

Temporalidad semiótica y continuidad en la obra de C. S. Peirce

Por: Natalia Romé

Licenciada en Ciencias de la Comunicación, docente e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales. UBA.
Maestranda en Comunicación y Cultura

Sumario:

El presente artículo se propone revisar algunos aspectos de la compleja y vasta obra de Charles Sanders Peirce a fin de analizar su particular concepción semiótica de la temporalidad, así como la naturaleza de la subjetividad que resulta su consecuente. Con este objetivo se trazarán las líneas generales de su teorización del *continuo*, tanto en sus aspectos matemáticos como en sus consecuencias semióticas, filosóficas y metafísicas. Abordar el eje de la temporalidad, desde la perspectiva continuista desarrollada por Peirce, nos permitirá reconceptualizar el contorno de las figuras epistémicas de sujeto y objeto, así como el tipo de relación que se establece entre ellas. Los términos de la relación epistémica perderán su carácter disociado para convertirse en manifestaciones fenoménicas de un *continuo* semiótico. Situados en la dimensión temporal de esa continuidad ilimitada, ubicaremos, como su condición de posibilidad, la coordenada del orden infinitesimal. Veremos que la infinitesimalidad, atribuida por Peirce a la noción del *presente*, resulta el sustrato sobre el que la *imaginación* deviene una operación clave en el proceso de conocimiento y el fundamento conceptual del carácter no clausurado de la cosmología continuista peirceana. Así, apuntaremos, en definitiva, a poner de manifiesto la doble incidencia de la dimensión infinita en la semiótica peirceana, tanto en su extensión como en la intensión de sus elementos.

Descriptor:

semiótica - continuidad - temporalidad - sujeto - imaginación

Summary:

This article intends to review some aspects of the broad and complex work of Charles Sanders Peirce in order to analyze its particular semiotic conception of temporality, as well as the nature of subjectivity which happens to be it consequent. This aim will draw the main lines of the continuum theory, both, in its mathematical aspects as in semiotic, philosophical, and metaphysical consequences. Getting down to this temporal core, from the continuity view developed by Peirce, will lead us to reconceptualize the contour of both epistemic figures, object and subject, as well as the type of relationship between them. This epistemic relation will lose its isolated character to become phenomenonic manifestations of the semiotic continuum. Situated on the temporal dimension of that unlimited continuity, we'll settle down, as its condition of possibility the coordinate of infinitesimal order. We will show that infinitesimality, attributed by Peirce to the notion of *present* itself, happens to be the ground upon which imagination turns to be the keystone in the process of cognition and the conceptual foundation of the non-closed peircean continuous cosmology. We will aim, finally, to reveal the double incidence of infinite dimension in peircean semiotics, both in its extension as well as at the intension of its elements.

Descriptors:

semiotic - continuity - temporality - subject - imagination

0.Introducción: preguntas sobre una herencia.

Los desarrollos de Charles S. Peirce son frecuentemente ubicados como antecedentes fundacionales del pragmatismo norteamericano, del paradigma abductivo y de la semiótica, entre otras varias disciplinas y tradiciones. Sus principios filosóficos son reclamados por Putnam, Apel, James, Lacan, Derrida, Eco, Greimas, Fabbri, Verón, por nombrar sólo algunos de los provenientes de las humanidades. Su legado consiste en una serie compleja de escritos que van de la geodesia a la psicología, de la matemática y las ciencias físicas a la filosofía; escritos sobre epistemología, lógica, filosofía de la ciencia, metafísica. La obra de Peirce, tan inquietante como su propia vida, ha sufrido el derrotero sórdido de toda rica herencia, sistemáticamente sometida al esfuerzo de la exégesis académica conforme a cánones de inteligibilidad que son, en definitiva, cánones disciplinadores de la lectura. Y sin embargo, tan fuerte como quiera ser la operación de intelección, es la resistencia que ofrece esta infinita serie de conceptos que se remiten unos a otros, transgrediendo toda frontera tradicional.

¿Es posible -y deseable- algún tipo de exégesis conclusiva de una obra que ha dado pie a comparaciones con Popper¹, Aristóteles², Freud³ o Hegel⁴?

No hay duda de que la reflexión peirceana es motivante e inspiradora; nos resistimos, sin embargo, a creer que esta explicación es suficiente. Sabemos que, a lo largo de su vida, Peirce se mantuvo en gran medida, fuera de la estructura académica; si bien participó de diversas actividades de docencia e investigación, entre las que publicó *papers* y colaboró en la elaboración de diccionarios. Sin embargo, nunca se ocupó de formar discípulos, nunca acreditó "herederos" ni supervisó de manera sistemática la edición de sus trabajos. En este desinterés casi militante por la *clausura* exegética podemos encontrar una primera punta de la madeja.

Pero más aun, la motivación de esta variedad de disciplinas, ideas, interpretaciones puede rastrearse en la propia letra peirceana, en la horfandad a la que es arrojado el lector que se atreva con ella.

Peirce se anuncia falibilista y realista⁵ a la vez. Porque, si pretende encontrar en la ciencia una búsqueda real de la verdad⁶, es sobre la base de concebirla como un principio regulador de la actividad cognoscitiva, entendido exclusivamente, en términos éticos. Así, sin más balizas que el "amor" y la "pasión" por el aprendizaje⁷, esta búsqueda de la verdad se basará en el rechazo de toda otra motivación. De modo tal que cualquier interés por el prestigio⁸, por la obtención de credenciales institucionales o por el

propio bienestar, resultará suficiente para considerar no-científica a una investigación cualquiera⁹. Este principio permita quizás entender, las vueltas de la propia biografía de Peirce y la libertad creativa de su apuesta filosófica, absolutamente desprovista de tributos y pleitesías teóricas; pero resulta apenas una primera base desde la que preguntarse por el sentido de la empresa peirceana. Son otros los componentes que nos permiten avanzar en el recorrido de su proyecto. Por un lado el postulado respecto del carácter comunitario del conocimiento¹⁰ y en consecuencia, de la verdad. Por el otro, el fundamento continuista de su metafísica. En otros términos, la idea de la verdad entendida como un límite hacia el que se proyecta el conocimiento, tiene una presencia notable en la obra peirceana, pero sólo adquiere su densidad a fuerza de entender de qué se trata el tipo de relación que Peirce plantea entre una serie y su límite, así como el talante continuo que los compromete. Diremos, entonces, que la condición comunitaria de la verdad se apoya en un radical rechazo de todo abordaje individualista tanto del sujeto epistémico como de la objetividad resultante del proceso cognoscitivo. Si el sujeto de la verdad no puede ser el individuo aislado, el objeto tampoco puede concebirse en la operación básica de identificación de "puntos últimos". Así, la crítica fundamen-

tal a la subjetividad cartesiana tiene en la arquitectura teórica que desplegará Peirce a lo largo de varias décadas de producción intelectual, el correlato de una concepción semiótica de la objetividad y pragmática de la realidad. De esta manera y como procuraremos exponer, el hombre, su pensamiento, el espacio y el tiempo, el proceso de conocimiento y lo real mismo, deben entenderse en el marco de una cosmología de la *continuidad*. La semiosis peirceana es una ontología y una fenomenología¹¹, justamente, porque se asienta sobre una metafísica de la *continuidad*. Esta desafía, en un mismo y ambicioso proyecto, a algunos de más grandes sistemas filosóficos de la modernidad, aquellos que se asientan en una metafísica del individuo y del conjunto, de la sustancia y la representación.

A partir de estas inquietudes, que valgan acaso como introducción, intentaremos desplegar en lo que sigue, una lectura que intentará recoger el aporte peirceano, en diálogo con inquietudes actuales propias del campo de la filosofía y ciencias sociales. Intentaremos identificar sus aportes en torno del problema actual de la articulación entre *temporalidad* y *subjetividad*, desplegando las consecuencias de su perspectiva semiótica y continuista para el desarrollo de la reflexión teórica y epistemológica en ciencias sociales.

1. Tiempo, semiosis y subjetividad epistémica.

En uno de sus artículos canónicos¹², Peirce afirma que "*la conciencia tiene que abarcar necesariamente un intervalo de tiempo; pues, de no ser así, no podríamos obtener ningún conocimiento del tiempo, y no meramente ninguna cognición veraz del mismo sino ninguna concepción en absoluto.*"¹³

Así, mientras que el tiempo sólo es concebible si la conciencia asiste a una cierta extensión temporal, simultáneamente, el pensamiento como actividad de la conciencia, es concebido como *despliegue en el tiempo*. De este modo, pensamiento y temporalidad resultan dimensiones fuertemente imbricadas en la semiótica peirceana. Al análisis de esta relación y algunas de sus consecuencias, nos dedicaremos en este trabajo.

Abordar el eje de la temporalidad nos permitirá reconceptualizar el contorno las figuras epistémicas de sujeto y objeto, así como el tipo de relación que se establece entre ellas. A la luz del *sinejismo* peirceano, los términos de la relación epistémica perderán su carácter disociado para convertirse en manifestaciones fenoménicas de un *continuo* semiótico. Situados en la dimensión temporal de esa continuidad ilimitada, ubicaremos, como su condición de posibilidad, la coordenada del orden infinitesimal. Veremos

que la infinitesimalidad atribuida por Peirce a la noción del presente, resulta el sustrato sobre el que *imaginación* y *abducción* devienen operaciones clave en el proceso de conocimiento de lo social humano.

1.a La semiótica como confluencia de lógica y fenomenología.

En el artículo sugestivamente titulado "Logic viewed as Semeiotics, Introduction Number 2, Phaneroscopy"¹⁴ recogido en los *Collected Papers*, Peirce introduce la idea de *phaneron*.

Como el propio autor aclara en reiteradas oportunidades, un primer supuesto implicado en la articulación de fenomenología, lógica y semiótica es la discriminación entre fenomenología y psicología. Si, por un lado, cabe la aclaración de que no existe nada tan directamente accesible a la observación como los *phanerons*, este carácter observable y su diferencia con respecto al encuadre psicológico de la noción de "idea", debe entenderse a la luz de la máxima pragmática que afirma que el pensamiento es un sistema de relaciones de *mediatez*, cuyo "*motivo, idea y función es la de producir creencia*"¹⁵. Podemos reconocer, en esta primera aproximación, las dos claves de la especificidad de la noción peirceana de pensamiento: su materialidad y su temporalidad. A pesar de su estrecha vinculación, posaremos nuestra

atención, a los fines expositivos, especialmente sobre la segunda.

La perspectiva temporal del pensamiento se encuentra estrechamente enlazada con la dimensión lógica en la noción de *mediatez* que Peirce concibe como condición en base a la cual se distinguen los *pensamientos* de las *sensaciones*. Mientras que de estas somos "inmediatamente conscientes", de aquellos lo somos a través de un proceso que involucra una sucesión temporal. O como dice él mismo "No pueden sernos presentes de un modo inmediato sino que tienen que abarcar una cierta parte del pasado o del futuro."¹⁶

Este eje de la temporalidad atraviesa además, en otra dirección, la articulación de la noción de pensamiento en otro par de categorías cognoscitivas, con la de creencia:

"Dado que la creencia es una regla para la acción, cuya aplicación implica más duda y más pensamiento, a la vez que constituye un lugar de parada es también un lugar de partida para el pensamiento (...) la creencia es sólo un estadio de la acción mental, un efecto sobre nuestra naturaleza debido al pensamiento, y que influirá en nuestro futuro pensar."¹⁷

Como se desprende del párrafo citado más arriba, el pensamiento supone un despliegue temporal continuo, en el que las creencias constituyen estadios de reposo circunstancial que se revelan en hábitos. Tenemos,

entonces, que en la temporalidad inherente al pensamiento, las creencias constituyen articulaciones cristalizadas de ese mismo flujo; pero simultáneamente, suponen en el plano existencial, la realidad misma del pensamiento, en la medida en que éste no nos es accesible sino a través de sus efectos. Las nociones de creencia y efectos ponen en escena una integración de *temporalidad* y *materialidad* que podría asimilarse ligeramente a la categoría de existencia. Sin embargo, como desarrollaremos más adelante, la dimensión existencial de los hábitos no agota la realidad del pensamiento porque éstos deben entenderse como disposiciones para la acción, no sólo en su probabilidad sino además en su posibilidad. Como se desprende del siguiente párrafo:

"Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es pues el todo de nuestra concepción del objeto."¹⁸

Está claro que la idea de lo "concebible", tal como aparece en este fragmento, no tiene que ver con un registro idealista ni psicológico. Pero, si la concepción de la realidad extiende su horizonte al extremo de las consecuencias prácticas concebibles, su carácter material es a la vez trascendido por su condición de ser "pensables". Es

en este sentido de los "efectos prácticos concebibles" que lo *posible* forma parte del continente de lo real. En esta idea de posibilidad anida, como intentaremos demostrar, el núcleo de articulación entre pensamiento y realidad.

El concepto de *phaneron* resiste toda escisión de la experiencia en términos de realidad interna (psicológica) y externa (material) justamente en base a esta imbricación entre pensamiento y acción que tampoco puede reducirse al registro existencial, en el sentido de *lo ya acontecido*, porque el orden de lo posible supone una presencia efectiva en lo real, ensanchando así el continente de la categoría de verdad.

La temporalidad fenomenológica que resulta de esta operación no encuentra su anclaje en un sustrato inmediato-vivencial sino que es de orden rigurosamente lógico y tiene que ver tanto con el proceso de conocimiento entendido como organización semiótica -y comunitaria- del mundo, como con la condición estética en el sentido de fuerza imaginativa, radicalmente constitutiva de ese proceso. Diremos así que la temporalidad lógica implicada en esta concepción resulta, a la vez, diferente de la cronológica lineal y de la experiencial-vivencial, y que la subjetividad configurada en esta temporalidad será de orden semiótico, lo que quiere decir que no recortará su unidad conceptual en el

individuo aislado.

1.b Pragmaticismo: sujeto y temporalidad

En el artículo en el que ofrece los fundamentos de su máxima pragmática¹⁹, Peirce dedica una nota a pie de página a la siguiente aclaración:

"...sin pretenderlo directamente, y mucho menos entendiéndolo, (los hombres) ejecutan todo lo que la civilización requiere (...). Su fruto es por tanto colectivo; es el logro de todo el mundo. ¿(...) qué es esta civilización que es el producto de la historia, pero que nunca se completa? No podemos alcanzar una concepción completa de ello; (...) Cuando estudiemos el importante principio de la continuidad y veamos que todo fluye, y que cada punto participa directamente del ser de todos los demás, quedará patente que individualismo y falsedad son una misma y única cosa. Entretanto sabemos que el hombre no está completo en la medida en que es un individuo, que esencialmente él es un miembro posible de la sociedad. Especialmente, la experiencia de un hombre no es nada si se da aisladamente. (...) Aquello en lo que hay que pensar no es en 'mi' experiencia, sino en 'nuestra' experiencia; y este 'nosotros' tiene posibilidades indefinidas."²⁰

Nos hemos tomado la licencia de transcribir un fragmento tan extenso porque, según entendemos, nos permite identificar varias

premisas interesantes a nuestros objetivos. Como se advierte en una primera lectura, la aclaración que Peirce realiza se dirige a vincular la concepción pragmática con el carácter público de la verdad. Aparece aquí, con notable claridad, que el *sujeto colectivo* peirceano resulta cualitativamente diferente de un agregado de individuos; primero y fundamental, porque el sujeto colectivo es actor de un pensamiento inaccesible a la conciencia de los individuos aislados. Y segundo, porque la historia, en tanto representación limitada y en tanto territorio de lo ya acontecido, no asiste a la realización completa de una civilización que seguirá siempre extendiendo sus efectos en el despliegue extensivo y en la densidad intensiva de la representación actual. De igual modo, la capacidad civilizatoria, en cuanto capacidad de producir representaciones, no puede agotar la realidad producida. Aparece aquí la insistencia del infinito como impulso que resiste o como resto que desborda-intensiva y extensivamente- la clausura tautológica del todo social²¹.

La complejidad de esta concepción es irreductible a una mera historicidad, como se advierte en la idea de que la categoría de individuo no agota siquiera la realidad de un solo hombre, porque éste debe concebirse en su naturaleza social. En este sentido, toda aproximación individualista se ve des-

bordada por la idea, que se plasmará en el *principio del continuo*, que indica que todo punto de una serie participa directamente del ser de todos los demás.²² El individuo no es fuente de civilización ni de acción histórica y, consecuentemente, no puede constituirse como origen del pensamiento ni es susceptible de ser aislado como unidad discreta. La máxima pragmática de Peirce exige, como hemos demostrado, una concepción de sujeto que sólo puede ser concebida en el marco su semiótica.

1.c El sujeto semiótico. La realidad comunitaria de la conciencia en el tiempo

En "*Some consequences of four incapacities...*",²³ Peirce analiza las categorías *ser* para apuntar que no obtenemos la concepción de un ser observando algo común en los distintos objetos porque las propiedades no son immanentes a los objetos sino a su concepción por nuestro pensamiento, del mismo modo que la construcción de conjuntos para esas propiedades. Por una parte, afirma: "*La concepción de ser es la concepción sobre un signo, palabra o pensamiento*". El *ser* como categoría universal es producto de una inferencia y en este sentido, como toda categoría universal es del orden de la *terceridad* que es el ámbito de la significación. En esta afirmación anida la clave del rechazo de Peirce al fundacionalismo cartesiano.²⁴

Refiriéndose a fenómenos del pensamiento, Peirce advierte que ningún pensamiento contiene a otro, la relación entre dos pensamientos puede adquirir el carácter de representación, lo que quiere decir que su equivalencia es siempre metafórica. Cada pensamiento se da sólo como aparición; en tanto pura presencia y en tanto singular, es inexplicable en sí y esto porque la explicación se da *siempre-ya* en el plano de la *terceridad*.

En este marco, la *conciencia* para Peirce, está compuesta por instantes del pensamiento en tanto inmediatos y singulares, mientras que es la *mediación* la que establece la continuidad en el tiempo, entre estas apariciones y otorga su unidad. Ahora bien, la fuerza efectiva real que hace posible la *mediación* resulta fundada de manera subyacente a la conciencia, en la *comunidad de interpretes*. Puede decirse que la *comunidad de interpretes* sitúa la conciencia en el marco más general del colectivo semiótico, en la medida en que su propia existencia concreta está condicionada por su auto-cognoscibilidad, que está a su vez mediada por su carácter social, como ya hemos anticipado.

En función de la máxima pragmática, entenderemos que la mente es en términos de sus manifestaciones observables. Esto nos permitirá ubicar al pensamiento en el mundo de los fenómenos y por lo tanto, en el con-

tinuo de la realidad. Las representaciones tienen carácter real, en tanto manifestaciones fenoménicas de la mente, así es que la realidad del hombre es de carácter *signico*.

Siguiendo este razonamiento, la conciencia resulta el concepto que representa la manifestación fenoménica de la mente. Como dice Peirce "*se utiliza para significar el yo pienso o unidad en el pensamiento*". La conciencia es el reconocimiento o consistencia del *yo pienso*. Así como en el mundo existe la multiplicidad de manifestaciones sensibles que, en el proceso de conocimiento, se convierten en la unidad del concepto; en el caso del hombre, existe la multiplicidad de manifestaciones fenoménicas de la mente que, a través de procesos inferenciales de auto-conocimiento -comunitariamente mediado-, se convierten en la unidad (*signica*) de la *conciencia*.

Ahora, en términos temporales, podríamos decir que en la *intuición*, entendida en su condición inmediata y presente, no hay pensamiento porque todo aquello que forma parte de un pensamiento es algo que ya ha pasado. Decir que cada pensamiento es un signo equivale a decir que cada pensamiento es determinado por otro o debe dirigirse a algún otro y determinar, a su vez a un tercero. Así resulta que todo pensamiento presente es, en términos de Peirce, mitad pensamiento pasado y mitad por venir. De este

modo tenemos que la condición semiótica de la conciencia se encuentra estrechamente vinculada al carácter temporal del pensamiento. En otras palabras, la conciencia en cuanto representación supone el pensamiento como despliegue en el tiempo. Un hilo cronológico transmite el movimiento por el que el pasado determina al futuro, mientras que en el presente resiste el orden naciente de lo posible. Nos detendremos más adelante en esto.

1.d De la subjetividad a la objetividad epistémica en clave semiótica: hacia una metafísica del continuo.

Partamos de la siguiente frase enunciada por Peirce en su ensayo *The fixation of belief*: (1877):

"...el objeto del razonamiento es encontrar desde la consideración de aquello que ya sabemos, algo que no sabemos. Consecuentemente, el razonamiento es bueno si es tal que resulta una conclusión verdadera de premisas verdaderas y no de otra manera. Por lo tanto, la cuestión de su validez es puramente una de hecho y no de pensamiento."²⁵

Esta afirmación de origen aristotélico, que significa que la validez de un razonamiento se resuelve en la instancia de su *existencia*, no de su *representación*, cobra en Peirce un nuevo sentido a la luz de su concepto de

hábito, en la medida en que este recupera la idea de la validez existencial pero en virtud de incorporarle el componente comunitario. Así el *hábito* se convierte en un interpretante final de una cadena semiótica, simplemente porque supone que, en determinado momento, el orden de la *acción* requiere la suspensión de la indeterminación referencial propia de la infinitud semiótica.

Ahora bien, el *hábito*, en su forma lógica de interpretante *final*, es parte constitutiva de la unidad sígnica -en virtud del principio de continuidad- y, en consecuencia, se encuentra presente como posibilidad ya antes de cada proceso cognoscitivo efectivo. Llevando esta idea a sus máximas consecuencias filosóficas, Karl Otto Apel entiende la noción de *hábito comunitario* en clave trascendental, como parte de la forma semiótica trascendental del conocimiento.²⁶

Apel se apoya en el carácter *apriorístico* del sujeto trascendental kantiano para elaborar una perspectiva que reemplaza la instancia subjetiva por la semiótica como materia de la trascendentalidad, en la medida en que el orden semiótico configura simultáneamente el ámbito de producción y validación cognoscitiva. La concepción peirceana del conocimiento, como la entiende y refiere Apel, supone la mediación -o capacidad sintética de la inferencia- como la condición trascendental de ese orden comunitario que

resulta la condición *a priori* del conocimiento. En este sentido, el giro que propone Apel respecto de la fórmula kantiana permitiría dar cuenta no sólo de una nueva subjetividad epistémica sino de una nueva objetividad en la medida en que la semiosis, en tanto tejido pragmático, sería condición de la realidad objetiva.

Sea ésta concepción -trascendental- del sujeto del conocimiento o sea otra, lo cierto es que, una vez que el proceso cognoscitivo ha atravesado el prisma semiótico, las categorías de sujeto y objeto ya no pueden identificar sino instancias constituidas en el juego de esa mediación que *con-forma* a todos los fenómenos, sean estos hechos o ideas. Es en este orden de cosas que pierde sentido plantearse la inasequibilidad del mundo para el sujeto cognoscente como si él mismo no fuera presa de esa incognoscibilidad. La realidad del objeto del conocimiento tiene el mismo status que la del sujeto -tal como lo quisiera Kant- ; pero esto, no porque éste último es quien construye a aquel, sino porque ambos son configurados en la red semiótica. En resumen, sea de carácter trascendente -como quiere Apel- o sea puro efecto de sentido -como podría pensarse desde una perspectiva no-trascendentalista²⁷- lo que nos interesa aquí es que la propia naturaleza del sujeto cognoscente aparece sostenida en la semiosis ilimitada,

y su garante es la *comunidad de intérpretes*. Subjetividad y objetividad constituyen así, manifestaciones fenoménicas de una realidad estructurada en la red semiótica.

2. La concepción matemática del continuo

La versatilidad del pensamiento peirceano revela el esfuerzo de su autor por producir un verdadero sistema filosófico. El impulso de su esfuerzo abarcador que reúne diversas disciplinas científicas, con la reflexión filosófica en fenomenología, epistemología, teología, inaugura campos de reflexión, funda líneas teóricas y resulta condición de posibilidad de futuros diálogos interdisciplinarios.

En este marco, la preocupación de Peirce por la matemática debe ubicarse en estrecha relación con su proyecto filosófico. En contraposición con teóricos como Frege, para Peirce la matemática constituye una instancia primera y fundamental en relación con el resto de las ciencias y en este sentido, tanto la fenomenología como las ciencias normativas -lógica, ética y estética- resultarán impregnadas de sus técnicas y categorías.²⁸ Sin embargo, como advierte Elisabet Saporiti, la operación peirceana no reviste el sentido que tiene, por ejemplo, para Wittgenstein. Es decir, que la matemática en la obra de Peirce no es concebida como *via regia* para el acceso a la verdad, sino que la

propia verdad tiene estructura matemática. O lo que es lo mismo, ficcional.²⁹

Hemos entendido pertinente dedicar esta sección a revisar algunos rasgos elementales de la concepción matemática del continuo peirceano porque en ella queda evidenciado que la teorización matemática no es sino un momento previo en el proyecto más ambicioso de Peirce, en la medida en que su determinación ideal parece estar allí al servicio de *determinaciones reales*.

Así, la pretensión arquitectónica de su noción de *continuidad* se pone de manifiesto en el sentido metodológico general que reviste este concepto destinado a "realizar la síntesis de dominios aparentemente irreductibles de la experiencia".³⁰

Consecuentemente, la cuestión acerca de la naturaleza de la acción mental se despliega en una cosmología que ubica al continuo como estructura de inteligibilidad de la realidad y como fundamento de la especificidad del realismo peirceano.³¹

El principio de *continuidad* da cuenta del proyecto metafísico global de Peirce y se halla en el fundamento del rechazo categórico de lo incognoscible como inexplicable³² en la imposibilidad del pensamiento por fuera de los signos, y en consecuencia, del conocimiento por introspección e *intuición*. Así, resulta claro que este mismo concepto se ubica en el centro del rechazo peirceano

de la concepción cartesiana de sujeto y su conciencia, fuente de sentido. En términos de Peirce, esto puede traducirse como el rechazo de la idea de un "primer motor" en la cadena semiótica.³³

Esta concepción filosófica encuentra su correlato en la teorización matemática del continuo, tal como es expresada en la siguiente frase:

*"Un continuum tal como suponemos que son el tiempo y el espacio, es definido como algo cualquiera de cuyas partes tiene partes del mismo tipo"*³⁴

Tomando como punto de partida la teoría del *continuo* elaborada por Cantor y Dedekind, Peirce desarrolla su propia concepción teórica discutiendo con la tesis básica de aquellos que lo define como "suma de puntos". Contra esto, la continuidad peirceana sostiene que no existen puntos últimos, discretos, como entidades absolutas. En el mismo sentido en que las categorías cartesianas "intuición" y "ideas absolutamente presentes" son incompatibles con su metafísica.

La discusión con Cantor se apoyará en la concepción ordinal de número elaborada por Peirce³⁵ porque, en la medida en que la propuesta cantoriana consiste en la distinción de un instante individual, la naturaleza del *continuo* peirceano descansa en la idea de un tiempo y espacio donde los individuos no están distinguidos. La definición de Cantor y

Dedekind no es, según Peirce, suficiente; en la medida en que éste concibe la cantidad como expresión de un orden serial y, si bien es cierto que cada cantidad puede separarse de las otras, el orden se conserva siempre. De modo tal que "*pueden colocarse tantos instantes como se quiera entre una serie interminable y su límite, lo que de inmediato prueba que puede haber instantes que esas cantidades no distinguen*".³⁶ Si los números y entonces, la aritmética, no pueden expresar la *continuidad*, surge que esta es de orden topológico.

Veremos ahora, que la propia concepción de tiempo está sujeta a esta misma lógica del continuo y que, en consecuencia no puede ser pensada como sucesión homogénea de unidades simples, sino que debe someterse a ese mismo pensamiento topológico.

Así describe Peirce, en términos matemáticos, su concepción del presente como una *frontera*.

"El estado de cosas en el presente instante es de tipo de vago (...) Aun así, todo lo que podemos modificar es el instante presente. La única cosa de la que estamos relativamente seguros es lo que es este instante experimentado. Aun así nada es tan desesperadamente oculto. La característica de lo vago es que el principio de no contradicción no se aplica a ello. Es esto o aquello u otro o ninguno. O, mejor aun, no es ni esto ni aquello, y es

*ambos. Como un punto en el que una variable continua realiza un saltus. Por supuesto lo vago es pura ficción. Aunque la única cosa sistemáticamente real es el presente estado de cosas, este es vago. Lo puramente posible es vago, en tanto el único modo de ser que tiene consiste en ser posiblemente esto y posiblemente no serlo,"*³⁷

Entonces, lo *vago* o *indefinido* designa estados de posibilidad. En términos geométricos, la vaguedad del presente puede representarse con el concepto de borde³⁸:

*"Un borde, siendo un lugar en el que una región abruptamente termina y otra empieza, es un lugar de discontinuidad"*³⁹

La relación tendencial hacia el límite es situada por Peirce en el plano de la discontinuidad, ofreciendo un señalamiento de la naturaleza del *continuo*, que resulta ahora un colectivo no-continente y, en este sentido, incompatible con la perspectiva conjuntista de Cantor. Surge de allí que la frontera de una serie-al no ser la de un conjunto- se sitúa en relación con la propia definición de punto, es éste el que ofrece el límite, pero un límite que no puede alcanzarse porque en tanto *posibilidad*, todo esfuerzo para su determinación exige procesos de mediación.

Completando la frase anticipada anteriormente, encontramos la relación entre *continuo* y tiempo:

"Un continuum tal como suponemos que

son el tiempo y el espacio, es definido como algo cualquiera de cuyas partes tiene partes del mismo tipo. De este modo, el punto de espacio o tiempo no son sino el límite hacia el cual nos acercamos, pero que no logramos alcanzar en la división del tiempo y el espacio."⁴⁰

Así queda asentada la idea del continuo como espacio de mediación infinita, donde mediación significa "la posibilidad de intercalar una infinidad de 'puntos', de 'ideas' entre puntos dados".⁴¹ En la misma dirección, adquiere relevancia la especificidad del realismo peirceano, uno de cuyos ejes es el rechazo del concepto de individuo propio del nominalismo. Tal como lo concibe Peirce, el "átomo lógico" envuelve en su determinación (imposible), un proceso interminable.⁴²

Si como advertíamos más arriba, lo real no puede designar nada por fuera de la representación o del conocimiento, podría objetarse⁴³ que en la primera etapa del pensamiento peirceano, Peirce no es aun un auténtico realista porque asienta su sistema en la existencia de unos hechos últimos que serían los signos.⁴⁴ Vemos ahora que este problema se disuelve en la medida en que avanzamos en el tipo de relación semiótica que Peirce concibe; esta, lejos de configurar unidades signicas cerradas, supone a los signos como entidades atrave-

sadas por el infinito intensivo de la dimensión infinitesimal. Así conectan conocimiento y estética, en la categoría de la *imaginación*, así resiste su cosmología toda operación de clausura..

3. Presente semiótico: la imaginación en la temporalidad no clausurada

Si entendemos que la temporalidad es un de los rasgos que definen la especificidad del pensamiento humano, resultará interesante atender una curiosa afirmación que realiza Peirce:

*"Una rana decapitada casi razona (...) Todo lo que vale algo en la operación de raciocinio está allí, salvo una cosa. Lo que allí falta es el poder de meditación preparatoria"*⁴⁵

Entendemos aquí que el autor pone en escena un "resto" que resiste a la reducción de la razón humana a las relaciones de necesidad propias de la acción instintiva e inmediata que identifica con la actividad propia de los seres naturales. ¿qué es aquello que distingue nuestro pensamiento de las relaciones tautológicas e infalibles que actúan en el mundo animal?

Fernando Andacht ofrece las pistas necesarias para reconocer allí a la categoría de *imaginación*. Apoyándose en la noción elaborada por T. Alexander de "comprensión ampliada", Andacht ubica a la *imaginación* como condición habilitante de la semiosis,

en la medida en que involucra, en el instante presente, el espectro de lo posible, es decir, de los "camino no tomados". Así, la categoría de *imaginación* que permite la articulación de la dimensión lógica con la estética, resulta el sustrato de relaciones que no acceden a la formulación semiótica pero que, como sus condiciones de posibilidad constituyen parte de su realidad.

Andacht analizará la noción de *fundamento* para identificar en ella al operador lógico de esta fuerza creativa y a la vez limitante que es la *imaginación*:

*"El fundamento es el terreno vago, incierto donde surgen, originalmente, modalidades cualitativas que se acoplan con el Objeto (inmediato), y ayudan a presentarlo en la aprehensión determinada parcialmente (y por eso siempre incompleta) del interpretante."*⁴⁶

Así en el fundamento semiótico radica la distancia entre pragmaticismo y kantismo a que alude Peirce cuando afirma:

*"basta con que el kantiano abjure, desde el fondo de su corazón, de la proposición de que, por muy indirectamente que sea, puede concebirse una cosa-en-sí-misma (...) para encontrar que se ha transformado en un representante del sentido común crítico"*⁴⁷

Porque, como advierte Andacht, este es el "operador lógico que nos permite eludir el fantasma de lo inasible o incognoscible que es el *Ding an sich kantiano*", en la medida en

que, por su intervención en cuanto condición habilitante de la semiosis, la imaginación convoca la esfera estética no en el sentido de lo artístico o lo bello, sino en el sentido de adecuación o aproximación a lo que es conforme al ideal comunitario.

Como afirma Juan Samaja, en la ontología peirceana puede identificarse el trazo del movimiento dialéctico en que vemos surgir una concepción de la *representación* que la entiende como instancia constitutiva de la *sustancia*. Sólo en el momento ontológico de la *terceridad*, la *sustancia* alcanza su ser pleno.⁴⁸ Agregaríamos nosotros que, en este punto, lejos de cerrarse el proceso de significación, se revela la inscripción de la *sustancia* en la red de la semiosis. La dialéctica propia de la ontología peirceana resulta diferente de la hegeliana en la medida en que la noción de representación supone una operación diferente de la síntesis hegeliana en lo que ésta tiene de clausurante.

El signo, entendido en el juego dialéctico, resulta la unidad de un doble movimiento de reproducción y cambio. En tal sentido, la figura del interpretante tiende el lazo entre la red semiótica que constituye el sustrato de cada nuevo signo y la relación significativa presente a la que el mismo signo da cuerpo. Como en toda operación de traducción, el pasado semiótico es convocado, para cada signo, como marco relacional de cada

nueva articulación semiótica; sin embargo, no aparece -ni podría hacerlo- en toda su densidad histórica sino como una presencia invisibilizada. El signo contiene como una de sus dimensiones constitutivas un elemento que resulta la alusión de todo el sistema semiótico al que tal signo se suscribe. Este movimiento por el cual el signo es desbordado por un "más allá del signo" es el que vuelve precario todo intento de cierre. La operación regularizadora propia del interpretante no puede pensarse en términos de una totalización plena -en el sentido de la síntesis hegeliana-. Muy por el contrario, la legalidad peirceana posterga indefinidamente la promesa de su plenitud, la articulación dinámica de pensamiento y realidad supone una convergencia que se totaliza más allá del horizonte. A esto denomina Peirce, la "incertidumbre de la ley".⁴⁹

Concluye Andacht:

"en el concepto teórico de fundamento (ground) (...) está el dispositivo presemiótico pero condicionante o habilitante de esa 'influencia tri-relativa' (C.P. 5.484) denominada semiosis. Dicho fundamento constituye la faceta imaginante o imaginativa de la semiosis. A manera de cuña delgada pero primordial, esta capacidad imaginante delimita nuestro propio lugar dentro del mundo animal." Ubicado en el 'borde de la semiosis' resulta la 'clave capaz de inducir una progre-

siva apertura de lo real' iluminando como 'lo que aún no es'⁵⁰ (nuevas densidades de la retícula semiótica y, en consecuencia, de lo real).

El principio clave de la *continuidad*, tal como lo revisáramos en el acápite anterior, supone que el límite de una serie continua debe ser comprendido en ella. O -parfraseando a Aristóteles, como lo hace Peirce- podemos recordar que un *continuo* es una serie cuyas partes comparten un límite común⁵¹. Tenemos así que la noción de totalidad resultante es de un tipo muy especial en la medida en que define y contiene sus propios límites. Pero, más interesante aún, es el hecho de que cada una de sus partes participa de esa definición. A esto llamamos, a los efectos de este trabajo, *totalidad no clausurada*. Recordamos la definición sobre la que ya trabajamos:

"un continuum tal como suponemos que son el tiempo y el espacio, es definido como algo cualquiera de cuyas partes tiene partes del mismo tipo. De este modo, el punto de espacio o tiempo no son sino el límite hacia el cual nos acercamos, pero que no logramos alcanzar en la división del tiempo y el espacio."⁵²

Insistimos entonces con la idea de que cada punto en una serie participa del ser de todos los demás.

Si tal como afirma Peirce, el pasado semiótico determina al futuro y no a la inversa,

y en esto consiste la linealidad extensiva del pensamiento⁵³, también es cierto que, en el presente late el abanico infinitesimal de lo posible. En este marco, la definición del *fundamento* como "estado naciente de lo real"⁵⁴ permite identificarlo con el plano del presente semiótico, "instante fugaz y en sí mismo inaprehensible" dice Andacht, "infinito abierto" dice Corrington⁵⁵, lugar de una *discontinuidad*, dice el propio Peirce.

Según afirma Peirce, el otro principio de su *sinejismo*, supone una deuda con la idea kantiana de la divisibilidad infinita⁵⁶, es a partir de este antecedente que podemos entender el concepto de *infinitesimalidad*. Como afirma y demuestra Peirce "la continuidad supone cantidades infinitesimales"⁵⁷.

Así, podemos identificar la *infinitesimalidad* con esa condición del presente como estado naciente de lo actual, porque si como dice Peirce:

"lo que está presente a la mente en cualquier instante ordinario es lo que está presente durante el momento en que transcurre este instante. Así el presente es mitad pasado y mitad por venir"⁵⁸.

El eje de la infinitesimalidad temporal inserta, intensivamente, la imposibilidad de clausura semiótica en la evanescencia del presente. Desde esa zanja sin fondo de la *infinitesimalidad*, emerge la posibilidad creativa de la lógica peirceana. Y en ella radica

lo que Peirce define como la vaguedad del signo.⁵⁹ Como se advierte en la siguiente nota al pie:

"...cuando hablamos de la profundidad, o significación, de un signo estamos acudiendo a la abstracción hipostática, aquel proceso por el que consideramos un pensamiento como una cosa, por el que hacemos a un signo interpretante, objeto de un signo. (...) Siempre que hablamos de un predicado estamos representando un pensamiento como una cosa (...) de no ser por la abstracción hipostática, no podría haber generalidad alguna de predicado"⁶⁰

Así la operación hipostática nos rescata del infinito que disolvería la significación.

Si el pasado es "suma de *faits accomplis*" cuyo "acabamiento es el modo existencial del tiempo"⁶¹ y el futuro actúa "como actúa una ley" y por lo tanto no es actual sino en virtud de una idea (o necesaria o posible); el presente, de realidad tan inescrutable, "es simplemente ese estado naciente entre lo determinado y lo indeterminado (...) La conciencia del instante presente es, pues, la de una lucha por lo que será"⁶² o como dice Andacht, "apertura, puro juego creativo y visionario, de lo que no es pero tampoco es futuro probable y regularizador, sino mero instante vibrátil, flotando en el limbo de lo concebible e interpretable"⁶³.

4. Conclusiones y algunas consecuencias epistemológicas: El sujeto de la temporalidad semiótica

En relación con la esperanza general del conocimiento, dice Peirce: "Debe haber alguna pregunta que ninguna investigación pueda jamás responder. Si es así, hay una laguna en la completud de la realidad."⁶⁴

La inteligibilidad completa del universo es la base de la idea de verdad como ideal regulativo, sostenido por las ciencias normativas -lógica, ética y estética-. Como concluye Machuco Rosa:

*"El límite ideal del conocimiento es de forma casi estricta, lo Absoluto: este es el referente universal que todo mide porque él mismo está fuera de los fenómenos. Ese Absoluto es análogo al "punto ideal" en geometría proyectiva y representaría la verdad o la realidad perfecta. Semióticamente, lo Absoluto es el interpretante último. (NE 4.240) el punto imaginario que postula la inteligibilidad total."*⁶⁵

Ahora bien, dice Peirce:

"El consecuente final es la realidad en sí misma. Esa es nuestra concepción de realidad, la esencia misma de la palabra, aquello que crearíamos si la investigación fuera llevada hacia su más lejano límite donde ningún cambio ulterior de creencia fuera posible. Su naturaleza es la de un infinito, una auténtica singularidad de un continuo lógico, tal que se diferencia toto coelo de todo paso intermedio

*por más cerca que este se encuentre de aquella."*⁶⁶

Encontramos en este pasaje la definición de la realidad en términos de verdad regulativa. Su naturaleza, si acaso tuvieramos la posibilidad de alcanzarla -y esto sería, acceder plenamente y sin resto a una creencia última, inmutable, absoluta- nos ofrecería la forma del singular de un infinito, esto es un límite. Pero, como hemos visto, el límite de un infinito, en tanto singular, es en sí mismo infinitesimal. No reviste la forma de un punto último sino la de una pura posibilidad, el lugar discontinuo de la continuidad.

Si la realidad cancela precariamente su vaguedad semiótica en el hábito comunitario, podemos decir que el pensamiento es lo que es, en función del futuro del pensamiento porque su existencia contiene, en cada posibilidad latente, el desarrollo del pensamiento futuro de la comunidad. Así, la extensión ilimitada que sitúa a la verdad como ideal regulativo⁶⁷ de la articulación entre pensamiento y realidad, hunde sus raíces sobre otro inacabamiento: el infinito intensivo de la imaginación, en el presente semiótico. En esa clave se entiende a qué se refiere Peirce cuando afirma:

"cuando un hombre desea ardientemente conocer la verdad, su primer esfuerzo deberá ser el de imaginar qué cosa será la verdad y que por lo tanto (...) Enseguida después de la

*pasión por aprender, no hay otra cualidad tan indispensable para la prosecución del éxito de la ciencia, como la imaginación"*⁶⁸

La temporalidad cronológica es subvertida en el razonamiento peirceano. El orden de la terceridad supone la intervención de la infinitud y, por lo tanto, la realidad expresada en este orden, no puede nunca completarse sino en virtud de remitir a un "más allá" del acto semiótico que apenas puede ser momentáneamente suturado en el plano existencial del hábito comunitario. La temporalidad semiótica implicada en la noción de realidad se encuentra constitutivamente atravesada por el orden infinitesimal y es por ello que no puede pensarse en términos de unidades discretas. La infinitud de la temporalidad lineal se anuda a la infinitesimalidad intensiva, de modo que la inconmensurabilidad del todo se reproduce en el inacabamiento de sus partes.

*"fui forzado a admitir que de ella (la resolubilidad universal) no hay sombra de garantía. (...) entonces el Universo no es perfectamente real."*⁶⁹

De aquí resulta que es lo real mismo lo puede tener una naturaleza indefinida⁷⁰. Así queda abandonada la esperanza de las verdades regionales, todo lo que tenemos es la esperanza de la verdad como acercamiento al límite de la completud que nunca llegará, esto es un ideal regulativo.

Y así, *"la esencia de la razón es tal que jamás puede tornarse completamente perfecta."*⁷¹

Notas

1. cfr. HAACK, S. *Evidencia e investigación: Hacia la reconstrucción en epistemología*, Tecnos, Madrid, 1993 y Haack, E. "Reflections of a Critical Common-sensist", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XXIII/3. 1996. pp. 359-73
2. BEUCHOT, M. "Abducción y analogía", *Analogía Filosófica XII* (1) / 1998 UNAM. México. pp.57-69
3. cfr. ECO, U. Y SEBEOK, T. *El signo de los tres*, Lumen, Barcelona.1989
4. cfr. SAMAJA, J. *Semiótica y dialéctica*, JVE Ediciones, Buenos Aires. 2000
5. cfr. PEIRCE, C. Peirce, Ch. S. (1931- 1958) *Collected Papers, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press*, vols. I y II. En adelante, las referencias a fragmentos de esta edición se indicarán con las iniciales CP, acompañados por el número de volumen, seguido de punto y la numeración del párrafo correspondiente a continuación. Ejemplo: (CP. 1.230)
6. cfr. HAACK, s. "El interés por la verdad. Qué significa, por qué nos interesa." En Nicolás, J.A. y Frápolli, M. J. *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos. 1997. pp. 53-63
7. PEIRCE, Ch. (CP 1.43-1.51)
8. Tan propio de la academia norteamericana de fines del siglo XIX.
9. PEIRCE, Ch. (CP. 1.43 -1.51)
10. cfr. PEIRCE, Ch. *El hombre, un signo*, Editorial Crítica, Barcelona.1988. pp.206-7
11. cfr. APEL, K. op cit; SAMAJA, J. *Dialéctica y semiótica*, JVE,

Buenos Aires. 2000

12. PEIRCE, C.S. "The law of the mind." En Buchler, J. (ed) *Philosophical Writings of Peirce*, Dover Publications, New York. 1955. pp. 339 y sigs.
13. Cita en español en PEIRCE, C. S. *El hombre un signo*, op.cit.. p.254
14. (C.P 1.285-7)
15. PEIRCE, Ch. *El hombre, un signo*. op.cit. pp.206-7
16. ídem
17. ídem
18. ídem. p.210
19. Nos referimos a "How to make our Ideas Clear" en *Writings of Charles S Peirce*, Volume 3, Indiana University Press. 1878. En este trabajo nos manejamos con la traducción al español realizada por José Vericat. 1988. op cit.. p. 211
20. ídem. p.210-211
21. ídem
22. ídem
23. PEIRCE, Ch. S. "Some Consequences of Four Incapacities", *Journal of Speculative Philosophy* (1868) en Hoopes, J. (editor) *Peirce on signs. Writings on Semiotic by Charles Sanders Peirce*, The University of North Carolina Press. 1991. pp.140-157. Traducción de la autora.
24. Cfr. HAACK, S. *Dos falibilistas en busca de la verdad*. (1977) Trad. Sara Barrera en *Anuario Filosófico*, XXXIV, Pamplona, pp. 13-39. Publicado originalmente en los *Proceedings of the Aristotelian Society*, 51. 1977. pp. 73-84
25. PEIRCE, Ch. S. "The fixation of Belief" en HOOPES, J. op. cit.. pp.144 - 159. Edición original: *Popular Science Monthly* 12 .Nov. 1877. pp.1-15. Traducción nuestra.
26. APEL, K.O. *Semiótica Filosófica*, Almagesto, Buenos Aires. 1994. p.156
27. o "textualista" cfr. RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid. 1995. p.217
28. cfr. POTTER, V. "Peirces Analysis of Normative Sciences" en *Transactions of C.S.Peirce Society*, 2, 1966. pp.5-32.
29. cfr. SAPORITII, E. *A cientificidade da Psicanálise: Popper e Peirce*, Editora Escuta, San Pablo.1994. p.111
30. MACHUCO ROSA, A. *O conceito de continuidade em Charles*

S. Peirce, Fundación Calouste Gulbenkian. 2003. p.21

31. "as estruturas inteligíveis devem ser princípios arqui-tectónicos de determinação que antecipam a forma geral da experiencia. O realista sustenta que esses princípios não são apenas um quadro a priori da formas das leis, mas, além disso, que o contínuo dado é seu fundamento e que eles possuem uma realidade in re". MACHUCO ROSA, A. op.cit.. Traducción nuestra.
32. (C.P. 5.265)
33. (C.P. 5.263)
34. (CP.5.335) traducción nuestra
35. LEVY, S., "Peirce Ordinal Conception of Number" en *Transactions of Charles S. Peirce Society*, 22. 1986. pp.23-41
36. EISELE, C. (comp.) *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce*, vol. 2., The Hague, Mouton, 1976. p.525
37. "The type of vague is the state of things at the present instant. (...) Yet all that we can change is the present instant. The only thing we are quite certain of is what is this instant experienced. Yet nothing is so hopelessly occult. The characteristic of the vague is that the principle of no contradiction does not apply to it. Is this or that, one or another or neither. Or, better it is either nor this or nor that and it is both, like a point where a continuous variable makes a saltus. Of course, the vague is mere fiction. Yet the only thing thoroughly real is the present state of things and that is vague. The merely possible is vague, since the only mode of being it has consists in its being possibly so, and possibly not so." (CP 2.82) traducción nuestra.
38. cfr. MACHUCO ROSA, A. op cit . p.236
39. "A boundary, being a place where one region suddenly ends and another begins, is a place of discontinuity" EISELE, C. (comp.) *The New Elements of Mathematics by Charles s. Peirce*, vol. 3. p.450. Traducción nuestra.
40. "A continuum such as we suppose time and space to be, is defined as something any part of which itself has parts of the same kind. So that the point of time or the point of space is nothing but the ideal limit towards which we approach, but which we can never reach in dividing time of space." . KLOESEL, C. (ed.) *Writings of Charles S. Peirce: a Chronological Edition*, vol 3 , Indiana University Press, Bloomington. 1982 - 1986. p.69.

Traducción nuestra.

41. "a possibilidade de intercalar uma infinidade de "pontos", de "ideias" entre pontos dados" . MACHUCO ROSA, A. op cit. p.28
42. (CP 3.93) traducción nuestra.
43. como lo hace MACHUCO ROSA, A. op cit.
44. ídem. p. 31
45. (C.P. 6.286) Citado en ANDACHT, F. "El lugar de la imaginación en la semiótica de Charles Peirce" en *Anuario filosófico*, Vol. 29, Nº 56. 1996. pp. 1265-1290. Subrayado mío
46. ídem
47. PEIRCE, Ch "Temas de pragmatismo" en *El hombre, un signo*. op. cit.. p.242
48. cfr. SAMAJA, J. *Semiótica y dialéctica*, JVE Ediciones, Buenos Aires. 2000.
49. PEIRCE, C. S. *El hombre, un signo*. op. cit.. pp. 272-3
50. ANDACHT, F. op cit.. pp.127; 134
51. PEIRCE C. S. *El hombre, un signo*. op. cit.. p.262
52. PEIRCE, C. - KLOESSEL, C (ed) op.cit.. p. 69
53. PEIRCE, C. S. *El hombre, un signo*. op. cit.. p. 265
54. (CP 5.462)
55. cfr. CORRINGTON, R. *Ecstatic Naturalism. Signs of the World*, Indiana University Press, Bloomington.1994. pp.116-142
56. Si bien aclara que sería confuso identificar continuidad con esta propiedad, si la considera una de sus condiciones.
57. PEIRCE, C.S. *El hombre, un signo*. op. cit.. p.263
58. ídem. p.264
59. ídem. p.233
60. ídem. p. 237 (nota al pie)
61. ídem. p.247
62. ídem p.250
63. cfr. ANDACHT, F. op cit.
64. "There may be a question that no amount of research can ever answer. If so, there is a lacuna in the completeness of reality." (CP 8.156) traducción nuestra.
65. MACHUCO ROSA, A., op cit (pp.368-369)
66. "The last consequent is the very reality itself. That is our conception of reality, the essence of the word, namely, what we should believe if investigation was carried to its furthest limit

- where no change of belief further was possible. That is of the nature of an infinite, a true singularity of the logical continuum differing toto coelo from every intermediate step however near to it." EISELE, C. op cit. vol. 4. p.134. Traducción nuestra.
67. cfr. HAACK, S. . *Dos falibilistas en busca de la verdad*. op cit.
68. (CP.1.46-47) traducción mía.
69. PEIRCE, C. *The Charles Sanders Peirce Papers* (Microfilm Edition) Cambridge, Harvard University Press. Ms. 290, p.52. citado en MACHUCO ROSA, A.
70. ídem, Ms. 290.
71. (CP 1.605)

Registro Bibliográfico

ROMÉ, Natalia

"Temporalidad semiótica y continuidad en la obra de C. S. Peirce" en *Dossier de Estudios Semióticos, La Trama de la Comunicación, Volumen 12, Anuario del Departamento de Ciencias de la Comunicación*. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario. Rosario. Argentina. UNR Editora, 2007