misterios de fe, creyó que existía la revelación; pero, más allá de eso, intentó explicar todas las cosas creadas, por lo tanto, consideró todo lo creado cognoscible. En cambio, hay muchos hechos que el cartesianismo no sólo no explicó, sino que los entendió como absolutamente inexplicables.<sup>22</sup> Su procedimiento ortodoxo engendra un modo muy dogmático de pensar. Para Peirce este pensamiento analítico no puede funcionar sin la exclusión de significados, sea cual fuese ese significado, pues existe una elección naturalizada.<sup>23</sup>

En rigor Peirce emprende una crítica extremadamente honesta; no pretende reemplazar un metalenguaje supuestamente objetivo por otro. En las prácticas (y esta es la gran diferencia con otros autores que se le parecen) adoptamos un metalenguaje que consideraremos *quasi objetivo*; en el momento de la acción tenemos que actuar como si tuviéramos la verdad (si no, no podemos actuar y de hecho todos actuamos). Hay una dimensión tal vez pre-existencialista en Peirce, al afirmar esto, no solo “baja” su teoría semiótica al mundo de los eventos y a una ética relacionable sino que además plantea una

---

<sup>22</sup> Un ejemplo, si se quiere paródico: un positivista extremo no sólo no cree en fantasmas, sino que no le interesa explicar por qué hay gente que cree en fantasmas; para Peirce existe una serie de significados que un grupo de personas más o menos entiende cuando habla de fantasmas. El cartesianismo, el racionalismo, el naturalismo extremo, consideran que no sólo no se puede explicar, sino que es absurdo o que no vale la pena plantearse esa cuestión, la desconoce. Es muy interesante ver esto en la teoría económica. La teoría económica del siglo XV, XVI, XVII, cada vez más, toma una decisión que, en el fondo, es legítima: supone que existen economías de mercado, que existe el mercado, la plusvalía, el signo monetario, etcétera y lo naturaliza. Esta es la única realidad posible para el ámbito de lo económico. Esto no significa que no se pueda pensar una organización económica que no se base en el mercado, pero esa tradición, en esa área, sólo se privilegia el mercado; lo que no es mercado, es absurdo, es falso, ha fracasado. No hay alternativa posible al mercado.

<sup>23</sup> Afirmar que el único motor de la economía es el beneficio, es *una* elección posible; podría haber otras. Además, peirceanamente (y es tan importante como lo anterior) según la elección serán las consecuencias: podemos elegir como estructura económica más conveniente el mercado y el beneficio, pero tenemos que aceptar que es una preferencia y no la única posibilidad. Y que cualquier elección, cualquier aceptación argumentativa tiene sus eventuales riesgos

cuestión que será desarrollada en los años cincuenta del siglo XX por el existencialismo sartreano (1946).

Para leer a Peirce en un sentido productivo es necesario entender que siempre se refiere simultáneamente a un nivel que podríamos llamar "ontológico" (la realidad es la semiosis) y a un nivel epistemológico (en esa semiosis tenemos que funcionar metódicamente, conjeturando). Ese método conjetural en medio de esa ontología de la semiosis conlleva finalmente a una ética interrelacional comunicativa; es decir, son tres discursos al mismo tiempo: una noción ontológica, una epistemológica y una —podríamos llamarla— ética que en algún momento denomina *modológica* (acerca de los modos de la acción).

La dimensión de lo ético-comunicativo (los modos de la acción) implica la dimensión práctica de nuestro pensamiento, de la totalidad; una cosa es, en Peirce, el ámbito de la semiosis que podemos manejar y la potencial semiosis que ninguno logra controlar. Nadie tiene una *padronanza* de la totalidad de la semiosis, nadie puede decir que conoce todos los textos de la semiosis. Lo más interesante de la semiosis contemporánea parte de estos postulados peirceanos.

En otros términos, Peirce parte de una teoría ontológica de la realidad en clave sígnica, una teoría semiótica abstracta y por ello, metodológica; y por ser metodológica (porque necesitamos el método indiciario natural para sobrevivir en la semiosis) concluye en un planteo de ética comunicativa cien años antes que Habermas (1981) En el momento de actuar, a pesar de que no hay una verdad universal, actuamos porque no hay otro modo de acción más que pensando que detentamos algún tipo de verdad.

En definitiva, Peirce afirma que los modelos, por más que tengan una tendencia hegemónica, nunca son absolutos. Lo curioso es que a partir de determinado momento se da una tendencia muy fuerte en el pensamiento analítico a construir una hegemonía prácticamente absoluta (por lo menos en algunas áreas). En rigor es absurdo decir "incognoscible", porque todo lo que está en el lenguaje —en el mundo sígnico— es conocido por nosotros, por lo menos parcialmente (lo cognoscible, para Peirce, es lo aceptable, lo criticable). Toda teoría desea ser aceptada; y toda teoría no puede no ser criticable. Los significados o signos no pueden ser absolutos. Descartes quería

borrar la contradicción del ámbito del pensamiento, para Peirce es absolutamente imposible; siempre habrá alguien dispuesto a refutar las teorías, aún las más hegemónicas. Siempre habrá un disidente, un hereje, en cualquier ortodoxia. ☹

**Referencias bibliográficas:**

- BACHTIN, Michail M.  
1929 *Problemy tvórchestva Dostoiévskogo*, Leningrado: Priboi [Versión ampliada y revisada: *Problemy poétiki Dostoiévskogo*, Moscow: Sovetskii pisatel', 1963]; (tr.esp.: *Problemas de la poética de Dostoiévski*, México: FCE, 1986).  
[1979] *Estetika slovesnogo tvorchestva*, Moscow: Iskusstvo; (tr.esp.: *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI, 1982).
- DELEUZE, Gilles & Félix GUATTARI  
1980 *Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux*, Paris: Minuit.
- DERRIDA, Jacques  
1993 *Spectres de Marx*, París: Galilé.
- DESCARTES, René  
1641 *Meditationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae immortalitas demonstrantur (Méditations de philosophie première, dans lesquelles sont démontrées l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme)*; (tr.esp.: *Discurso del método. Meditaciones Metafísicas*, Madrid: Espasa-Calpe, 1968).
- ECO, Umberto  
1979 *Lector in fabula*, Milano: Bompini.
- HABERMAS Jürgen  
1981 *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid:Taurus, 1987.
- HEGEL, Georg W.F.H.  
1807 *System der Wissenschaft von G.W.F. Hegel. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg y Würzburg: Joseph Anton Goebhardt, (tr.esp.: *Fenomenología del Espiritu*; [tr. esp.: Wenceslao Roces], Mexico: FCE, 1966, 1973).
- HUSSERL, Edmund  
1900-1901 *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1929.
- LACAN, Jacques  
1954 *Le séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud, 1953-1954*, Paris: Seuil, 1975; (tr.esp.: *El seminario Libro 1 (1953-54): Los escritos técnicos de Freud*, Barcelona-Buenos Aires: Paidós, 1981).
- LIPPARD, Lucy R.  
1990 *Mixed blessings: new art in a multicultural America*, New York: Pantheon Books.
- LOTMAN, Yuri M.

- 1984 "O Semiosfere" in *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, Tartú: Tartu Riiklik Ülikooli Toimetised, 17, 5-23 n.in [1996]: 21-42.  
 [1996] *La semiosfera I*, Madrid: Cátedra Frónesis.
- PEIRCE Charles S.
- 1868a "Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man", *Journal of Speculative Philosophy*, 2: 103-14 in PEIRCE, Charles S. [1931-1958]: 5.213-263; (tr.esp.: "Cuestiones relativas a ciertas facultades atribuidas al hombre" en PEIRCE, Charles S. (1987):39-57).
- 1868b "Some Consequences of Four Incapacities", *Journal of Speculative Philosophy*, 2: 140-157, in PEIRCE, Charles S [1931-1958]:5.264-317; (tr. esp.: "Algunas consecuencias de las cuatro incapacidades" PEIRCE, Charles S. (1987): 58-87).
- 1871 "Fraser's *The Works of George Berkeley*", in PEIRCE, Charles S., [1931-1958]: 8.7-38 (tr.esp.: "Revisión crítica del idealismo de Berkeley" en PEIRCE, Charles S. (1987): 88-101).
- 1892 "The Law of Mind", in PEIRCE, Charles S. [1931-1958]: 6.102-163.  
 1893 "Evolutionary Love" in PEIRCE, Charles S. [1931-1958]: 6.287-317.  
 [1931-1958] *Collected Papers*, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds), Cambridge, MA: Harvard University Press, vol. I-VIII.
- PRIETO, Luis J.
- 1975 *Pertinencia y práctica. Ensayo de semiología*, Barcelona: Gustavo Gili, 1977.
- SARTRE, Jean P.
- 1946 *L'existentialisme est un Humanisme*, Paris: Ángel.
- TODOROV, Zvetan
- 1991 *Face à l'extreme*, Paris: Seuil.
- WITTGENSTEIN, Ludwig J.J.
- [1953] *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Oxford University Press; (tr.esp.: *Investigaciones filosóficas*, Mexico: UNAM, 1986; Barcelona:Crítica, 1998).

