

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 47 jul-dez 2022 issn 1413-6651

IMAGEM detalhe de 'Mulher no Espelho' (1652) do
influente pintor neerlandês Gerard ter Borch II.

COMUNIDAD Y COMUNICACIÓN: UN ENCUENTRO POSIBLE ENTRE PEIRCE Y SPINOZA

José Manuel Rodríguez Amieva
Doutor,
Universidad Nacional de San Luis, San Luis, Argentina
jmrodriguezamieva@gmail.com

RESUMEN: Frente a la acepción de la comunidad que la considera una esencia dada, masificada y homogénea, en este artículo buscamos reconstruir otra concepción de la comunidad que la entiende como una producción recursiva mediante un proceso de comunicación en distintos registros entre sus integrantes. Una comunicación que a la vez que construye la composición humana preserva la potencia singular de cada cuerpo componente. Con este fin, recuperamos la noción spinozista de la comunidad como un individuo compuesto por el mecanismo de la *imitatio affectuum* y procesos de convenir, consensuar y concordar. Retomamos, asimismo, en interconexión, los planteos peirceanos sobre la comunidad entablada en procura de un crecimiento indefinido del conocimiento, mediante la cooperación y comunicación de todos sus miembros. Veremos, a fin de cuentas, que tanto la existencia individual como la realidad social requieren por precondition y principio activo, un proceso iterativo de comunicación, un «hacer comunidad» asiduamente renovado.

PALABRAS CLAVE: comunidad, comunicación, cooperación, asociación, filosofía política, semiótica.

INTRODUCCIÓN

¿En qué consiste ese modo de encuentro y participación entre los seres humanos que llamamos comunidad? Si la comunidad es, frente a la sociedad, lo arcaico, el lazo lógico e históricamente previo: ¿Por qué medios se ha establecido ese vínculo, y mediante qué condiciones se regenera? Esta cuestión nos enfrenta a la amplia problemática de la comunicación y de aquello que se comunica. Pues considerar la comunidad como una precondition, como el antecedente, y la sociedad como consecuente o un posible corolario, no implica que nos veamos forzados a dejar las condiciones de existencia de aquella en los nebulosos dominios del mito; las formas comunitarias de vida, que se pierden en los lindes de la historia, se renuevan cada día como principio activo y formativo de nuestra vida en sociedad. Pensar la comunidad como lo pretérito actuante, recurrente, y no como una fundación fijada en el pasado, nos encausa a reconsiderar nuestro concepto de comunicación a partir de lo pulsional e inconsciente, los afectos e identificaciones que ligán a los hombres en comunidad; y también desde lo pre-racional, anterior a cualquier coherencia y totalización, lo fragmentario.

Aquí es donde estimamos que un encuentro posible entre Peirce y Spinoza puede clarificar o ayudarnos a sondear aquello que de cierto modo es comunicado, y que, en el proceso de su comunicación, establece la matriz de la vida en común. En la obra de ambos pensadores la noción de comunidad es nodal, concurren en ella los planteos sobre la posibilidad de entendimiento entre los seres humanos, del pensamiento racional y de las condiciones de verdad de cualquier pensamiento o acción. Correlativamente, los planteos en torno a la concepción de comunicación, de forma directa e indirecta, han rondado las proposiciones y conclusiones de sus escritos.

CONVENCIONALISMO O PROCESO SEMIÓTICO INDEFINIDO

Para comenzar, estimamos oportuno, como medio para prevenir la cristalización de aquello que entendemos por comunicar, en el sentido de «hacer

comunidad», considerar críticamente aquellos planteos teóricos y políticos sustentados en una concepción convencionalista – distinta de lo que consideraremos más adelante como el «convenir» – pensando en qué puntos deberían ser revisados. Joseph Ransdell, al ser interrogado por el sentido del convencionalismo en las doctrinas del significado, respondía lo siguiente:

Tal como se comprende normalmente, la postura convencionalista se basa en la idea de que la relación entre el signo y lo que éste significa está establecida o constituida por un acto de voluntad, a veces denominado una “estipulación”, que correlaciona ambos elementos diádicamente, en un instante en el tiempo. Lo que para ésta es esencial, en tanto doctrina del significado, es que el significado es establecido arbitrariamente por la voluntad humana y mantenido de ahí en más por una voluntad continuada que se adecua a la voluntad original estipulativa o definitiva: “¡Que x signifique y!” (RANSDOLL, entrevistado por andacht, 2003, p. 3).

Ransdell señala que esta postura convencionalista incluye el reconocimiento de que aquel contrato o estipulación original podría no haber tenido lugar fácticamente en el tiempo, pero que todo ocurre como si lo hubiera tenido, en cuanto exista una disposición práctica de adecuarse a una asociación mutuamente presupuesta de significado. Para apuntalar su exposición, cita el Prólogo de Willard Quine al libro de David Lewis, *Convention: A Philosophical Study*, donde aquel escribiera:

Muchos pensadores maduros han denominado convencional al lenguaje. Muchos otros también, en relación a otras asociaciones han estado dispuestos a plantear acuerdos que nunca han sido realizados históricamente. El contrato social, en la teoría del gobierno de Hobbes, es el ejemplo más sobresaliente... Por supuesto, que aquellos que propusieron la teoría del contrato social no buscaban ser entendidos literalmente, ellos solo quieren decir que el gobierno es como si éste hubiera sido establecido de esta manera... ¿Qué es la convención cuando no puede existir el pensamiento de convenir? (RANSDOLL, 2001, p. 3).

Así, el *Leviatán* de Hobbes (2003), adquiere su fuerza del acuerdo o pacto de una multitud de hombres, por el cual ceden idénticamente sus dere-

chos individuales a un hombre o asamblea de hombres, depositando en sus manos el recurso a la fuerza y los medios que considere oportunos para el logro de la paz y la defensa común. Ahora bien, en caso de no acordar o considerar que el pacto ha sido roto, cada hombre recupera el derecho a defenderse por su propia fuerza, quedando asimismo indefectiblemente librado al poder y la fuerza de los otros.

Pero cuando una asamblea de hombres es hecha soberana ningún hombre imagina que un pacto semejante tiene pasado en la institución; porque ningún hombre es tan estúpido como para decir, por ejemplo, que el pueblo de Roma hizo un pacto con los romanos para asumir la soberanía en tales o en cuales condiciones, que de no cumplirse permitirían a los romanos deponer legítimamente al pueblo romano (HOBBS, 2003, p.167).

Es decir, el pacto sería tácitamente aceptado como precondition en la constitución de la República.

Por su parte Jean-Jacques Rousseau (1999), al plantear su concepción del Contrato Social -que reducido a su esencia rezaría: “Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro es considerado como parte indivisible del todo” (ROUSSEAU, 1999, p.39) - sostiene que las disposiciones de este contrato, aunque no hayan sido nunca formalmente enunciadas, serían por todos tácitamente admitidas:

Las cláusulas de este contrato están de tal suerte determinadas por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría inútiles y sin efecto; de manera, que, aunque no hayan sido jamás formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y han sido en todas partes tácitamente reconocidas y admitidas hasta tanto que, violando el pacto social, cada cual recobra sus primitivos derechos y recupera su libertad natural, al perder la convencional por la cual había renunciado a la primera (ROUSSEAU, 1999, p.38).

En cuanto al lenguaje, según Ransdell, esta concepción convencionalista ha sido preconizada, entre otros, por Richard Rorty -mentor del giro lingüístico-, y por Max Black, quien atribuiría el origen de esta perspectiva al Wittgenstein de las “Investigaciones filosóficas”.

En lo que a nosotros nos concierne, la cuestión del carácter de la ligazón social se enfrenta con la problemática de las doctrinas del significado del modo siguiente: Aquello que une lo social, no puede, a nuestro entender, reducirse a un pacto racional, aunque su formulación fuera tácita, y tampoco puede concebirse como un hecho o un «como si» simbólico, concluido en el pasado. La unión de lo social implica, según nuestra intelección, tanto una comunidad preexistente -lo comunicado- como una comunicación, un constante «hacer comunidad», que lejos de detenerse en el pasado, contempla y opera los propósitos del presente direccionándose por ciertas expectativas sobre el futuro:

Ese proceso es siempre necesariamente histórico y no dado a priori porque nadie otorga los hábitos lingüísticos, porque como en cualquier tiempo dado los hábitos lingüísticos, como todos los otros hábitos, tienen una estructura, y esa estructura es siempre en statu nascendi. Pero lo importante es que un cometido será alcanzado – will be reached – (SHAPIRO, 2002, p. 123. Traducción propia).

En concordancia con lo señalado, Ransdell retomaba la concepción de convención expuesta por David Lewis en su mencionado libro:

Para evitar el recurso a míticos actos de la voluntad, Lewis explicó el sentido filosófico de “convención” de otro modo al reformularlo en términos de acción cooperativa de acuerdo a expectativas y anticipaciones mutuas que conducen a futuros acuerdos con respecto a los resultados (RANSELL, entrevistado por andacht, 2003, p. 3).

Esta acepción de la convención sería, según Ransdell, afín a como la entendiera Peirce, en su concepción del significado como determinando por

una posible confluencia futura de su interpretación. Así, un signo convencional debe concebirse de acuerdo a Peirce (1994) como un hábito o regla de interpretación que consiste en que, de ocurrir esa clase de signo, “va a tener ciertos efectos en la conducta, mental y corporal, del intérprete” (PEIRCE, 1994, CP 4.431, traducción propia). La empresa científica, en la que los científicos cooperan, se mueve por la esperanza (*hope*) en que las investigaciones van a conducir a una conclusión definitivamente establecida, conclusión que nos esforzamos en anticipar en cierta medida: “El acuerdo con esa proposición definitiva que esperamos – o, más literalmente, hacia la que miramos, *we look forward to* –, el acuerdo con ella, cualquiera resulte ser, es la verdad científica” (PEIRCE, 1994, CP 7.187, traducción propia). Peirce (1994) considera que el investigador abraza la esperanza de que “la investigación por si misma pueda compelerlo a pensar que él anticipa lo que será la destinada idea definitiva” (PEIRCE, 1994, CP 8.102, traducción propia).

La comprensión del carácter temporal del proceso semiótico implica que nunca este se retrotraería a un significado fijado y solidificado en el pasado, sino que el problema del significado debería comprenderse como recurrente, siempre en parte pendiente. En términos de Ransdell (2001), entraña “una contradicción que está constantemente siendo resuelta en la práctica por el mismo tiempo (aunque es solo temporariamente puesto que está siendo también reintroducida sucesivamente)” (RANDELL, 2001, p. 4).

Ahora bien, refiriéndonos ya no a la operación lógica de la semiosis, sino al plano humano fáctico, sociopolítico e histórico, esta comprensión temporal del proceso signifiante -que el significado nunca esté cerrado-, implica una concepción de continua actividad por parte de la comunidad de intérpretes, en la producción de nuevos interpretantes, al menos potencialmente. En efecto, advierte Peirce (1994): “No podemos estar completamente seguros de que la comunidad alguna vez alcanzará una conclusión inalterable sobre cualquier cuestión dada” (PEIRCE, 1994, CP 6.610, traducción propia). Incluso si lo hace en su mayor parte, no hay razones para pensar que la unanimidad vaya a ser completa, ni suponer racionalmente que vaya a alcanzarse un

consenso abrumador sobre cada asunto: “Todo lo que tenemos derecho a suponer toma la forma de una esperanza de que tal conclusión pueda ser alcanzada” (PEIRCE, 1994, CP 6.610, traducción propia).

Atendiendo a la inestabilidad de las aserciones que la instituyen, la conformación social no podría concebirse fijada sólidamente en el pasado. Así, ante cualquier desavenencia no bastaría para reestablecer la concordia con sacar a la luz los antiguos pergaminos y leer a toda voz la verdad primigenia, sino que, para consensuar sobre su significado, las reglas de la vida en común deberían ser incesantemente interpretadas, comunicadas, reconsideradas, modificadas o transformadas.

Aquí es donde Spinoza comienza a aportar a nuestro objeto, pues aun habiendo sostenido él mismo una doctrina contractualista, sin embargo, estimaba que la multitud que suscribía al contrato solo de modo imaginario cedía su potencia en favor de la constitución del Estado, en tanto este seguiría, según entiende el politólogo Stefano Visentin, “reproduciendo en su interior las mismas relaciones de poder que se desarrollan en estado de naturaleza, aunque ahora insertas en un cuadro constitucional – signado precisamente por el derecho común de la ciudadanía (*Civitas*)” (VISENTIN, 2011, p. 56).

Teóricamente, conforme al *Tratado teológico-político* (TTP), quien tiene el poder soberano, sea uno en la monarquía, sean varios en la oligarquía o todos en el gobierno democrático, tiene el poder de mandar plenamente, ya que el súbdito le ha transferido voluntaria o forzosamente su potestad de defenderse, “le ha renunciado del todo su derecho natural y se ha sometido por consecuencia a obedecer absolutamente en todo” (SPINOZA, 2014, TTP, Capítulo XVI, p. 247). No obstante, este «tipo ideal» de soberanía absoluta, advierte Spinoza, “no conviene plenamente a la práctica, aunque ésta pueda ser de tal modo instituida que se vaya acercando más y más a ella [de modo que] nunca se evitará, sin embargo, que quede en muchos puntos como meramente teórica” (SPINOZA, 2014, TTP, Capítulo XVII, p. 255). En vano se ordenaría a un súbdito que se desprendiera de raíz de las pasiones o del propio dictamen o consejo:

Nadie se despoja de su potestad, ni por consiguiente transfiere a otro su derecho de tal modo que deje de ser hombre; ni nunca se da un poder tan soberano que pueda disponer de todas las cosas a su capricho (SPINOZA, 2014, ttp, Capítulo xvii, p. 255).

En caso contrario, a tal soberano le sería posible oprimir con extrema violencia e impunemente a sus súbditos. No obstante, señala Spinoza (2014), la experiencia enseña que los hombres no han cedido nunca su derecho ni transferido a otros su poder al punto en que hayan dejado de ser temibles a aquellos que los percibieran, de modo que “el gobierno ha tenido que temer siempre no menos de los ciudadanos, aun privados de su derecho, que de los enemigos” (SPINOZA, 2014, TTP, Capítulo xvii, p. 255). Esta enmienda de la soberanía absoluta se reafirma en el *Tratado Político* (TP). Según Giannini y Flisfisch (2014), el TP abandona definitivamente la «ficción del pacto». Aquí se hace evidente “que la promesa hecha, ni en el orden de las relaciones privadas, ni el pacto, en el orden de las relaciones públicas, poseen carácter alguno de obligatoriedad si dejan de ser útiles a alguna de las partes” (FLISFISCH y GIANNINI, in SPINOZA, 2014, p. 357), “por tanto, la multitud no está ligada a ninguna exigencia pactual al estado si este no sirve a sus intereses” (FLISFISCH y GIANNINI, in SPINOZA, 2014, p. 358).

En el TP, Spinoza (2014) sostiene que por norma de la ciudadanía a ningún ciudadano se le permite vivir según su propia índole; aunque solo en miras a tal norma, pues, bien sopesadas las cosas, el derecho de cada uno no cesa en la condición civil: “En efecto, el hombre tanto en la condición natural como el la civil actúa por las leyes de su naturaleza y mira por su provecho” (SPINOZA, 2014, TP, Capítulo III, p.368). En consecuencia, la permanencia del Estado no podría verse asegurada por referencia a antiguos tratados, sino que, al subsistir la potencia colectiva dentro del orden estatal, el consenso sobre su constitución debería ser renovado con recurrencia:

justamente porque el Estado tiene su origen en la común naturaleza afectiva y en la común imaginación de los hombres, no es posible dar por descontada su existencia, sino que el consenso común debe ser re-

producido continuamente si se quiere evitar el derrocamiento de un determinado orden político y la emergencia de otro, o incluso -pero se trata de una situación límite- la caída en un estado de anarquía generalizada (VISENTIN, 2011, pp. 56-7).

En los distintos modos de organización de la *res-publica* persiste la potencia colectiva, y el proceso de definición del modo de vida en común nunca cesa. Aquí es donde toma relevancia la noción de comunicación, entendida como un proceso intersubjetivo por el cual se pone en común, se conviene o consensúa incesantemente, aquello que hace a la unión de los seres humanos, aun cuando este convenir diste o sea contrario a lo previamente establecido; en la mediación de una relación semiótica suprasubjetiva “que no es perceptible pero opera lógicamente a ambos lados de todo proceso interpretativo”, entre un “objeto representado, algo que lo representa, y un signo más desarrollado, que es el efecto de sentido o significado generado por la relación, el interpretante” (ANDACHT, 2013, p. 30).

COMUNICAIÓN: HACER COMUNIDAD

El término comunidad, en contraste con el de sociedad, que según Weber (1992) remitiría a un pacto racional en vista a fines racionalmente sopesados y perseguidos, suele designar la participación de los hombres en una substancia común, la implicación libidinal afectiva, el componerse de los cuerpos y las ideas. Por un lado, la comunidad haría referencia a las condiciones previas, a las precondiciones de cualquier pacto, a lo común que constituye el fundamento necesario de cualquier asociación y de toda comprensión. Por el otro, según nuestra consideración, en tanto esta substancia común no sería inmutable e impasible, algo dado de una vez y para siempre, el concepto de comunidad implicaría un proceso incesante de puesta en común, de comunicación y colaboración activa por parte de sus miembros.

De conformidad con lo planteado, según Diego Tatián (2001), la noción de comunidad en Spinoza comporta un proceso activo de producción o generación:

Entrar en comunidad con algo o con alguien, con otro o con otros, es una composición intrínseca con ellos que afecta de manera decisiva a las singularidades que se implican de este modo entre sí. Las potencias que definen a los seres se complicarán en totalidades dinámicas, parciales, abiertas, inclusivas, en la medida en que no obstruyan mutuamente su expansión y su capacidad de afectar y de actuar, sino que al contrario la favorezcan (TATIÁN, 2001, pp. 19-20).

Por otra parte, desde la perspectiva semiótica, la noción peirceana de comunidad, aunque se distingue de las comunidades fácticas y limitadas cronotópicamente, incluye componentes que se corresponderían con el sentido del término que sugerimos. Carnicier Sospedra (2003) señala la conformación de un «nosotros» por la identificación entre los miembros, que redundaría en un sentimiento de pertenencia y compromiso, la cooperación por efecto de la interdependencia y la subordinación de los fines individuales al bien común. Así mismo, la importancia del sentido común y la remisión a la comunidad en tanto referencia para la validez de la experiencia. Finalmente, su concepción de la verdad como consenso intersubjetivo. En este sentido, Carnicier Sospedra (2003) sostendrá que:

El presupuesto de una Comunidad epistemológica y práctica de carácter universal es evidente. Con todo lo dicho, el concepto Comunidad nos sirve también de puente en la filosofía peirceana entre los ámbitos de la filosofía teórico-epistemológico y la filosofía práctica. La capacidad lógica del individuo es inseparable de unas bases intersubjetivas en los ámbitos de la comunicación y de la actuación (SOSPEDRA, 2003, p.17).

La noción de comunidad se ubica en la base del pensamiento peirceano sobre temas tan diversos como el método científico, la moral y la lógica. De acuerdo a Peirce (1994), “el investigador más o menos vagamente se identifica a sí mismo en sentimiento con una Comunidad de la que él es miembro” (PEIRCE, 1994, CP 8.101, traducción propia), y habla de los pensamientos que resultan del curso de la vida de esa comunidad como «nuestra experiencia». Además, se refiere a sus descubrimientos en la primera persona del plural (*We*). El uso del «nosotros» preferentemente al «yo» en asuntos de interés general,

que no comprometen para nada al interés personal: “Muestra conclusivamente que el hombre no hace de sus intereses personales sus únicos intereses, y, por lo tanto, puede, a lo menos, subordinarlos a los intereses de la comunidad” (PEIRCE, 1994, CP 5.355, traducción propia). De hecho, para Peirce (1994), la misma idea de moralidad estaría fundada en la identificación del individuo con la comunidad de la que es miembro: “Ser un hombre moral es obedecer las máximas tradicionales de tu comunidad sin vacilación o discusión” (PEIRCE, 1994, CP 1.666, traducción propia). Es por esto que la ética, que consiste en razonar sobre una explicación de moralidad se compone, sugiere Peirce (1994), de la misma sustancia de la inmoralidad.

En su máxima expresión, la empatía entre los miembros de un barrio, pueblo o una comunidad llegaría al punto de constituir una «personalidad colectiva» (PEIRCE, 1994, CP 6.307). Incluso, en cuanto a los métodos para fijar una creencia, la tenacidad en el punto de vista individual encontraría resistencia en el impulso social. La evidencia de que otros individuos piensan de modo diferente, y de que sus opiniones son tan válidas como las de uno, puede hacer tambalear la confianza en las propias creencias. Para Peirce (1994), la concepción de que el pensamiento o el sentimiento de otro ser humano puede ser equivalente al propio, emana de un impulso que es vital para supervivencia de la especie humana: “A menos que nos hagamos ermitaños, inevitablemente tenemos que influenciar mutuamente nuestras opiniones (*influence each other's opinions*); por lo que el problema deviene en cómo fijar creencias, no meramente en el individuo, sino en la comunidad” (PEIRCE, 1994, CP 5.378, traducción propia).

En sintonía, la denominada Teoría Social de la Lógica de Peirce implica “la necesidad lógica de la completa auto-identificación (*self-identification*) de los intereses de uno mismo con los de la comunidad” (PEIRCE, 1994, CP 5.356, traducción propia). Conforme a los postulados de esta teoría, la perfección ideal del conocimiento por la que la realidad se constituye debe, en consecuencia, pertenecer a una comunidad en la que esta identificación sea completa. No obstante, resulta claro que tal identificación exhaustiva es una «idea reguladora» que nunca se alcanza en la práctica.

Además, como la entiende Peirce (1994), la lógica social se funda a fin de cuentas en sentimientos. El individuo solo puede basar sus actos racionalmente sobre la esperanza de éxito (*hope of success*): “Por lo tanto este sentimiento es rígidamente demandado por lógica” (PEIRCE, 1994, CP 5.357, traducción propia). Todo razonamiento lógico se asentaría en tres sentimientos que Peirce (1994) identifica con las tres virtudes teologales: caridad, fe y esperanza. Aunque resulte extraño, estos sentimientos serían requisitos indispensables de la lógica: “el interés en una comunidad indefinida, el reconocimiento de este interés siendo hecho supremo, y la esperanza en la continuidad ilimitada de la actividad intelectual” (PEIRCE, 1994, CP 2.655, traducción propia). En efecto, si se considera que la lógica depende de un mero esfuerzo por escapar a la duda, puesto que termina en una acción, debe comenzar en una emoción. Y ese afecto tiene un carácter social. Peirce (1994) aclara que la perseverancia en la persecución del propio deseo es una cosa diferente del egoísmo, pero que requiere para ser razonable la identificación de los propios intereses con lo de una comunidad ilimitada:

No puedo ver sino una solución para esto. Me parece que somos conducidos a esto, que la lógica requiere inexorablemente que nuestros intereses no sean limitados. No deben detenerse en nuestro propio destino, sino abrazar a toda la comunidad. Esta comunidad, nuevamente, no debe ser limitada, sino que debe extenderse a todas las razas de seres con los cuales podemos entrar en relación intelectual inmediata o mediata. Debe llegar, aunque vagamente, más allá de esta era geológica, más allá de todas las fronteras. Aquel que no sacrificaría su propia alma para salvar al mundo entero, es, según me parece, ilógico en sus inferencias, colectivamente. La lógica se arraiga en el principio social (PEIRCE, 1994, cp 2.654, traducción propia).

Podemos ver que para Peirce como para Spinoza, la comunidad se comprende como una composición humana – aunque en ambos casos en consonancia con la naturaleza – en donde se define la verdad o felicidad de los pensamientos y acciones. La comunidad es entendida por ambos pensadores,

no como algo dado, cristalizado, sino como una elaboración activa, constante, que actualiza la posible conveniencia, comunicación y consenso entre los hombres, en la búsqueda por alcanzar la realización de sus potencias o propósitos; el *conatus* o tendencia a perseverar en el ser, de acuerdo a la terminología spinozista.

Supuesto lo anterior y concibiendo el «hacer comunidad» como un proceso humanamente activo, socio-históricamente situado, aunque potencialmente indefinido en el tiempo, direccionado por deseos o propósitos susceptibles de conciencia en cierta medida pero en gran parte inconscientes, el concepto de comunicación que dé cuenta de la producción de comunidad no puede reducirse a una transmisión lineal unidireccional de un contenido consciente abstracto, de una fuente a un destinatario, según el modelo informático de Shannon y Weaver (BECH, 2011) o entre un destinador y un destinatario, según el clásico modelo de los factores y funciones del lenguaje expuesto por Jakobson en su conferencia sobre “Lingüística y Poética” (1960).

Ya sobre la base de este esquema, mediante una crítica y reformulación, Catherine Kerbrat-Orecchioni (1997) sostuvo la necesidad de atender tanto del lado del emisor que codifica el mensaje como del receptor que lo decodifica, a las competencias lingüísticas y paralingüísticas, ideológicas y culturales, determinaciones «psi», restricciones del universo del discurso y modelo de producción; además de especificar lo que se entiende por canal y referente del proceso comunicativo. En concordancia con este esfuerzo por complejizar nuestro concepto, aquello que entendemos por «comunicar», estimamos que el recurso a los aportes teóricos de Peirce y Spinoza puede ser de gran valía.

SPINOZA. COMUNICAR, CONVENIR, CONSENSUAR

En la *Ética demostrada según el orden geométrico*, Baruch Spinoza (2004) expuso claramente, según su concepción, que ninguna cosa singular y determinada puede existir como un absoluto en sí, sino relacionalmente, mediante

una causa que la determine a existir u obrar. Así lo enunciaba en la proposición XIII de la primera parte de su obra:

Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito (SPINOZA, 2004, p. 64).

Todo existente en acto, la «Naturaleza naturada», todo aquello que, en virtud de la naturaleza divina, “está determinado a existir y obrar de determinada manera” (SPINOZA, 2004, p. 65), existe de modo relacional, y en tanto comunica causalmente sus cualidades distintivas; específicamente, en cuanto a los cuerpos simples, su movimiento y reposo, rapidez y lentitud. En otro grado de composición de relaciones entre cuerpos, Spinoza (2004) entendía que la comunicación de sus movimientos entre aquellos cuerpos simples, según una cierta relación, y en la medida que “cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto” (SPINOZA, 2004, p.86), determina la plasmación de un cuerpo o individuo compuesto:

Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien -si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad- de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos (SPINOZA, 2004, p. 102).

Así, la comunicación entre sus partes componentes, es lo que determina, da cuerpo y articula el cuerpo de un individuo compuesto. Esta comunicación, de acuerdo a la doctrina spinozista, puede tener distintos caracteres, según que aquello comunicado sea el movimiento y velocidad entre los

cuerpos, lo que se denomina «convenir», o los pensamientos y acciones, el llamado «consenso». También debería comprenderse en esta serie a la «concordia», la adecuación potencialmente posible de cuerpos e ideas de los seres humanos en la vida común. Según Stefano Visentin, en Spinoza, el acto de convenir designa:

Una tendencia natural, presente en toda realidad corpórea, a agregarse con otros elementos que comparten con ella algunas características. Referido a los individuos humanos, el mecanismo de la *convenientia* indica la producción de un movimiento compositivo generado por un sentimiento o pasión común, similar a aquel con el que los cuerpos fluidos se asocian en una unidad inestable y mutable, pero sin embargo capaz de producir efectos, y por lo tanto dotada de una propia individualidad (VISENTIN, 2011, p. 37).

Sería en el seno del que Spinoza concibiera como el Estado Democrático, aquel que detenta toda la multitud, caracterizado por el derecho común, la igualdad absoluta de todos los individuos y su participación en los mecanismos de toma de decisiones, que se daría un proceso continuamente renovado, por el cual:

de la *convenientia* – movimiento originario de una pluralidad de singularidades hacia la constitución de un individuo múltiple- a través del *consensus* – es decir, la estabilización y el reforzamiento de los derechos comunes en las leyes del Estado- se llega finalmente a la concordia, que es circulación de afectos activos de la multitud, en vistas del *potenciamento* de cada *ingenium* singular (VISENTIN, 2011, p. 84).

En el TTP, Spinoza (2014) define a la democracia como aquella: “Asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden” (TTP, Capítulo XVI, p.244). La forma democrática de gobierno es considerada la más natural y la más próxima a la libertad que la naturaleza otorga a todos los hombres. Sostiene Spinoza (2014) que en este tipo de gobierno nadie transfiere a otro su derecho natural al extremo de perder su facultad de deliberar, sino que este poder concierne a la mayoría

la sociedad de la que el individuo participa, de tal modo que todos quedan iguales como fuera en el estado de naturaleza. Pasando del «compendio de física» de la segunda parte de la *Ética* al plano de las composiciones humanas como se examinan en el TP, es decir, desplazándose de la ontología a la política, la forma democrática de gobierno, que habilita la máxima unión de individuos, es la que detenta más potencia y por lo tanto más derecho y más realidad:

Si dos simultáneamente se reúnen y unen fuerzas, conjuntamente pueden más, y consecuentemente tienen conjuntamente más derecho sobre la naturaleza, que uno y otro solos; y cuanto más hayan unido sus vínculos de este modo, tanto más todos simultáneamente tendrán más derecho (SPINOZA, 2004, tp, Capítulo ii, p. 358).

Mientras más ciudadanos admite más potente es un estado y mayor es su derecho. Por lo cual el logro del consenso o entendimiento mutuo entre los mismos es vital para asegurar su conservación.

La posibilidad de entendimiento entre los seres humanos se asentaría, al entender de Spinoza, en un mecanismo imaginativo compartido, que él denominara «imitación afectiva» (*imitatio affectuum*). De acuerdo a Stefano Visentin, este mecanismo expresaría: “La tendencia presente en cada hombre a generar lazos asociativos, sobre la base de la percepción de la propia semejanza con los otros” (VISENTIN, 2011, pp. 23-4). Por su parte, Spinoza (2004) clarificaba el funcionamiento de la imitación afectiva en la demostración a la proposición XXVII de la parte tercera de la *Ética*, titulada “Del Origen y Naturaleza de los Afectos”:

Si imaginamos a alguien semejante a nosotros experimentando algún afecto, esa imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo semejante a ese afecto, y de esta suerte, en virtud de imaginar una cosa semejante a nosotros experimentando algún afecto, somos afectados por un afecto semejante al suyo (SPINOZA, 2004, p. 165).

Encontramos, a la sazón, que este mecanismo actuante en el plano imaginario puede propiciar de forma inconsciente un lazo entre los seres humanos, que es posible refrendar en la teoría psicoanalítica.¹ Por su parte, Peirce (1994) considera que la posibilidad de «ponerse en los zapatos» de otra persona es indispensable para que el ser humano pueda examinar sus actos y pensamientos desde la perspectiva de los demás y así descubrir sus propios errores y puntos ciegos. Peirce (1994) le asigna un nombre a tal mecanismo: “Yo llamo a este ponerse uno mismo en el lugar del otro, retroconsciencia (*retroconsciousness*)” (PEIRCE, 1994, CP 1.586, traducción propia).

Ahora bien, volviendo a Spinoza, lo que de acuerdo a su doctrina se entiende por comunicación, no puede entenderse como una homogenización y masificación en el sentido de indiscriminación entre las partes de un todo, sino como un proceso transindividual, en términos de Étienne Balibar (2009), por el cual convienen individuos simples en individuos relativamente más complejos. En su conferencia designada “Spinoza: De la individualidad a la transindividualidad” Balibar declaraba que la ontología de Spinoza puede ser definida: “como una ontología «relacional», *i.e.* una teoría general de la comunicación, desde la cual las diferentes formas de la vida imaginaria y racional incluida la vida política, podrían ser derivadas” (BALIBAR, 2009, p. 15).

1 Aludimos al funcionamiento de la identificación yoica descrito por Freud (1921/1992) en “Psicología de las masas y análisis del yo”. Específicamente, al tercer modo de identificación, que “puede nacer a raíz de cualquier comunidad que llegue a percibirse con una persona” (p.101), respecto a la cual el sujeto pueda o quiera ponerse en la misma situación. Este mecanismo, según Freud (1921/1992) lo precisara, actuaría cuando “uno de los «yo» ha percibido en el otro una importante analogía en un punto” (p.101), creando una identificación en el mismo punto. Jacques Lacan (1949/2003), con posterioridad a Freud, mostraría la importancia fundante de este mecanismo para la constitución del aparato psíquico, específicamente en su reconocida conferencia sobre el “Estadio del espejo como formador de la función del yo [je]”, donde señalaba que: “Este momento en que termina el estadio del espejo inaugura, por la identificación con la imago del semejante [...] la dialéctica que desde entonces liga al yo [je] con situaciones socialmente elaboradas” (p.91).

Con respecto al concepto de comunicación, Balibar (2009) advertía la necesidad de combinar en él tres ideas claves: Uno, en la filosofía de Spinoza los múltiples individuos, diferentes y causalmente dependientes, son la forma de existencia actual de la sustancia, es decir, todo lo que existe en la Naturaleza son individuos compuestos por relaciones y causalmente relacionados con otros individuos. Dos, todo individuo es una unidad, lo que implica que siempre se halla compuesto de muchas partes, y no admite ser pensado como un átomo, físico o espiritual, y tampoco puede concebirse como una materia dada o forma perfecta, sino en tanto efecto de un proceso general y flexible de individuación por el cual se distingue del ambiente, e individualización por el que se diferencia de los otros individuos. Tres, finalmente:

Como no son “dados”, los individuos son contruidos (o producidos); y como no son “perfectos” en un sentido último, son activos, o productivos. Pero su construcción implica siempre, además de su actividad, una previa, original conexión con otros individuos, no sólo una reciproca adaptación del individuo y su entorno, o del “interior” y el “exterior”, sino más bien procesos de individuación e individualización recíprocos e interconectados o interdependientes (BALIBAR, 2009, pp.17-8).

A partir de estas precisiones de Balibar, la comunicación puede entenderse en clave spinozista como un proceso activo de individuación, que no opera una reducción las partes a un todo – de ahí el concepto de transindividualidad –, sino que apoyado en la individualización o diferenciación de las partes, los individuos componentes, produce individuos compuestos, capaces de establecer una comunidad sobre la base de la multiplicidad.

PEIRCE. LA COMUNIDAD EN BUSCA DE LA VERDAD

Charles S. Peirce no creía ni en las certezas de la conciencia aislada ni en la verdad dada en las intuiciones. Según su concepción, todo conocimiento deviene de un signo o conocimiento previo y es potencialmente cuestionable, falible, por la generación de futuros interpretantes. El signo obtiene su significado, tal

como lo entendía Peirce, no de una esencia autodefinida, sino de sus relaciones con un objeto, cuyo lugar ocupa en el proceso semiótico (*standing for*), y de un interpretante para el cual lo representa (*standing to*). En el texto que fuera designado “El icono, el índice y el símbolo”, Peirce (1893-1903/2005) aportaba la siguiente definición de signo:

Algo que hace que alguna otra cosa (su interpretante) se refiera a un objeto al que él mismo se refiere (su objeto) de la misma manera, el interpretante llegando a ser a su vez un signo, y así hasta el infinito (PEIRCE, 2005, p.12).

Así como Spinoza afirmara que cada cosa singular es apodócticamente determinada a existir y obrar por relaciones de causalidad *ad infinitum*, Peirce sostendría que cada signo es determinado a representar un objeto para un interpretante, en un proceso causal de semiosis potencialmente infinito. Este proceso semiótico, que Peirce buscó definir en términos lógico-formales universales, sin embargo, supone respecto a sus intérpretes humanos relaciones de comunicación y discusión, en cuanto a su significado último. Y así como los individuos simples, en Spinoza, se ven movidos para su preservación a reunirse en individuos compuestos – según Gilles Deleuze (2008) lo verdadero en Spinoza es homologable a la composición de relaciones –, en Peirce (1868/1988), la existencia separada de cada hombre “se manifiesta por la ignorancia y el error” (PEIRCE, 1988, p.16), y para alcanzar la verdad, o al menos direccionarse racionalmente hacia ella, los individuos deben implicarse y cooperar, como investigadores, en una misma comunidad.

Según Marinés Bayas (2008), no asombra que en la obra de Peirce la noción de comunidad ocupe un lugar central, ya que en su filosofía dicha noción se encuentra estrechamente ligada a la de verdad, y es comunitariamente como esta se alcanzaría. El aislamiento, el error, lo irracional y lo irreal, forman una serie de términos equivalentes en los escritos de Peirce; mientras que la comunicación, la verdad, lo racional y la realidad forman un conjunto de valores mutuamente implicados, comprendidos en su idea de comunidad. En “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, escribía Peirce (1868/1988):

Lo real, pues, es aquello a lo que, más pronto o más tarde aboca la información y el razonamiento, y que en consecuencia es independiente de los antojos tuyos o míos. Por lo tanto, el auténtico origen del concepto de realidad muestra que el mismo implica esencialmente la noción de COMUNIDAD, sin límites definidos y susceptible de un crecimiento indefinido del conocimiento. Y, así, aquellas dos series de cognición -la real y la irreal- constan de aquellas que la comunidad seguirá siempre reafirmando en un tiempo suficientemente futuro; y de aquellas que, bajo las mismas condiciones, seguirá siempre negando (PEIRCE, 1988, p. 28).

Para Peirce (1868/1988), lo que algo es realmente solo puede llegar a conocerse finalmente en el estado ideal de información completa, por lo que la realidad dependería de la «decisión última» de la comunidad. La misma existencia del pensamiento responde a su dirección hacia un pensamiento futuro idéntico, aunque más desarrollado, es decir que tiene solo una existencia potencial supeditada al pensamiento futuro de la comunidad. Así que la conclusión de este pensamiento “debería ser independiente de las limitaciones individuales, independiente del capricho, de la tiranía y de los accidentes de la situación” (PEIRCE, 1994, CP 7.316, traducción propia). Esta concepción es compatible con el alegato de Spinoza (2014) de que “en los imperios democráticos son menos de temer los absurdos, porque es casi imposible que la mayor parte de una asamblea convenga en un absurdo” (SPINOZA, 2014, TTP, Capítulo XVI, p. 245). Especialmente, en tanto los gobiernos democráticos tienen por fin y fundamento evitar los apetitos desbordados y contener a los hombres dentro de los límites de la razón, de modo que puedan vivir pacífica y concordeamente.

Por otra parte, en la potencial sanción comunitaria de la verdad se asienta la crítica de Peirce (1868/1988) al método cartesiano, ya que considera pernicioso convertir a los individuos en su singularidad en jueces absolutos de la verdad: “Individualmente no podemos confiar razonablemente en alcanzar la filosofía última a la que aspiramos, sólo la podemos buscar, por tanto, por la *comunidad* de los filósofos” (PEIRCE, 1988, p. 2). Expresamente, Peirce afirma:

“mi teoría de la realidad, a saber, que la realidad es la reacción dinámica de ciertas formas sobre la mente de la comunidad, es una explicación propuesta de la existencia en general” (PEIRCE, 1994, CP 6.612, traducción propia). De conformidad con dicha teoría, la realidad consiste en “el acuerdo al que eventualmente toda la comunidad pueda llegar” (PEIRCE, 1994, CP 5.331, traducción propia), de modo que hace a toda realidad algo constituido por un evento indefinidamente futuro.

Este proceso asintótico de acercamiento a la verdad, al interpretante final del objeto dinámico, supondría a su vez un proceso de investigación incesante, en cuyo transcurso los miembros de la comunidad mantuvieran una intensa intercomunicación, cooperaran en sus estudios, ayudándose y estimulándose mutuamente, al punto que estarían “completamente informados uno de las ideas del otro y del lenguaje que este hablara y se sentirían como hermanos” (PEIRCE, 1905/1996, p.2). Y si bien Peirce asimilara el funcionamiento ideal de la ciencia al modo comunitario de colaboración, este último no se reduciría a la vida académica y al hacer especializado de los científicos, “sino que el concepto abarca a todos los seres capaces de razonar, actuales, posibles y futuros” (BAYAS, 2008, p. 3). En efecto, para Peirce la verdad no se limita a la raza humana, “sino que se extiende a toda la comunión de mentes a la que pertenecemos, incluyendo probablemente algunas cuyos sentidos son diferentes de los nuestros” (PEIRCE, 1994, CP 8.13, traducción propia).

La comunicación que mediaría este esfuerzo investigativo común no podría reducirse a una transmisión instrumental de información, sino que además implicaría, como sugiriera Peirce, la formación de un lazo afectivo entre los investigadores, asentado en la posibilidad de imaginarse cada quien en el lugar del otro. Vemos así que el modelo semiótico triádico propuesto por Peirce permite complejizar aquello que entendemos por comunicación, como también aquello que consideramos que es por su mediación comunicado. Pues lo puesto en común en el proceso comunicativo no se reduce a razones, sino que abarca asimismo afectos e imaginaciones. Y esta capacidad de comunicar, según el modelo peirceano, encuentra sus condiciones de posibilidad en

la estructura y función del signo, en cuanto el signo estaría conformado de tal forma que podría determinar igualmente una semejanza, una indicación o una convención. Según cuál sea la función predominante en cada signo, siguiendo esa secuencia, acordamos denominarlos icono, índice y símbolo. En su artículo “¿Qué es un signo?” Peirce (1894/1999) compendia en un párrafo las cualidades de estos tres tipos de signos:

Hay tres clases de signos. En primer lugar, hay semejanzas o iconos; que sirven para transmitir ideas de las cosas que representan simplemente imitándolas. En segundo lugar, hay indicaciones o índices; que muestran algo sobre las cosas por estar físicamente conectados con ellas. Tal es un poste indicador, que indica la carretera a seguir, o un pronombre relativo, que está situado justo después del nombre de la cosa que pretende denotar, o una exclamación vocativa, como “¡Eh! ¡Oye!”, que actúa sobre los nervios de la persona a la que se dirige y la obliga a prestar atención. En tercer lugar, hay símbolos, o signos generales, que han sido asociados con su significado por el uso. Tales son la mayor parte de las palabras, y las frases, y el discurso, y los libros, y las bibliotecas (PEIRCE, 1999, p. 3).

En correlación, partiendo de la teoría del vestigio o traza desarrollada en la *Ética*, puntualmente en las proposiciones XVII y XVIII de la segunda parte, que habilita a hablar en sentido estricto de la semiótica de Spinoza², es posible esbozar distinciones análogas.

El vestigio es determinado por un cuerpo exterior que afectara el cuerpo humano, es decir, antes que nada, afirma que ha existido un contacto, una impresión, y es en ese sentido un indicio de la existencia de ese otro cuerpo. No obstante, es asimismo una afección que a causa de la acción espontánea del cuerpo humano (cuyo circuito una vez alterado opera con una suerte de inercia) deviene independiente de la presencia en acto del cuerpo externo: *i.e.* una imagen icónica. Pero, además, la mente humana pasa usualmente del

2 Cf. *La semiótica de Spinoza*, de Lorenzo Vinciguerra (2020), en particular el “Capítulo 1. La traza” y el “Capítulo VI. El signo”, donde se evidencia la proximidad entre la concepción spinozista y la semiótica triádica de Peirce.

pensamiento de una cosa al de otra que no guarda ninguna semejanza con la primera:

Por ejemplo, del pensamiento del vocablo pomum, un romano pasará inmediatamente al pensamiento de un fruto que no tiene ninguna semejanza con ese sonido articulado, ni nada en común, sino que el cuerpo de ese mismo hombre ha sido a menudo afectado por las dos cosas, esto es, que dicho hombre ha oído a menudo la voz pomum mientras veía el mismo fruto y, de este modo, cada cual pasa de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas las imágenes de las cosas por costumbre, en los respectivos cuerpos (SPINOZA, 2004, p. 110).

De modo que cada ser humano -agreguemos, según su pertenencia a una determinada comunidad lingüística- pasará de un pensamiento a otro, según se haya acostumbrado a unir y encadenar las imágenes de las cosas de un modo determinado. Esta conexión convencional de pensamientos define, en términos peirceanos, a los símbolos o signos generales.

Retomando el problema de la comunicación a la vista de estas distinciones, es posible pensar que las relaciones comunicativas acontecen de forma irreflexiva a nivel de los afectos: índices corporales involuntarios que determinan interpretantes a nivel inconsciente, *exempli gratia*: una sonrisa, rubor facial, un estremecimiento espontáneo, conformando relaciones al modo del «convenir» spinozista. También que se producen de forma más o menos deliberada a nivel de las imágenes en íconos, mímicas, imitaciones o representaciones estéticas, y de las razones, formuladas en palabras, frases y discursos, componiendo vínculos al modo del «consensuar» referido por Spinoza. Ahora bien, para comprender cómo sería posible poner en relación esos cuerpos afectados con las razones y argumentos expuestos por los seres humanos en el proceso de «concordar», se hace necesario discernir la función aglutinante que respecto a ellos cumple la imaginación.

La imaginación (la primeridad, la cualidad, lo icónico) posibilita un proceso gracias al cual, partiendo de la percepción de semejanzas en otro ser humano, podemos ponernos en su lugar, llegando a experimentar senti-

mientos similares y concebir razones análogas. Este proceso sería designado «imitación afectiva» por Spinoza y definido de forma semejante por Peirce, quien lo denominara «retroconsciencia». Este mecanismo, como lo muestra Andacht, nos “pone en contacto imaginativo con la alteridad, con el otro” (ANDACHT, 2008, p. 16); en él residiría el posibilismo de la primeridad en tanto “elemento que nos permita imaginarnos otros, y abandonar la excesiva constrictión de una solitaria y claustrofóbica identidad” (ANDACHT, 2008, p. 12), entrando a su vez con aquellos en una “comunidad imaginativa e imaginaria” (ANDACHT, 2008, p. 24). Queda así expuesta la importancia de la imaginación en los procesos comunicativos que permiten tanto la diferenciación progresiva de la propia identidad³, como la comprensión de los otros seres humanos:

La imaginación es un componente clave de nuestro self o proceso identitario concebido como un signo en desarrollo continuo, cuyo incremento en complejidad y en capacidad de comprensión de los otros y de nosotros mismos ocurre mediante encuentros comunicacionales (ANDACHT, 2008, p. 5).

A partir de procesos comunicativos que implican una capacidad afectiva, imaginante y racional, cada individuo opera su individuación respecto del entorno, e individualización en relación a los otros individuos:

Quienes nosotros somos sólo lo aprendemos en ese trajín semiótico, en el itinerario interminable de los signos por el camino de la auto-interpretación y de los encuentros materiales o imaginados con el Otro. Eso es siempre un riesgo y una oportunidad para el descubrimiento del mundo y de nosotros mismos (ANDACHT y MICHEL, 2010).

3 Al respecto, para Peirce (1994): “Esta referencia al futuro es un elemento esencial de la personalidad. Si el fin de una persona fuera ya explícito, no habría espacio para el desarrollo, el crecimiento, para la vida; y en consecuencia no habría personalidad” (PEIRCE, 1994, CP 6.157, traducción propia).

Finalmente, en el proceso activo de comunicación es donde los sujetos procuran alcanzar la verdad que los defina. Una verdad que no se afirma en convenciones pretéritas, sino que se atisba en el horizonte de un camino comunitariamente recorrido. Una verdad siempre puesta en entredicho por el paso del tiempo, pues en el tiempo los hombres producen incesantemente nuevas interpretaciones, reconsiderando, resignificando y lanzando siempre hacia el futuro la piedra de toque de una verdad definitiva. ¿Qué sería la verdad entonces, según se desprende de Peirce y en concordancia con lo que Spinoza entendía por verdadero? Retomamos en este sitio los pensamientos expresados por Jürgen Habermas en su artículo titulado “Charles S. Peirce sobre comunicación”:

En el ámbito del saber argumentativamente comprobado nos hemos tornado conscientes de la falibilidad de cualquier evidencia. Para atribuirnos, sin embargo, la verdad, necesitamos del punto de referencia compensatorio que representa la opinión final. Verdaderas son aquellas afirmaciones que en el horizonte de una comunidad indefinida de comunicación volverían a confirmarse una y otra vez (HABERMAS, 1996, p. 12).

Así, de acuerdo a Peirce lo real solo existe en virtud del acto de pensamiento por el que es conocido, pero ese pensamiento no es arbitrario o accidental, relativo a una idiosincrasia particular, “sino uno que se sostendrá en la opinión final” (PEIRCE, 1994, CP 8.14, traducción propia). Como apuntamos, a partir de su teoría de la realidad social, se desprende que este pensamiento tiene miras más amplias que el punto de vista individual: “lo real es la idea en la que la comunidad finalmente se asienta” (PEIRCE, 1994, CP 6.610, traducción propia). La cuestión residiría en si el género humano tiene una existencia salvo la que se reduce al individuo, si es que existe algo con más dignidad, valor e importancia que la felicidad, las aspiraciones y la vida individuales. Al respecto, Peirce afirma que el asunto práctico más fundamental para la vida pública es: “Si los hombres realmente tienen algo en común, por lo que la comunidad

ha de ser considerada como un fin en sí misma” (PEIRCE, 1994, CP 8.38, traducción propia), y en ese caso, cuál es el valor relativo de ambos factores.

Si bien, al cabo, para Peirce el fin último del hombre descansaría en una vaga personificación de la comunidad al tiempo que contemplaría un estado definitivo de las cosas como el *summum bonum*. “Esto es, su corazón estaría consagrado al bienestar y seguridad de la comunidad” (PEIRCE, 1994, CP 1.588, traducción propia). El hombre que pensara lógicamente, así como el que actuara éticamente, concordarían en la conveniencia de priorizar el bien común sobre el exclusivamente individual; esto se desprende de la teoría peirceana con la misma necesidad lógica con que se demuestra *more geometrico* la ética spinozista. El bien común es condición del bien supremo personal, por lo que prima tanto ética como lógicamente sobre los intereses individuales.

CONCLUSIÓN

Procuramos en este artículo dar cuenta de una posible articulación entre las teorías de Peirce y Spinoza, en particular, al respecto de sus nociones de comunidad y comunicación. Consideramos adecuado, en un primer momento, criticar una concepción del contrato social que lo entiende como un producto cristalizado, originado en un pasado mítico. Las relaciones comunitarias subsisten en la vida social, el componente afectivo e irracional tiñe las evaluaciones racionales, y, a fin de cuentas, es el apuntalamiento fiduciario que soporta cualquier inferencia lógica. La comunidad se compone mediante procesos recurrentes de comunicación, efectuados con distintas gradaciones de consciencia o inconsciencia, con la materia de signos o vestigios que funcionan como impresiones, imágenes o figuras convencionales. La realidad, la verdad y lo racional se definen por referencia a la confianza racionalmente infundada *a priori*, en una comunidad potencialmente ilimitada en la que acabaría recayendo la sanción del interpretante final del proceso semiótico. El convenir, el consenso y la concordia entre los seres humanos, son efectos inestables de un

«hacer en común» que se renueva tantas veces como exigen los *conatus* singulares, que no cesan de insistir en dirección a su realización al interior de la constitución social de la vida.

COMUNIDADE E COMUNICAÇÃO: UM ENCONTRO POSSÍVEL ENTRE PEIRCE E ESPINOSA

RESUMO: Diante do significado de comunidade que a considera uma essência dada, massificada e homogênea, buscamos reconstruir outra concepção de comunidade que a entende como uma produção recursiva por meio de um processo de comunicação em diferentes registros entre seus membros. Uma comunicação que, ao construir a composição humana, preserva a potência singular de cada corpo componente. Para tanto, recuperamos a noção espinosista da comunidade como um indivíduo composto pelo mecanismo de *imitatio affectuum* e processos de concordância, consenso e acordo. Assumimos também, em interligação, as propostas peircianas sobre a comunidade constituída em busca de um crescimento indefinido do conhecimento, através da cooperação e comunicação de todos os seus membros. Veremos, ao final, que tanto a existência individual quanto a realidade social requerem, como pré-condição e princípio ativo, um processo interativo de comunicação, um «fazer comunidade» constantemente renovado.

PALAVRAS-CHAVE: comunidade, comunicação, cooperação, associação, filosofia política, semiótica.

COMMUNITY AND COMMUNICATION: A POSSIBLE ENCOUNTER BETWEEN PEIRCE AND SPINOZA

ABSTRACT: Faced with the acceptance of community as a given, massified and homogeneous essence, in this article we seek to reconstruct another conception of it as a recursive production through a process of communication in different registers among its members. A communication that, while building the human composition, preserves the singular power of each component

body. To this end, we recover the Spinozist notion of the community as an individual composed by the mechanism of *imitatio affectuum* and processes of agreeing, consensus and agreement. We also take up, in interconnection, the Peircean proposals about the community established in search of an indefinite growth of knowledge, through the cooperation and communication of all its members. We will see, in the end, that both individual existence and social reality require, as a precondition and active principle, an iterative process of communication, an assiduously renewed «making community».

KEYWORDS: Community; Communication; Cooperation; Association; Political philosophy; Semiotics.

REFERÊNCIAS

- ANDACHT, F. (2003). Joseph Ransdell entrevistado por F. Andacht. *De Signis*, Barcelona, n. 4, pp. 221-234.
- _____. (2013). ¿Qué puede aportar la semiótica triádica al estudio de la comunicación mediática? In: *Galáxia. Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica*, São Paulo, n. 25, pp. 24-37.
- _____. (2008). Self y creatividad en el pragmatismo de C.S. Peirce: la incidencia del instante presente en la conducta. In: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 12, n. 40, pp. 39-65. <http://www.unav.es/gep/AndachtUtopia.html>.
- ANDACHT, F. y MICHEL, M. (2010). La Representación de la Identidad como Proceso Semiótico en Peirce. In: *De Signis*, Buenos Aires, n.15. pp. 91-100.
- BALIBAR, É. (2009). *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- BAYAS, M. (2008). La noción de comunidad en C.S. Peirce. In: III Jornadas “Peirce en la Argentina”. <http://www.unav.es/gep/IIIPeirceArgentina-Bayas.html>.
- BECH, J.A. (2011). Los modelos de comunicación y los límites del estructu-

- ralismo. In: *Derecho a Comunicar: Revista científica de la Asociación Mexicana de Derecho a la Información*. México, Distrito Federal, n. 2, pp. 13-35.
- DELEUZE, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- FREUD, S. (1921/1992). *Psicología de las masas y análisis del yo*. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu editores, vol.18, pp. 63-136.
- FLISFISCH, M.I. y GIANNINI, H. Introducción y notas. En: SPINOZA, B. (2014). *Tratado teológico-político. Tratado político*. Barcelona: Gredos.
- HABERMAS, J. (1996). *Textos y Contextos*. Barcelona: Editorial Ariel.
- HOBBS, T. (2003). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A.
- JAKOBSON, R. (1960). *Lingüística y Poética*.
<https://www.textosenlinea.com.ar/academicos/Jakobson%20-%20Linguistica%20y%20poetica.pdf>
- KERBRAT-ORECCHIONI, C. (1997). *La enunciación: de la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires: Edicial S.A.
- LACAN, J. (1949/2003). *El estadio del espejo como formador de la función del yo (je)*. In: *Escritos I*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores, pp. 86-93.
- PEIRCE, C. S. (1893-1903/2005). *El icono, el índice y el símbolo*. Traducción al castellano de Sara Barrena. CP 2.274-309. <https://www.unav.es/gep/IconoIndiceSimbolo.html>
- PEIRCE, C. S. (1894/1999). ¿Qué es un signo? Traducción castellana de Uxía Rivas. CP 2.281, 285 y 297-302. <https://www.unav.es/gep/Signo.html>
- PEIRCE, C. S. (1968/1988). *Algunas consecuencias de cuatro incapacidades*. Traducción al castellano y notas de José Vericat. CP 5.264-317. <https://www.unav.es/gep/AlgunasConsecuencias.html>
- PEIRCE, C. S. (1905/1996). *La naturaleza de la ciencia*. Traducción castellana de Sara Barrena. MS 1334. <https://www.unav.es/gep/NaturalezaCiencia.html>
- PEIRCE, C. S. (1994). *The collected papers of Charles Sanders Peirce*. En John Deely (intr.) Electronic Edition. Recuperado de: [142 CADERNOS ESPINOSANOS São Paulo n.47 jul-dez 2022](https://coloryse-</p>
</div>
<div data-bbox=)

- miotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf
- ROUSSEAU, J.-J. (1999). *El contrato social o principios de derecho político*. España: Edicomunicación S.A.
- SHAPIRO, M. (2002). Aspects of a Neo-Peircean Linguistics: Language History as Linguistic Theory. In: *The Peirce Seminar Papers*, n.5, pp.108-125.
- SPINOZA, B. (2004). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Biblioteca de Filosofía. Editora Nacional.
- SPINOZA, B. (2014). *Tratado teológico-político. Tratado político*. Traducción de Maria Isabel Flisfich y Humberto Giannini. Barcelona: Gredos.
- TATIÁN, D. (2001). *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- VINCIGUERRA, L. (2020). *La semiótica de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- VISENTIN, S. (2011). *El movimiento de la democracia: antropología y política en Spinoza*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- WEBER, M. (1992). *Economía y Sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.