

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1982-4017-160110-4115>

DE LA SEMIÓTICA DE LAS PASIONES A LAS EMOCIONES COMO EFECTOS: LA DIMENSIÓN AFECTIVA VISTA DESDE UNA MIRADA PRAGMATISTA

María de los Angeles Montes*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

Instituto de Humanidades (IDH)

Córdoba, Argentina

Resumen: En esta comunicación se pretende retomar la discusión sobre la afectividad como objeto de la semiótica, para comenzar a desandar el camino hacia una sociosemiótica de las emociones de raíz peirceana. Para eso se abordará el rol que este paradigma adjudica a lo corporal en la cognición y que marca una distancia importante con la tradición estructuralista. Tras un breve análisis de las relaciones que se establecen entre interpretantes afectivos y lógicos, se pretende esbozar una hipótesis sobre las emociones como efectos de sentido: se sostiene que lo que conocemos como emociones sería un tipo particular de signos que se caracteriza por la relevancia que adquieren en ellos los interpretantes afectivos. Se introduce luego al lector en la distinción entre emociones y sentimientos, para dirigir la discusión hacia el modo como la construcción discursiva de esos sentimientos puede incidir en la producción, control o modificación de las reglas que regulan la producción emocional en una comunidad dada.

Palabras-clave: Interpretantes afectivos. Sentimientos. Culturas afectivas. Pasiones. Cognición.

1 INTRODUCCIÓN

La semiótica de las pasiones marcó un hito en el desarrollo de la semiótica occidental hacia finales de siglo XX. En una semiología todavía fuertemente dominada por el paradigma estructuralista, la consideración de la dimensión pasional constituyó una actualización necesaria y valiente, al mismo tiempo que un callejón sin salida. La introducción de la dimensión pasional rápidamente exigió la consideración de lo afectivo como *efecto de sentido* y allí, a mi modo de ver, el paradigma encontró sus limitaciones.

No obstante, esos esfuerzos por dar cuenta de lo afectivo consiguieron instalar al menos dos premisas importantes para fundar una semiótica de las emociones: La primera, que la dimensión emocional puede ser un objeto de estudio en pleno derecho (y que como tal tiene mucho que aportar a la reflexión semiótica y a los estudios sobre la discursividad social en general) y, la segunda, que el único camino viable para abordar realmente lo emocional es considerándolo como efecto de sentido. Analizar lo pasional como efecto de sentido abrió la posibilidad de introducir en el debate la mirada de la semiótica Peirceana (FABBRI, 2000, p. 70).

* Doctora en Semiótica. E-mail: montes.m.angeles@gmail.com

En esta comunicación pretendo, precisamente, retomar la discusión empezando desde los límites de la semiótica de las pasiones, para comenzar a desandar el camino hacia una sociosemiótica de las emociones de raíz peirceana y discursiva.

En ese sentido, considero que la semiótica triádica ofrece herramientas analíticas valiosas para pensar las emociones *como efectos de sentido*, como resultado de procesos inferenciales (no necesariamente conscientes) que involucran tanto a la mente como al cuerpo, y que no por tener un enclave corporal y afectivo están menos socialmente reguladas.

Para eso abordaré el rol que la teoría peirceana adjudica a lo corporal en la producción de sentido y que marca una distancia importante con la estructuralista semiótica de las pasiones. De esa concepción específica que tiene la teoría peirceana del rol del cuerpo en la cognición, se derivan consecuencias ontoepistemológicas y también herramientas analíticas específicas, como es la clasificación de *interpretantes afectivos, energéticos y lógicos (y lógico final)*.

Tras un breve análisis de las relaciones que establecen estos distintos interpretantes pretendo finalmente esbozar una hipótesis sobre las emociones como efectos de sentido y que pretende ir más allá de lo planteado originariamente por Peirce: sostengo que lo que conocemos como emociones sería un tipo particular de signos que se caracterizan por la relevancia particular que adquieren en ellos los interpretantes afectivos determinados, a su vez, por el interpretante lógico final.

Introduciré luego al lector en la distinción entre las *emociones* y los *sentimientos*, para dirigir la discusión hacia el modo como la construcción discursiva de esos sentimientos se vincula a la producción, distribución o modificación de las reglas que regulan la producción emocional en una comunidad interpretativa dada.

2 LAS EMOCIONES COMO EFECTOS DE SENTIDO

Situarse desde una mirada pragmatista implica, en primer lugar, renunciar a la mirada inmanentista propia de otros paradigmas y situarse en el nivel de los efectos que producen los signos. En nuestro caso, más precisamente, en los efectos emocionales. Porque las emociones pueden ser conceptualizadas, claro está, pero no serían emociones realmente si sólo fueran eso. Si las emociones fueran sólo conceptos, o ideas, no serían en nada diferentes de la representación mental de un objeto, de una persona o de una teoría. Las emociones son, como quisiera definir aquí, unos muy particulares efectos de sentido producidos por los signos¹.

El modelo de la semiótica peirceana permite comprender el sentido como otro signo interpretante que traduce al primero y que no está predefinido de antemano, sino que se produce en la instancia de la recepción a través de procesos inferenciales. En este punto, una semiótica de las emociones de raíz peirceana debería diferenciarse de cualquier tipo

¹ En este trabajo decimos signos en el sentido peirceano del término. No como una unidad mínima de sentido, sino como cualquier recorte espacio temporal de sentido, coincidiendo con la definición veroniana de discurso (VERON, 1993). Un signo, así encarado, puede ser un texto, una performance, una música o una imagen, y por tener una dimensión significativa, esa dimensión puede ser entendida como discursiva.

de análisis inmanente –textual- al estilo de la semiótica de las pasiones, puesto que lo que las emociones significan variará al modificarse las condiciones de recepción, los hábitos interpretativos y las creencias en que sustentan las inferencias en las distintas comunidades de recepción. Las emociones, como las entendemos desde esta perspectiva, no estarían entonces en los textos, sino que serían un tipo particular de efecto de sentido que se produce en las personas a través de las operaciones interpretativas que estos realizan para darle sentido a esos paquetes significantes².

Estos procesos inferenciales, a su vez, vienen posibilitados por la incorporación de hábitos y creencias (socialmente producidas) desde las que parten esas inferencias tomándolas como premisas (aunque muchas veces éstas sean tácitas) (CP 5.384)³. De modo que, pensar la dimensión emocional desde una mirada peirceana implica, en segundo lugar, renunciar a cualquier intuicionismo, innatismo o biologicismo en el abordaje de lo emocional (CP 5.291-5.293).

Este modo como se concibe la semiosis, socialmente anclada, tiene importantes implicancias para tratar las emociones. Por una parte, abre la posibilidad a pensar el modo como las sensibilidades sociales se van modificando en el tiempo. El deseo, el miedo, la felicidad, pueden significar estados diferentes en distintos momentos históricos, en sociedades diferentes, incluso entre distintas sub comunidades interpretativas. El segundo, que el objetivo de un análisis sociosemiótico de las emociones no debería ser el dar cuenta, entonces, sólo del significado de éstas, sino de cómo se producen en tanto efectos de sentido. Vale decir, orienta la mirada hacia los procesos a través de los cuales se producen esos sentidos que llamamos emociones, y el análisis de los hábitos y de las creencias involucradas en esos procesos. Por último, abre un campo original para el estudio de la vida de los discursos que generan emociones, puesto que permite preguntarse por el modo como esos hábitos y creencias se refuerzan o se modifican, es decir, por el modo como las distintas sociedades se transforman, y transforman también sus sensibilidades características y sus hábitos interpretativos.

¿Qué efectos de sentido son aquellos que un grupo determinado de personas identifican como emociones? ¿Cómo las distinguen de otros efectos de sentido y entre

² Lo cual no imposibilita el realizar análisis discursivos *en producción* que permitan abducir los efectos de sentido potenciales (primeridades). Sin embargo se debe tener especial precaución con los alcances de estos trabajos porque, aun cuando esos análisis se hagan atendiendo a las reglas interpretativas de una determinada comunidad de intérpretes -y no por un principio de inmanencia-, dichas reglas son presumidas por los analistas y, demasiadas veces, terminan coincidiendo con las reglas interpretativas de la comunidad a la que pertenece el analista, pero sin reconocer esta pertenencia relativa. Esto se hace especialmente evidente en algunos casos de análisis de obras de arte donde los analistas terminan por extraer significados que sólo ellos están en condiciones de producir precisamente por el tipo de competencias que han incorporado al habitar el Circuito de Producción Restringida de bienes simbólicos (BOURDIEU, 2011). Vale decir, extraen conclusiones como si las reglas interpretativas de su comunidad -la de analistas, críticos y productores de arte- fueran las reglas válidas para el resto de la sociedad. Incluso, en algunos casos, arrastra a analistas a sostener posiciones que implican un retorno vedado al inmanentismo. En todo caso, se debe recordar siempre que el sentido es tal en relación a reglas externas al texto, reglas que pertenecen a una comunidad de intérpretes específica y sólo a esta. Los análisis en producción, aunque posibles, sólo pueden hipotetizar efectos potenciales, conforme a reglas presumidas por los analistas.

³ Las referencias a los escritos de C. S. Peirce se realizará siguiendo la usanza internacional, que consiste en consignar las siglas de la publicación seguida del número de volumen y de párrafo separados por un punto. En este caso correspondería a Collected Papers Volumen 5, párrafo 384.

ellas mismas? ¿Cuáles son, cómo se organizan y sobre qué objetos predicán? ¿Sobre cuáles creencias se edifican? ¿Qué dispositivos discursivos son capaces de producirlas y cómo lo hacen? Este es el tipo de preguntas que sólo una semiótica de las emociones, entendidas como efectos de sentido, puede plantearse.

3 PRECISIONES ONTOEPISTEMOLÓGICAS

3.1 EL LÍMITE CORPORAL DE LA SEMIÓTICA EUROPEA

Ahora bien, para abordar la dimensión semiótica de lo emocional es necesario dar algunas precisiones en torno al lugar que se le asigna al cuerpo en estos procesos de producción de sentido.

En principio, podemos imaginar muchas circunstancias en las que el cuerpo está activamente involucrado en la producción de emociones como efectos de sentido. En principio, podemos estar de acuerdo en que el cuerpo actúa como herramienta para la percepción y, por ello, es fundamental en la producción de emociones.

Aprehendemos el mundo y los discursos que nos emocionan a través de nuestros sentidos, y éstos dependen fuertemente de las posibilidades y límites que brinda nuestro cuerpo. Pero el cuerpo es determinante en ambos lados de las emociones, tanto desde la perspectiva del quien percibe y experimenta en consecuencia emociones, como de la del que reconoce en otro un estado emocional determinado. Reconocemos si una persona está triste o eufórica no sólo por lo que dice, sino también por su gesto, el color de sus mejillas, su postura corporal, velocidad de dicción, el tono y vibración de su voz, el temblor de sus manos, etc.

Pero todo ese “acompañamiento” corporal de la experiencia emocional es, desde la perspectiva del que la experimenta, mucho más que un mero acompañamiento: es parte constitutiva de la emoción misma. Tenemos una percepción interior, una percepción de lo que pasa en nuestro propio cuerpo. Sentimos si se nos acelera el pulso por *miedo*, si nos cuesta respirar por la *ansiedad*, si se nos sonrojan las mejillas por la *vergüenza*. Desde la perspectiva del que experimenta las emociones, estas se le presentan como algo que toma por asalto su propio cuerpo, habitándolo y a veces apoderándose de él⁴.

Por eso es que hablar de emociones, de afectos, y no incluir el cuerpo, resultaba absurdo incluso para una semiótica fuertemente centrada en la palabra como es la estructuralista. Desde lo que se vino a llamar la *semiótica de las pasiones*, esto se pretendió resolver con la incorporación de una dimensión *estésica* al análisis (FABBRI, 1985), como complemento de lo que sería una función *cognitiva*, entendida esta última bajo la lógica de la elaboración representacional y conceptual. El aporte de la fenomenología de tipo husserliana vino a resolver esa falta sin forzar a una revisión del modo como se estaba pensando lo “cognitivo”. A esta misma tentativa se sumó la semiótica experiencial del Eric Landowski (2012) que, aunque reconociendo la necesidad de sacar a la semiótica estructural del enclave textual y de llevarla al estudio de la

⁴ De allí la frecuente asociación de lo pasional a la locura e, incluso, a la enfermedad. Pero, como bien señala Fabbri (2000), las pasiones también tienen sus razones.

experiencia semiótica, adhirió a la misma visión dualista que separa cuerpo y mente, y que da lugar a una cognición pensada en términos no corporales. Todavía más, la incorporación de lo estésico así concebido llevó a Landowski a profundizar esa separación, que en la obra de Fabbri era apenas una sugerencia, a través de la distinción de lo que él llamó diferentes *regímenes de interacción*. Estos regímenes estarían claramente separados por un modo de funcionamiento propio y mutuamente excluyente. Así, a lo corporal correspondería el “hacer sentido” a través de la “captación” de las cualidades sensibles, que sería diferente del “significado” descifrado a través de la “lectura” de los signos. Como él lo describe, el “sentido vivido” de lo estésico no dependería de un aprendizaje sino que sería un sentido que “surge de la relación misma que se establece *hic et nunc* entre el sujeto y el objeto” (LANDOWSKI, 2012, p. 146). No hay pasado en esa relación, ni labor cognitiva por parte del sujeto para captar ese sentido vivido.

Pero, ¿por qué no pensar, por ejemplo, que en la “captación” del estado emocional de otro también hay un trabajo de lectura o desciframiento, aunque más no sea inconsciente? Podemos reconocer que alguien está triste sin que medien palabras, lo hacemos sin saber, incluso, cómo es que lo sabemos. Pero nuestro desconocimiento sobre el proceso semiótico implicado no es prueba de su inexistencia.

Figura 1 – Relación Cognición/Cuerpo en el paradigma estructural/experiencial

2 Regímenes de sentido diferentes:

Régimen	Cognitivo	Estésico
Dominio	Mente	Cuerpo
Forma de comunicación, relación con la realidad	Se lee, se descifra Mediado significativamente Depende de competencias y aprendizajes previos	Se capta, inunda al receptor Inmediato Depende más de "aptitudes casi innatas"
Produce	Ideas, pensamientos, Representaciones significaciones Toma la forma de textos, toma la forma de narraciones	Emociones, sensaciones "Hace sentido" Toma la forma de experiencias

Para comprender cómo nos percatamos de ese estado emocional en otras personas podemos recurrir a dos modelos explicativos diferentes. Podemos pensar que, de manera no necesariamente consciente, hemos observado su postura corporal, sus hombros hacia adelante, su torso levemente encorvado, la mirada baja como en actitud introspectiva, las tenues arrugas en el entrecejo como signo de preocupación o angustia, el inusual brillo en sus ojos, etc. y que ante esta situación (significante) hemos realizado una *conjetura* sobre el estado emocional de esa persona, en base a lo que *creemos* saber sobre los modos típicos de manifestación emocional en nuestra sociedad. Entonces, hemos avanzado la hipótesis de que esa persona se encuentra triste, o angustiada de alguna manera. Esta es

la explicación que daríamos desde el modelo de la semiótica pragmática, sosteniendo que el hecho de que no seamos conscientes de cómo hemos llegado a una conclusión no significa que no hayamos realizado un complejo proceso de lectura sobre el cuerpo del otro y hayamos, en base a eso, avanzado hipótesis sobre ese estado emocional. Claro está, pensar las cosas de esta manera implica considerar lo cognitivo como no necesariamente consciente.

O podemos, como lo hacen desde la semiótica experiencial de raíz generativa, pensar que se trata de una suerte de “captación” inmediata (en el sentido de no mediada sógnicamente) del estado anímico del otro o del “contagio” emocional. Pero si la comunicación entre los cuerpos es involuntaria, inmediata, e inevitable, dada por la sola co-presencia, sin si quiera necesidad de contacto, ¿Cómo explicamos que unas personas lo capten y otras no? Y ¿Qué nos inhibe de pensar que se trate de captación y no de telepatía? Si los cuerpos se comunican entre sí sin necesidad de la mediación sógnica ¿Por qué deberíamos descartar la hipótesis de que las mentes puedan comunicarse entre sí, también, sin mediar lenguaje alguno?

Si hago esta comparación no es para calificar de esotérica la teoría, sino para mostrar el callejón sin salida al que lleva la consideración de lo afectivo desde esta mirada de lo corporal como algo previo y esencialmente separado de lo cognitivo. El problema de la tesis de la captación es el mismo que tiene la tesis de la telepatía: Que en realidad no consiguen explicar cómo se produce exactamente esa comunicación entre cuerpos. Ambas hipótesis plantean la existencia de una comunicación sin mediación sógnica ni participación activa del receptor o intérprete.

Pero, atentos de esa crítica, trabajos más recientes han asociado esa forma de comunicación corporal entendida como “no cognitiva”, lo que han llamado el “contagio” de los cuerpos en acción, a la presencia en los seres humanos de las recientemente teorizadas *neuronas espejo* (CONTRERAS LORENZINI, 2008).

Se trata de un grupo de neuronas cuya misión sería activar en el cerebro del que percibe, las mismas áreas del cerebro que se activan en el que hace. Dicho de manera simple, son las encargadas de hacernos bostezar cuando vemos que otro bosteza, incluso cuando imaginamos a otro bostezando o pensamos en la idea de bostezar. No habría en ese acto más que una pauta de acción innata sin mediación cognitiva, un verdadero “contagio” inmediato. Desde la perspectiva de esta semiótica, lo mismo ocurriría cuando experimentamos tristeza al ver una escena triste en una película.

Esta teoría de la emoción como contagio no cognitivo acarrea, a mi modo de ver, dos inconvenientes. El primero, omite el hecho de que los fenómenos de empatía emocional dependen de juicios cognitivos previos (conscientes o no), sobre la relativa equivalencia entre nosotros y aquellos con los que empatizaremos en consecuencia. Volvamos al caso del contagio emocional al ver un film. Lloramos y nos entristecemos cuando vemos sufrir a un personaje con el que podemos sentirnos, en algún punto, identificados pero, ¿acaso empatizamos de la misma manera cuando esa tragedia le ocurre a un personaje que *juzgamos* demasiado diferente a nosotros? ¿Sentimos la misma angustia cuando vemos morir al papá de *Bambi* que cuando vemos caer en una caldera de metal fundido al *T-1000* en *Terminator II* (el robot asesino con aspecto humano)?

Pero, todavía más, aunque asumiéramos que este grupo neuronal esté efectivamente involucrado en el desarrollo de procesos emocionales empáticos, lo que este paradigma no termina de explicar es cómo eso que una persona siente de manera empática se convierte en *tristeza* o en *alegría*. Porque las meras sensaciones físicas, corporales, no alcanzan para delimitar lo que son las emociones. Las emociones son mucho más que respuestas fisiológicas.

Olvidan estas teorías que las neuronas espejo no son consideradas por las neurociencias como elementos externos a los procesos cognitivos. De hecho, la revolución científica que ha significado su hallazgo radica, precisamente, en que estas ciencias depositan en ellas la esperanza de encontrar claves para comprender algunos desordenes *cognitivos* hasta ahora sin explicación satisfactoria como es el caso emblemático del autismo.

Queda claro que las teorías semióticas europeas (ya sea en la versión pasional o la experiencial) no están comprendiendo lo “cognitivo” de la misma manera como lo hacen las ciencias cognitivas, ni las neurociencias, ni la semiótica peirceana.

3.2 EL CUERPO Y LA COGNICIÓN ENTRE LA AFECCIÓN Y LA EMOCIÓN

La teoría peirceana, desembarazada de las premisas de la dualidad cartesiana, permite otra inclusión de lo corporal en la reflexión semiótica. Desde esta perspectiva, la mente no es un fenómeno psicológico equivalente a la consciencia (CP 7.364-365), sino que es siempre una mente en cuerpo, una mente regida por la ley del *sinequismo*, tanto con el cuerpo que habita como con las otras mentes con las que está en comunidad (CP 7.364, 6.107-111). Según esta ley, la continuidad es la regla, y no la discretización (CP 7.565-578). Este es un punto de confrontación total con el modelo estructural pero también con los clásicos binomios de elementos contrapuestos como son: mente-cuerpo, individuo-sociedad, emoción-razón. Este trasfondo filosófico es crucial para comprender las diferencias entre su semiótica de la semiología europea.

La mente, como Peirce la concibe, no es equivalente a la consciencia, ni tiene fronteras claras y delimitadas (discreta) rodeada en principio por el cuerpo y luego por la comunidad sino, por el contrario, un lugar de continuum tanto con el cuerpo como con el exterior. Se trata de una *mente ampliada* (PAOLUCCI, 2011).

Por este motivo, la cognición para Peirce no puede desembarazarse del cuerpo. Lo corporal no tendría un régimen de significación propio sino que respondería a los mismos principios de generación de cualquier proceso semiótico y, además, estaría involucrado en todo proceso cognitivo de manera constitutiva. No hay un más acá de lo cognitivo, nada se “capta” de manera intuitiva o inmediata, sino que lo que existe es una cognición in-corporada, hecha hábito, *embodied* (CP 2.66).

El movimiento de acercamiento a lo corporal, y con él a lo afectivo y lo no necesariamente consciente, es mucho más radical que en la versión europea y provee de un excelente marco de intelección para pensar la dimensión emotiva en los procesos interpretativos.

Desde este paradigma todo proceso de producción de sentido involucra procesos inferenciales, incluso la percepción corporal, ya sea ésta del cuerpo del otro, o del propio cuerpo con sus sensaciones. El conocimiento del mundo interior, de lo que nos pasa internamente y que denominamos comúnmente emociones, depende de conjeturas y juicios que no son otra cosa de procesos cognitivos edificados sobre inferencias (CP 5.265).

De modo que para comprender el rol del cuerpo en la configuración de las emociones como efectos de sentido no tendríamos que recurrir a herramientas analíticas especiales, sino a los mismos principios que utilizamos para comprender cualquier signo: la inferencia lógica, la formulación de hipótesis, la incorporación de reglas y hábitos, y la inclinación a la fijación de creencias⁵.

En la teoría de la fijación de la creencia de Peirce se encuentra un excelente ejemplo para ilustrar sobre cómo las afecciones que involucran al sujeto en cuerpo y mente son constitutivas de cualquier proceso semiótico.

Según él, cualquier persona es capaz de distinguir la *sensación* de la duda (*sensation*), de aquella que caracteriza a la creencia (CP 5.370). Pero, además, el sentimiento (*feeling*) de creer, dice él, es el que determina e impulsa nuestras acciones, cosa que la duda no puede hacer. La duda es, además, un *estado de inquietud e insatisfacción* del que luchamos por liberarnos y pasar a un estado de creencia (CP 5.372).

Nótese cómo el análisis de un fenómeno tan aparentemente racional como es la relación entre la duda a la creencia, y que está en la base de cualquier forma de conocimiento (incluido el científico), requiere para su correcta comprensión de la apelación a sensaciones, sentimientos y estados de ánimo como son la inquietud y la insatisfacción. La duda es, precisamente, ese *estado afectivo* desagradable que deseamos exorcizar a través de la fijación de una creencia, una creencia que vendrá a restituir un estado emocional de calma y satisfacción.

La cuestión de la afectividad es inherente a cualquier proceso semiótico y así queda evidenciado cuando Peirce distingue la tríada de interpretantes *emotional, energetical & logical* que en la tradición castellana suelen traducirse como interpretantes *afectivo, energético y lógico*, respectivamente⁶.

⁵ Lo cual no implica rechazar la idea de que pueda existir una suerte de captación inconsciente del otro, incluso la del contagio emocional. Lo que se rechaza es la idea de inmediatez con la que la semiótica experiencial concibe esas nociones. La única manera de comprender, desde nuestra mirada, la idea de captación, es a través de la incorporación de hábitos interpretativos que mediatizan la relación entre el signo y el efecto que suscita.

⁶ Debemos recordar que esta tríada es diferente de la compuesta por la de interpretante inmediato, dinámico y final (CP 8.314-315). En esa tríada, el interpretante inmediato es el interpretante posible, el dinámico es el interpretante efectivamente producido (el afectivo, el energético y el lógico de la tríada anterior podrían ser vistos como una subdivisión de éste), y el interpretante lógico que sería el hábito o la regla de generación de los otros dos. Este último sería el equivalente de lo que Pierce definiría, junto con la tríada afectivo-energético-lógico, como el *interpretante lógico final* (CP 5.491) para distinguirlo del interpretante lógico como simple creencia. Tanto la *creencia* (IL) como la regla (ILF) son terceridades, pero en distintos niveles. La primera corresponde a lo *actualiter* mientras la segunda al orden de lo *habitualiter* (CP 8.18).

El *interpretante afectivo* es una primeridad⁷ y, como tal, sólo puede ser una mera sensación. Es el primer efecto de un signo, sea este del tipo que sea. Una sensación que nos indica, en primer lugar, que eso que está ante nosotros debe ser algún punto significativo (CP 5.475). Es una *afectación*, y de allí que la traducción castellana como interpretante afectivo sea tan adecuada. Este estado de afectación todavía indefinido es insostenible para el hombre, es un estado de duda (siento algo, pero no sé qué es), de modo que genera el *interpretante energético*. Este es una segundidad, es del orden de la reacción, de la resistencia, de la mediación entre el primero y el tercero. Constituye un esfuerzo físico y mental por someter y dominar esas sensaciones que nos llevan a ese estado de inestabilidad e insatisfacción. El interpretante energético constituye el puente entre la duda y la creencia, el efecto de la primera y la causa de la segunda. Y esta creencia es lo que Peirce denomina, en esta tríada de interpretantes, el *interpretante lógico*. Párrafos más adelante en *a survey of pragmatism*, describirá lo que entiende por *interpretante lógico final*, en tanto *hábito* sobre el que debería descansar la producción de la tríada completa (CP 5.475-476, 5.491)⁸.

De modo que pensar un proceso semiótico elemental como puede ser el reconocimiento de cualquier signo, involucra siempre estados afectivos.

Ahora bien, entre este estado de afectación como viene descrito por Peirce, y una emoción como puede ser el miedo, el deseo, o la angustia, los celos, etc., hay un salto fenoménico en comparación con las sensaciones o afectaciones. Cuando hablamos de emociones, estamos hablando ya no de primeridades sino de terceridades: todas estas emociones predicen sobre algo o alguien. Sentimos miedo de algo, deseamos algo o a alguien, estamos pensando en algo cuando nos emocionamos. Se trata por eso de un universal, una terceridad (CP 5.292). Dependen, además, de juicios y de signos previos.

El descubrimiento de las neuronas espejo por sí solo no permite comprender fenómenos tan socialmente determinados como es la empatía de clase, por ejemplo. Para comprenderlo necesitamos tener en cuenta las creencias en las que se sustentan esos procesos identificatorios que hacen posible formas tan particulares de empatía.

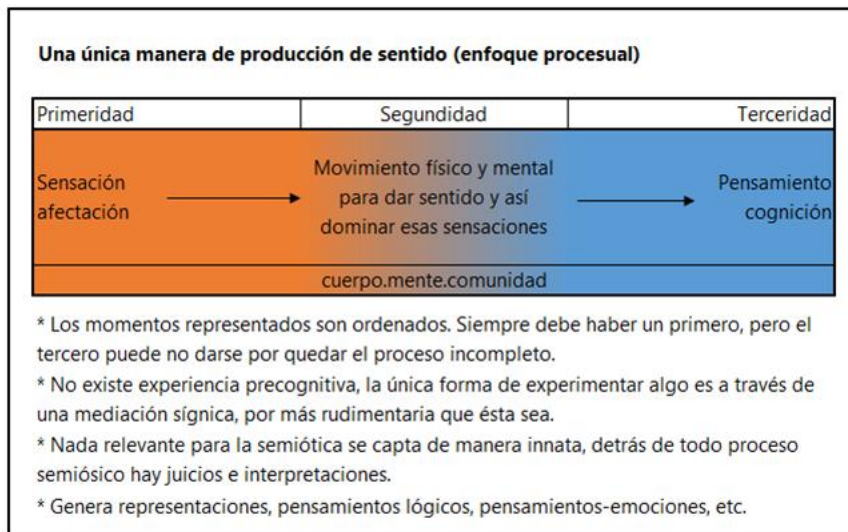
Por último, las emociones son terceridades porque son recurrentes. Puedo sentir miedo hoy, y también mañana, y muchas veces más a lo largo de mi vida porque hay en ella generalidad. Y cada vez que siento miedo, tengo la impresión de que estoy ante una recurrencia de la misma emoción, incluso cuando predique sobre objetos distintos. Si podemos agrupar distintos eventos singulares como *Tokens*, es porque hay un *Type* (CP 4.537) involucrado en el reconocimiento de esas emociones.

Las emociones, por eso mismo, son interpretantes lógicos, y como tales están sujetos a procesos inferenciales y a las regulaciones que la comunidad de intérpretes establece, mediadas por el interpretante lógico final (el hábito, la Ley de generación).

⁷ Sobre las categorías fenomenológicas de primeridad, segundidad y terceridad puede consultarse directamente la obra de Peirce (CP 1.300-1.353).

⁸ De aquí en adelante conservaremos esas denominaciones para evitar confusiones, reservando la noción de *interpretante lógico* para la creencia, la idea o la emoción como *Type*; y *lógico final* para la Ley o el hábito.

Figura 2 – Relación Cognición/Cuerpo en el paradigma pragmatista



3.3 ESOS SIGNOS TAN AFECTIVOS QUE LLAMAMOS EMOCIONES

Hasta aquí las emociones no parecen diferenciarse en nada de cualquier otro signo. Sin embargo creo que sería pertinente revisar mejor el rol que esas afecciones primeras tienen en la configuración de las emociones para poder ver lo que las distingue de otros tipos de signos.

En primer lugar, el propio Peirce reconoce que las sensaciones son, muchas veces, *el único efecto significativo adecuado* que alcanzan algunos signos. Como ejemplo cita el caso de la música ¿No es cierto acaso que muchas veces una música es capaz de provocar en nosotros sensaciones que, sin embargo, nos cuesta mucho definir con alguna de nuestras emociones conocidas? (CP 5.475) y ¿cuántas veces ocurre que las etiquetas emocionales de las que disponemos nos resultan insuficientes o incluso inadecuadas para exorcizar las sensaciones que nos apresan, para traducir esas afecciones a un interpretante lógico, y quedarnos completamente satisfechos?

Decir que el interpretante energético impulsa la búsqueda de un interpretante lógico no quiere decir que, necesariamente, lo consiga ni, mucho menos, que la traducción nos vaya a satisfacer por completo (CP 5.482).

Pero podemos ir más allá de la propuesta de Peirce, y preguntarnos por la especificidad de aquellos signos que podemos llamar *emociones*. ¿Cuál sería la razón por la cual consideramos que el miedo, la alegría o la frustración serían emociones y no, por ejemplo, el gato que duerme dentro de una caja o el cuadro colgado en la pared? Dicho en otros términos, si la emoción es una idea, un Type que hace del miedo y de la alegría sus tokens, ¿qué observamos que hace que el gato no se convierta para nosotros en Token de ese Type llamado “emoción”?

Creo, y aquí comienzo a recorrer un camino no trazado por Peirce (aunque pienso que bien podría haberlo hecho), que lo que caracteriza a las emociones es la relación particular que establecen con sus interpretantes afectivos. Porque el hecho de que los

interpretantes afectivos sean inherentes a todo proceso semiótico no inhibe de pensar que su incidencia podría ser cualitativamente diferente en distintos tipos de signos⁹.

Pero para argumentar esto propongo volver al ejemplo del gato dentro de la caja. Supongamos un hipotético primer proceso semiótico: salgo de mi casa y veo una caja abierta en la puerta, me asomo a ella y veo algo negro y peludo dentro, algo que juzgo rápidamente que no forma parte de la caja, de modo que esa negritud desconocida me *afecta*, llama mi atención, me obliga a la búsqueda de un interpretante lógico, de una idea. Formulo una hipótesis sobre lo que percibo (el color, la forma, la textura, etc.), y arribo a la conclusión de que es un gato, todavía más, que es mi gato. Ahora la siguiente duda que surge como consecuencia es qué hace mi gato, inmóvil, dentro de una caja en la puerta de mi casa¹⁰. Segundo proceso semiótico: formulo la hipótesis de que tal vez le ha ocurrido algo espantoso, y que puede que esté muerto. Automáticamente me inundan sensaciones intensas que podría asociar sin mucho esfuerzo al miedo y a la angustia.

¿Podemos decir que el tipo de afecciones, de sensaciones, que motivan el reconocimiento de ese objeto como mi gato (primer proceso) y las que derivan en el reconocimiento del *miedo* que estoy sintiendo (segundo proceso), son equiparables?

Lo que pretendo plantear, a modo de hipótesis, es que si bien los interpretantes afectivos son inherentes a cualquier proceso semiótico, en algunos de estos (y sería el caso de las emociones), el tipo e intensidad de esas afecciones iniciales adquiriría una importancia capital. O ¿cómo podríamos explicar si no el efecto de sentido que provocan fenómenos como la sensualidad, el miedo, la alegría, o la ira, si prescindieramos del modo como esas sensaciones se apoderan de nuestra mente y de nuestro cuerpo, nos afectan y nos perturban intensamente? Ser capaces de perturbarnos de esa manera es, precisamente, lo que distingue una emoción de cualquier otro tipo de signo. Pero analicemos esto un poco más detenidamente.

Similares sensaciones pueden derivar en distintos interpretantes lógicos, pueden significar distintas emociones, merced a la información de la que dispongamos para formular nuestras hipótesis sobre ellas. En 1927 Cannon (en LE BRETON, 2009, p. 114) mostró que las respuestas fisiológicas de emociones distintas eran muy similares. La alegría y la ira comparten manifestaciones como la aceleración del ritmo cardíaco y la dilatación de las pupilas. Años más tarde otros científicos experimentaron con distintos grupos de sujetos inyectados con epinefrina y sometidos a diferentes estímulos, y arribaron a idénticas conclusiones (SAVAN, 1991, p. 147). La diferencia entre la ira y la alegría depende menos del reconocimiento de un tipo de sensaciones, que de la hipótesis que generamos sobre la relación de éstas con el objeto o situación que las provoca.

Por ejemplo, si se me acelera el pulso puedo pensar que es porque estoy eufórica o incluso enojada, pero si me han aumentado recientemente la dosis de levotiroxina sódica puedo en cambio atribuirlo a un desbalance hormonal y sacar a esas sensaciones del

⁹ Y creo que Peirce podría haber andado este camino porque sostiene que, en algunos casos, las sensaciones que forman parte del interpretante afectivo pueden ir *más allá* de (o ser más que) la mera impresión que causa el reconocimiento del signo (CP 5.475).

¹⁰ Aquí, una vez más, volvemos a la ley del sinequismo. La semiosis es infinita, porque está siempre en continuidad con nuevos signos.

dominio de lo emocional. Las sensaciones pueden ser similares y, no obstante, provocar efectos muy diferentes. Con esto quiero decir que nadie duda de que en el fenómeno emocional existan alteraciones químicas que explican esas sensaciones a nivel fisiológico. Lo que planteamos es que, como fenómeno semiótico, esas sensaciones son siempre efecto y causa de juicios cognitivos previos y posteriores respectivamente, y que eso es determinante a la hora de asociarlas a una emoción específica.

Sin embargo, y aunque parezca en principio contradictorio, creo que podemos estar de acuerdo en que esas sensaciones que podemos asociar a la *ira* o a la *felicidad*, difícilmente podríamos asociarlas a la *desazón* por depender, a nivel fisiológico, de fenómenos químicos demasiado distintos. Podemos pensar que tal vez existan, por ejemplo, sensaciones disfóricas y sensaciones eufóricas, usando la distinción tímica de la semiótica generativa (GREIMAS Y FONTANILLE, 1994). Los aumentos o disminuciones de serotonina o epinefrina causan sensaciones muy diferentes, que hemos aprendido a asociar a unas emociones antes que a otras. La tristeza es una emoción disfórica, mientras la ira es eufórica.

En ese sentido los fenómenos de propiocepción no se diferencian de los fenómenos perceptivos en general. La distinción del color verde en relación al color naranja depende, entre otras cosas, de la calidez de los rayos que reflejan los objetos y que llegan a nuestros ojos, aunque la asociación de esa sensación captada por nuestros órganos perceptivos deba ser interpretada por el cerebro para adquirir el *sentido* de “verditud”. En el campo de la propiocepción, las sensaciones que hemos asociado a la angustia y a la alegría respectivamente tendrían, para seguir con la analogía cromática, distinta temperatura.

Pero, todavía más importante, la intensidad en que se manifiestan esas sensaciones pueden ser también motivo de distinción emocional. ¿Cómo podríamos distinguir el miedo del terror y del pánico, la alegría de la felicidad, o el disgusto de la rabia y de la cólera sin apelar, precisamente, a la intensidad de esas sensaciones que percibimos? Y no sólo la intensidad de las sensaciones sería importante, sino también su permanencia y estabilidad en el tiempo. ¿O no es eso, precisamente, lo que distingue el susto del miedo?

Esto, que era absolutamente evidente para la semiótica de las pasiones es un elemento que, creo, debería recuperarse y reflexionarse desde la mirada pragmática. Para hacerlo he propuesto aquí utilizar la clasificación de interpretantes *afectivos*, *energéticos* y *lógicos*, y problematizar el rol de los primeros en este tipo particular de signos que comúnmente llamamos emociones. El papel que esas afecciones cumplen para las emociones está, a mi entender, lejos de limitarse a la sola generación de la duda.

4 DERIVACIONES DEL CAMBIO DE MIRADA

4.1 OTROS PROBLEMAS, NUEVOS DILEMAS

El análisis de la relación de pasaje entre los interpretantes afectivos y lógicos puede, además, darnos interesantes herramientas analíticas a la hora de encarar estudios particulares sobre la producción de emociones como efectos de sentido.

En una investigación sobre cuáles eran los signos de la *sensualidad* en el tango argentino, desde la perspectiva de quienes lo bailan (MONTES, 2014), pudimos observar que había una asociación constante entre la calificación de “sensual” en algunas situaciones durante el baile, y un alto nivel de incomunicabilidad de esa experiencia de sensualidad. Cuanto más sensual era calificada por los entrevistados, más difícil les resultaba explicar las sensaciones que lo motivaban¹¹. Las sensaciones son difíciles de comunicar porque hacerlo implica darles un interpretante lógico que, aunque sea equivalente en algún sentido, nunca es idéntico a ellas. Algo siempre se pierde en esa traducción entre interpretantes, algo no puede ser completamente capturado y transmitido por la idea, la representación o la creencia. La materialidad de las sensaciones y la de las ideas determina un margen de intraductibilidad insuperable. Pero lo realmente interesante, era que ese algo, ese resto que quedaba, no era simplemente un sobrante insignificante en relación a la definición emocional. Porque cuanto más grande era ese resto, cuanto más intraducible la experiencia sensitiva, ellos la juzgaban como más auténticamente “sensual”. La sensualidad debía contener, a juicio de los usuarios de esos signos, sensaciones indecibles para ser juzgada como *verdadera* sensualidad. Y más lo era cuanto más inquietantes, indomables e incontenibles se presentaban esas sensaciones.

Lo más interesante de esto, a los fines de esta reflexión, es que si en cualquier cognición el interpretante lógico busca traer tranquilidad y calma tras la perturbación que ejerce el interpretante afectivo, pareciera que en el caso de algunas emociones el interpretante lógico (la idea, la creencia), no consigue calmar satisfactoriamente al sujeto. Y es precisamente eso lo que hace que esa emoción sea juzgada como más intensa e, incluso, como más auténtica. Es el caso, también, de la ansiedad, o del miedo. Saber que el temblor en mis manos, el calor en mi rostro, la aceleración de mis pulsaciones se debe a que estoy experimentando ansiedad no siempre alcanza para apaciguar la perturbación. La incertidumbre sobre el devenir futuro de la situación, que es la que provoca mi ansiedad, no desaparece porque yo sepa que estoy ansioso o temeroso, ni mis palpitations, ni mis temblores. Aunque es cierto que, generalmente, esta sensación de pérdida de control sobre el propio cuerpo se reduce en parte al identificarla como producto de la “ansiedad” como emoción conocida.

Algunas emociones parecieran depender en gran medida del grado de *ingobernabilidad* de esas afecciones. Es el caso del miedo y de la ansiedad, pero también del deseo. ¿Podríamos decir que es realmente *deseo* lo que sentimos si, al asociar esas sensaciones que estamos experimentando a la idea de deseo, esas sensaciones cedieran por completo? En nuestras sociedades contemporáneas juzgamos el deseo sexual más auténtico, más puramente “deseo”, cuanto más l sacuden sus sensaciones, cuanto más se apoderan del cuerpo y de la mente, cuanto menos podemos controlar sus efectos sobre nosotros mismos.

Las emociones más apasionadas existen allí donde el interpretante lógico es incapaz de traer calma, de exorcizar por completo al interpretante afectivo.

¹¹ Especialmente lo que diferenciaba lo sensual de lo erótico, y sobre los signos que habían generado esa sensualidad.

Desde esta perspectiva, además, salta a la vista que algunas emociones, como las experimentamos en nuestras sociedades contemporáneas, parecen responder a una interesante paradoja (y el deseo sería un caso ejemplar): mientras una parte de nuestro ser se esfuerza por someter las sensaciones que provoca, darles sentido, asociarlas a esa emoción conocida para no quedar en la turbación de la duda, de sentir temblores y palpitaciones sin sentido; otra parte encuentra en esa pérdida de control parcial una fuente de placer.

Esto nos lleva a plantear otra cuestión también de capital importancia para una semiótica de las emociones como efectos de sentido. Tiene que ver con la existencia de una serie de signos y discursos que se caracterizarían, entre otras cosas, porque su capacidad de generar emociones como efectos de sentido es o bien el fundamento, o bien parte importante del fundamento (ground) de esos signos. Estoy pensando, por ejemplo, en distintos productos de las artes en general: ciertos tipos de representaciones pictóricas, literarias, muchas músicas, danzas, y performances de todo tipo.

Con esto no quiero decir que el único efecto de sentido previsto para estos signos sea el emocional, ni que todos los signos diferentes que pueden componer esos dominios estén de igual modo orientados a generar emociones. Sin embargo, se me ocurren muchos ejemplos donde, como decía Peirce a propósito de la música, pareciera que esos efectos afectivos fueran el efecto más adecuado que produce el signo. En esto, una vez más, estoy tratando de llevar la reflexión mucho más allá de la intención inicial de Peirce.

Una semiótica de la música podría beneficiarse del desarrollo de la reflexión teórica sobre las emociones vistas como efectos de sentido, pero también la de la literatura, la de la danza, la de la pintura, etc. ¿No es acaso la capacidad de esos signos de movilizarlos emocionalmente uno de los rasgos con los que se suele juzgar su calidad artística?

Este fundamento fuertemente emocional de esos campos de producción de sentido quedó en principio vedado para la semiótica de las pasiones, precisamente porque ésta carecía de las herramientas analíticas que hemos recuperado aquí desde otra tradición. Paolo Fabbri, situado desde su tradición greimasiana, sostenía a propósito de las pasiones, que debían ser comprendidas como el anverso ignorado de la acción. Dentro de la lógica de la manipulación que según el semiólogo estaría operando en los procesos semióticos (de sucesión acción-pasión-acción), lo pasional era ante todo un efecto táctico. Esto quiere decir que equivalía a la generación de un cambio de estado, un hacer-ser, como medio para provocar una acción, un hacer-hacer. O, traducéndolo a los términos en los que nosotros venimos hablando aquí, que los signos serían usados para provocar en otras personas unos estados emocionales que los empujen a actuar de determinada manera. Una hipótesis interesante que retoma Landowski para preguntarse por la dimensión pasional del discurso político¹². Un estudio tal de la dimensión emocional también es posible desde la perspectiva que aquí estamos tratando de delinear. Sin embargo, existen también otros fenómenos que no podrían ser correctamente explicados desde esa mirada manipulatoria que hace de la acción el objetivo y de lo emocional sólo un medio.

La semiótica pasional así concebida ignora que el efecto emocional puede ser un fin en sí mismo antes que un medio. Todavía más, que las personas podrían (y de hecho

¹² Preocupación que, además, viene desde la Retórica Aristotélica.

lo hacen), usar los signos a su disposición, apropiándose los, e incluso actuar sobre el mundo semiótico creando signos nuevos, con el sólo objeto de que éstos produzcan efectos emocionales específicos sobre otros o, incluso, sobre ellos mismos, como fin en sí mismo.

4.2 SENTIMIENTOS Y EMOCIONES COMO CATEGORÍAS ANALÍTICAS

Quisiera referirme, por otra parte, a una distinción analítica que considero muy productiva, entre *emociones* y *sentimientos*, especialmente con miras a desarrollar trabajos empíricos sobre el tema.

La semiótica de las pasiones colocaba bajo la etiqueta de “pasiones” fenómenos de lo más variados: la avaricia, la avidez, la tacañería, los celos, la envidia (GREIMAS Y FONTANILLE, 1994), el enojo, la ira, el rencor, la rabia, la cólera, la nostalgia (GREIMAS, 1983, 1991), la vergüenza (MARSCIANI, 1991), el asombro (THÜRLEMANN, 1991) la curiosidad, la venganza, el rencor, la timidez, la esperanza, la frustración, el deseo, el amor, el afecto, el enamoramiento (FABBRI, 1995, 2000) y, básicamente, cualquier cosa que comprometiese algún “estado de ánimo”¹³.

Ahora bien, estas emociones entablan distintas relaciones entre sí y a varios niveles. En relación a la *curiosidad* y a la *esperanza*, por ejemplo, ¿no es cierto acaso que la curiosidad debe albergar cierta esperanza de conocer para ser tal? Pero no podemos decir lo contrario, que la esperanza contenga curiosidad. Y qué decir de la ira. ¿No podemos pensar acaso a la *impotencia* y a la *frustración* como componentes frecuentes de la ira? “Yo no te entiendo”, recuerda Peirce, es la frase típica de alguien que está discutiendo enojado (CP 5.292), lo que demuestra la frecuencia con que la impotencia y la frustración aparecen como trasfondo emocional de la ira. Sin embargo la impotencia no implica necesariamente a la ira puesto que existen formas de experimentar impotencia que tienen como efecto un estado de ánimo disfórico como es el caso de la *depresión*. Las emociones tienen su organización particular, y un objetivo de una sociosemiótica de las emociones debe ser dar cuenta, precisamente, de estas organizaciones específicas.

En esa empresa Savan (1991, p. 152), siguiendo la tríada peirceana, distingue los *sentimientos naturales*, los *sentimientos morales* y los *sentimientos lógicos*.

Los primeros serían equivalentes a todas esas sensaciones cuya aparición no depende de aprendizajes sino que vienen, de alguna manera, inscritas biológicamente. Es el placer que sentimos al comer cuando tenemos hambre, la satisfacción que nos provoca el disponernos a descansar luego de una jornada agotadora. Podemos pensar también, por ejemplo, en la sensación de bienestar o confort que experimentamos cuando, en un entorno con bajas temperaturas, sentimos el calor que procede del contacto con otro cuerpo. Es natural que nos sintamos reconfortados, nos pasa a todos los seres humanos, incluso los todavía no socializados como es el caso de los infantes, y también lo vemos

¹³ Los colocaba dentro del mismo campo de estudio, lo cual no impidió que los semiólogos dieran cuenta de las diferencias y relaciones entre ellas, ipso facto, en sus muy meticulosos trabajos de análisis textual. Lo que sostengo aquí es que las distinciones que voy a plantear enseguida no se plasmaron teóricamente en esa corriente, como herramientas analíticas específicas.

en nuestras mascotas. Ahora bien, estas sensaciones no pueden ser consideradas verdaderos fenómenos semióticos puesto que no media allí producción de interpretantes (se trata de una mera reacción) ni hábito socialmente adquirido. Y su relevancia como fenómeno afectivo es poca cuando analizamos ejemplos menos artificiales, casos en los que los sujetos involucrados no son neonatos sino personas ya socializadas.

Supongamos la misma situación sólo que ahora, el único ser vivo del que disponemos para acercarnos es alguien que juzgamos repulsivo. Es muy probable que, hasta que no estemos al borde de la hipotermia, encontremos demasiado desagradable entrar en contacto corporal estrecho con esa persona. Y, aun cuando eso ocurriera, es muy posible que lo que sintamos sea una mezcla de sentimientos contrapuestos, entre el confort y la repulsión, incluso hasta vergüenza o culpa por eso. Esos sentimientos encontrados son de dos tipos diferentes, las sensaciones naturales de las que hablábamos más arriba (el confort), y unos sentimientos morales (el desprecio, la vergüenza).

Estos sentimientos morales, como los describe Savan, son equivalentes a lo que hemos venido denominando *emociones*, y que por razones de claridad expositiva conservarán ese nombre¹⁴. Son emociones el odio, la tristeza, el cariño, etc. El deseo sexual, por ejemplo, es una emoción, a diferencia de la excitación sexual. Esta última es un reflejo que puede ser idéntico entre hombres y animales. Pero el deseo, en cambio, es de otra índole y, aunque pueda incluir sensaciones como la excitación, no es su equivalente. Es algo propiamente humano porque depende de normas morales, de aprendizajes, de la incorporación de lo social para poder juzgar algo como erótico, deseable, etc. Prueba de eso es la amplia variabilidad de lo que las personas consideramos erótico en distintas sociedades, tiempos e, incluso, en distintas clases, tribus y subgrupos sociales. Se sobrentiende que las emociones como las hemos definiendo anteriormente, en esta nueva tríada, son de segundo orden.

Por último, Savan distingue los *sentimientos lógicos* como terceridad. Los sentimientos lógicos son, propiamente, *sentimientos* como comúnmente los entendemos en la literatura de habla hispana (y a partir de aquí así los llamaremos).

A diferencia de las emociones, los sentimientos no son efectos concretos atados a la presencia (física o simbólica) del signo que los provoca, sino que se extienden en el tiempo de manera más homogénea conjugando en su interior distintas emociones organizadas según las normas sociales de la época. Esos sentimientos describen un tipo específico de relación afectiva que un determinado sujeto entabla con algo o alguien. Una distinción similar realiza David Le Breton desde la sociología de las emociones (2009, p. 105):

La emoción llena el horizonte, es breve y explícita en términos gestuales, mímicos, posturales e incluso de modificaciones fisiológicas. El sentimiento instala la emoción en el tiempo, la diluye en una sucesión de momentos que están vinculados con él, implica una variación de intensidad, pero en una misma línea significante.

¹⁴ La literatura anglosajona es en ese sentido muy confusa por el uso a veces intercambiable que se hace de términos como *feeling*, *sentiment* y *emotion*. Precisamente lo que aquí llamamos sensaciones aparecen en la obra de Peirce a veces bajo la rúbrica de *feeling* (CP 1.304) y otras veces como *emotion* (CP 5.475). He preferido además el término *emoción* porque así es posible también mantener la equivalencia con la literatura sociológica sobre el tema, una fuente de reflexión altamente compatible con la mirada peirceana según la interpretación que de ella hemos propuesto aquí.

Como bien señala el autor, entre emociones y sentimientos hay fronteras lábiles y la distinción es una construcción analítica. Pero esa distinción puede resultar muy productiva en algunos casos para echar luz sobre el modo como lo emocional se organiza en programas narrativos, y sobre la manera como las distintas sociedades definen su propia tonalidad afectiva.

Tomemos por ejemplo el amor. El que ama puede sentir alegría, deseo, cariño, a veces ansiedad, incluso miedo, impotencia y hasta dolor. Todo eso, en su organización particular, puede formar parte del amor como sentimiento. Y eso varía notoriamente de una sociedad a otra. No sólo cambian los objetos que creemos que son queribles, cambia también cómo organizamos esas emociones que componen los distintos sentimientos. De modo que analizar cuáles emociones componen el amor, de manera constitutiva, cuáles de manera circunstancial (y ante qué circunstancias), y cómo se jerarquizan esa emociones, puede ser un buen comienzo para tratar de comprender lo que el amor como sentimiento significa en esa comunidad.

En nuestras sociedades el amor existe en varios tipos o subespecies. El amor fraternal o el amor parental se distinguen del amor romántico porque los primeros no contendrían como emoción constitutiva (al menos en términos normativos) al deseo sexual.

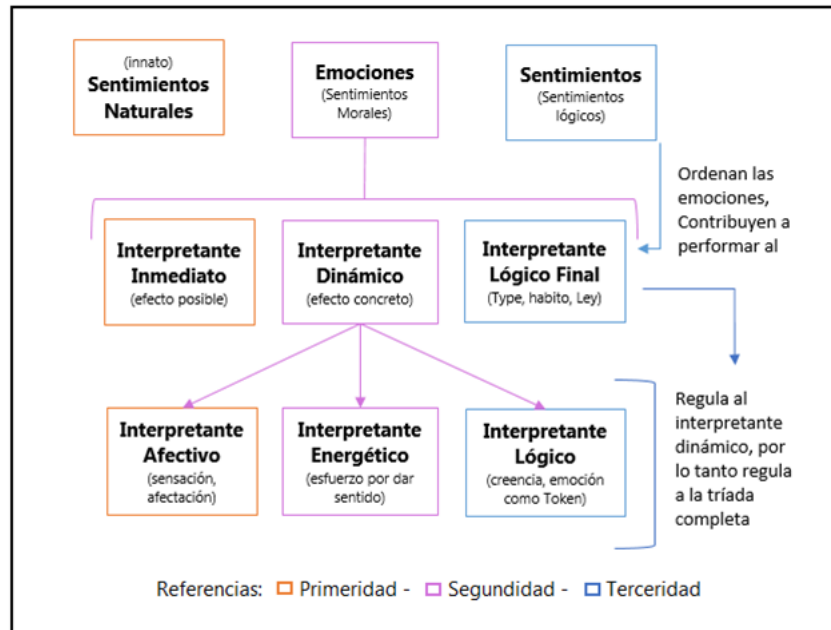
Pero, además, ese amor romántico, ese amor de pareja que conjuga cariño y proyecto familiar, no siempre contuvo al deseo como emoción necesaria. Denis de Rugemont (1959) concluyó en un trabajo ya clásico en la materia, que el amor romántico pasional como lo conocemos hoy, ese amor que conjuga cariño, unión familiar y al mismo tiempo deseo sexual, tiene apenas un par de siglos. Durante la edad media, el amor como sentimiento fue completamente despojado de erotismo, haciendo de lo carnal sinónimo de pecado (HERNANDO, 2004).

Pero los sentimientos son todavía más que un conjunto de emociones. La nostalgia, por ejemplo, es un sentimiento que se caracteriza por una particular combinación entre goce y tristeza. Pero, como bien señala Greimas, la nostalgia es un sentimiento que viene definido porque esa tristeza surge, definitivamente, tras la pérdida de algo o alguien. No surge por algo que nunca se tuvo, sino por algo que se tuvo pero ya no se tiene, de modo que es un sentimiento producto de la mirada sobre el pasado. Del recuerdo de ese pasado deviene el gozo, mientras que la tristeza es producto de la ausencia de eso en el presente. Sin estas características, la nostalgia no sería tal.

De modo que los sentimientos no son sólo simples conglomerados de emociones. Son emociones ordenadas, narradas y orientadas. En tanto terceridades, son instrumentos sociales de incalculable valor para fijar (o intentar fijar) a las emociones.

Esto es así porque los sentimientos narran a las emociones y así prescriben, proscriben, enmarcan, axiologizan, critican y razonan unas articulaciones particulares de emociones, definen a qué objetos pueden aplicarse, a qué sensaciones han de asociarse, los contextos en los que deben o no surgir, el modo como deben aparecer y expresarse, y el valor social que han de tener, quiénes pueden experimentarlos y/o manifestarlos, y cuáles son los usos socialmente aceptados para ellos. Los sentimientos, en tanto terceridades, no pueden existir sin las emociones y, al mismo tiempo, son los instrumentos sociales por excelencia para preformar el interpretante lógico final de las emociones que narran.

Figura 3 – Relación sentimientos/emociones como efectos de sentido



4.3 CULTURAS AFECTIVAS, REGULACIONES Y CORRIMIENTOS DE SENTIDO

Quisiera, por último, hacer algunas observaciones en relación a la relación entre estos sentimientos, el modo como se materializan en la discursividad social, y la regulación social de la producción de emociones.

El estudio de los sentimientos como son definidos por una comunidad dada y en un momento particular, es una clave de acceso importante para el análisis sociosemiótico de las distintas sensibilidades sociales o *culturas afectivas* (LE BRETON, 2009 p. 142-150) y, con ellas, de las regulaciones a las que responde la producción de emociones.

Porque las emociones se aprenden generalmente, al igual que todos los signos ligados a la percepción, por ostensión. “No temas, estoy en la habitación contigua”, le dice un padre a su hijo pequeño cuando va a dejarlo dormir solo en su cuarto y muestra signos de preocupación por eso. Y al hacerlo enseña al niño que eso que está experimentando (interpretante afectivo) se llama temor (interpretante lógico), y que no es una emoción que deba asociar a esa situación. En el curso de su socialización irá acumulando información sobre esa emoción, construyendo y enriqueciendo el *Type* a través del cual producirá cada recurrencia.

Del mismo modo los sentimientos, al ser narrados, descriptos y tematizados, son una fuente de información importantísima para la configuración, refuerzo o modificación de nuestros esquemas emocionales. Como señalamos más arriba, ellos nos hablan no sólo sobre esas emociones y sus objetos, sino que también nos dicen cómo pueden organizarse estas emociones para constituirse en esos estados afectivos más estables.

El estudio de esas culturas afectivas a través del análisis de los sentimientos que esas sociedades producen, censuran, difunden y regulan, abre una puerta acceso privilegiada al estudio de la producción y comunicación de reglas sociales para la producción de emociones.

Sin embargo existen tres riesgos que se deben evitar. El primero consiste en pensar que la única fuente de información con la que construimos y enriquecemos nuestros *types* emocionales proviene de lo dicho, en el sentido restringido del término, como lo expresado a través de la lengua.

Ya hemos hablado del rol del cuerpo en la producción de emociones, no sólo por su intervención en el desarrollo de interpretantes afectivos, sino también porque se erige como signo para ser leído por otros, donde las emociones se cristalizan en gestos, posturas, tonalidades, etc.

Los modos, por ejemplo, como se manifiestan las emociones en una cultura afectiva determinada, se aprenden principalmente a través de la observación del comportamiento de otros y de las reacciones de los demás ante estos comportamientos. Comportamientos y reacciones que pueden, o no, cristalizarse en palabras, y no por ello dejan de ser significantes. Pero no sólo la gestualidad y las formas de comunicar estados emocionales se pueden aprender de manera no verbal. Lo que es signo de una determinada emoción, lo que se vuelve objeto de deseo, lo que es fuente de frustración, sujeto a desprecio, motivo de ira, etc. también puede aprenderse sin necesidad de mediar palabra merced de procesos inferenciales¹⁵.

En segundo lugar, debemos evitar el riesgo de deducir directamente los interpretantes dinámicos (los efectos emocionales concretos) de la descripción de las reglas interpretativas. Existen muchos motivos por los cuales la producción efectiva de emociones puede no ajustarse a lo que las reglas interpretativas de la comunidad definen como lo legítimo. Una de ellas puede ser la introducción del azar, de lo fortuito, que aparece modificando las condiciones en las que se produce el sentido y, todavía más, en las que se construyen los hábitos. La idea de la semiosis infinita se basa precisamente en hecho de que entre signo y signo, entre signo e interpretantes, los hábitos instalan una continuidad, pero no una identidad. Todo signo es, en lo que respecta a sus interpretantes, en algún aspecto impredecible. Lo cual nos conduce a la cuestión de la creatividad y de la abducción. La semiosis como la concibe el pragmatismo no es una semiosis “reproductiva”, sino una semiosis de continuidad (que no es lo mismo, aunque asegure la supervivencia de la comunidad). Si la comunidad conserva una relativa estabilidad, es porque permite el cambio y la creación de signos nuevos.

Por último, hay que evitar el riesgo a aplanar a la comunidad. Las sensibilidades sociales que cohabitan dentro de una misma comunidad pueden estar reguladas por hábitos diferentes, incluso fuertemente contradictorios, y la visibilización de esas diferentes maneras de experimentar lo emocional puede no ser neutral. Ampliando la noción peirceana de comunidad por la idea de *comunidades interperativas* podemos interrogarnos sobre las distintas sensibilidades sociales que pueden convivir (incluso disputarse legitimidad) en una misma sociedad, por ejemplo, entre clases, entre géneros o entre grupos étnicos. Podemos incluso preguntarnos por cómo estas diferentes maneras de vivir la dimensión emocional vienen socialmente jerarquizadas, como unas

¹⁵ Por ejemplo, si conozco que determinada gestualidad está asociada al asco o la repugnancia, y veo a alguien evidenciar esos gestos al probar una comida, aunque no diga nada al respecto, puedo perfectamente inferir que esa comida es repugnante y agregar ese plato a la lista de objetos dignos de repugnancia. Todavía más, puedo inferirlo incluso cuando él sostenga que su sabor es excelente, si creo que su gestualidad es más sincera que sus palabras.

determinadas sensibilidades sociales se vuelven hegemónicas, cuáles sub culturas afectivas se invisibilizan en relación a los discursos dominantes, cómo subsisten a pesar de eso y cómo circulan de manera subterránea.

Y, en ese punto, esta mirada semiodiscursiva está condenada a fundirse con la mirada sociológica. Se requiere una semiótica que tome el prefijo “socio” no sólo por abandonar los límites seguros del texto y tomar como objetos semióticos a las interacciones (como propone Landowski), o a los hechos sociales en su dimensión significativa (VERÓN, 1993). Debe comprometerse todavía más con la mirada sociológica, entendiendo que sólo se puede dar cuenta de la producción de sentido en un momento determinado incluyendo el análisis de las normas sociales que la regulan y condicionan, así como las disputas que la dinamizan. Una parte fundamental de cualquier análisis empírico debe estar orientado a la reconstrucción o, mejor dicho, a la abducción, de los *interpretantes lógicos finales* sin los cuales no habría producción de emociones o sentimientos posibles. Nos exige dar cuenta del modo como esas normas se producen, se comunican, se refuerzan y se controlan y, finalmente, el modo como son burladas, disputadas, cambiadas y transformadas a través de nuevas prácticas discursivas.

REFERENCIAS

CONTRERAS LORENZINI, M. J. Práctica performativa e intercorporeidad. Sobre el contagio de los cuerpos en acción. *Revista Apuntes*. N. 130. Santiago: Editorial Escuela de Teatro Pontificia Universidad Católica de Chile, 2008, p. 148-162.

BOURDIEU, P. *El sentido social del gusto*. Elementos para una sociología de la cultura. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores, 2011.

DE RUGEMONT, D. *El amor y occidente*. Buenos Aires: Ed. Sur, 1959.

FABBRI, P. *El giro semiótico*. Barcelona: Gedisa, 2000.

FABBRI, P.; SBISÀ, M. Appunti per una semiotica delle passioni. *Aut-Aut*, n. 208, p. 101-118, 1985. Disponible en: <http://www.paolofabbri.it/saggi/appunti_semiotica_passioni.html>.

GREIMAS, A. Della nostalgia. Studio di semántica lessicale. En PEZZINI, I. (a cura di): *Semiotica delle passioni*. Saggi di analisi semántica e testuale, Bologna: Esculapio, 1991, p. 19-26.

GREIMAS, A. De la cólera. Estudio de semántica léxica. En *Del sentido II*. Madrid: Gredos, 1983, p. 255-280.

GREIMAS, A.; FONTANILLE, J. *Semiótica de las pasiones*. De los estados de cosas a los estados de ánimo. Puebla: Siglo XXI editores, 1994.

HERNANDO, A. Cuerpo amor y muerte en la lírica antigua y medieval. En DALMASSO M. (comp.): *Discurso social y construcción de identidades: mujer y género*. Córdoba: Ferreyra Editor, 2004, p. 243-250.

LANDOWSKI, E. ¿Habría que rehacer la semiótica? En *Contratexto*, Lima, n. 20, p. 127-155, 2012. Universidad de Lima.

LE BRETON, D. *Las pasiones ordinarias*. Antropología de las emociones. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

MARSCIANI, F. Uno sguardo semiótico sulla vergogna. En Pezzini, I. (a cura di): *Semiotica delle passioni*. Saggi di analisi semántica e testuale. Bologna: Esculapio, 1991, p.35-50.

MONTES, M. de los A. Tango, senses and sensuality, *Ocula* N° 15. Bologna, Associazione culturale Ocula. [Download 18/04/2015]. Disponible en <http://www.ocula.it/files/OCULA-15-PEIRCE-Montes_%5B1,239.671Mb%5D.pdf>, 2014.

PAOLUCCI, C. The “External Mind”: Semiotics, Pragmatism, Extended Mind and Distributed Cognition, en *VS Quaderni di studi semiotici*, Gennaio-dicembre 2011. Kindle Edition, 2011.

MONTES, María de los Angeles. De la semiótica de las pasiones a las emociones como efectos: la dimensión afectiva vista desde una mirada pragmatista. *Linguagem em (Dis)curso* – LemD, Tubarão, SC, v. 16, n. 1, p. 181-201, jan./abr. 2016.

PEIRCE, C. S. *Collected Papers*. C. HARTSHORNE C., WEISS P.; BURKS A.W. (Eds.), Vols. 1-8. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1931-1958.

SAVAN, D. La teoria semiótica dell'emozione secondo Peirce. En PEZZINI, I. (a cura di). *Semiótica delle passioni*. Saggi di analisi semántica e testuale. Bologna: Esculapio, 1991, p. 139-157.

THÜRLEMANN, F. La meraviglia come passione dello sguardo". En PEZZINI, I. (a cura di): *Semiótica delle passioni*. Saggi di analisi semántica e testuale, Bologna: Esculapio, 1991, p 109-124.

VERÓN, E. *La semiosis social*. Barcelona: Gedisa, 1993.

Recebido em: 19/11/15. Aprovado em: 03/02/16.

Title: *From the semiotics of passions to emotions as effects: the affective dimension from a pragmatic perspective*

Author: *María de los Angeles Montes*

Abstract: *In this paper, we intend to revisit the discussion on affectivity as object of semiotics, in order to retrace the path towards a socio-semiotics of emotions of Piercian roots. Thereunto, we address in the role this paradigm assigns to the corporal in cognition, establishing a significant distance from the structuralist tradition. After a brief analysis of the relationships established between emotional and logical interpretant, we intend to outline a hypothesis about emotions as effects of meaning: we argue that what we call emotions would be a particular type of signs characterized by the relevance acquired in them by emotional interpretants. Afterwards, we introduce the reader to the matter of the distinction between emotions and feelings, steering the discussion toward the manner in which the discursive construction of these feelings may affect the production of the rules governing the emotional production in a given community.*

Keywords: *Emotional Interpretant. Feelings. Affective cultures. Passions. Cognition.*

Título: *Da semiótica das paixões às emoções como efeitos: a dimensão afetiva vista de uma perspectiva pragmatista*

Autora: *María de los Angeles Montes*

Resumo: *Nesta comunicação pretend-se retomar a discussão sobre a afetividade como objeto da semiótica para começar a retrair o caminho, partindo de uma sociossemiótica das emoções, de raiz peirciana. Para tanto, abordar-se-á o papel que este paradigma atribui ao corporal na cognição e que marca uma distância importante relativamente à tradição estruturalista. Após uma breve análise das relações que se estabelecem entre interpretantes afetivos e lógicos, pretende-se esboçar uma hipótese sobre as emoções como efeitos de sentido: sustenta-se que o que conhecemos como emoções seria um tipo particular de signos que se caracteriza por uma relevância que adquirem neles os interpretantes afetivos. Introduzir-se-á logo o leitor na distinção entre emoções e sentimentos para dirigir a discussão para o modo como a construção discursiva desses sentimentos pode incidir na produção, controle ou modificação das regras que regulam a produção emocional em uma comunidade dada.*

Palavras-chave: *Interpretantes afetivos. Sentimentos. Culturas afetivas. Paixões. Cognição.*