

VI Jornadas “Peirce en Argentina”
20-21 de agosto del 2015

Hacia una semiótica de la emociones como efectos de sentido

María de los Angeles Montes
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFYH)
de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC)
montes.m.angeles@gmail.com

1. Introducción

En esta comunicación pretendo revisar algunos de los aportes que la teoría de C. S. Peirce puede brindar para un estudio semiótico de las emociones.

En ese sentido, considero que la semiótica peirceana ofrece herramientas analíticas valiosas para pensar las emociones también *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.

En la primera parte de este trabajo introduciré al lector en la distinción que Savan (1991) realiza, a partir de la teoría peirceana, entre las *emociones* como sentimientos morales, y los *sentimientos* propiamente dichos en tanto sentimientos lógicos.

Seguidamente abordaré el rol que la teoría peirceana adjudica a lo corporal en la producción de sentido y que marca una distancia crucial 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 enormes 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 serían un tipo particular de signos que se caracterizan por la relevancia particular que adquiere en ellos el interpretante afectivo. Por último, ofrezco una muy breve especulación sobre las potencialidades que podría ofrecer el estudio de las emociones como efectos de sentido para otras ramas de la semiótica.

2. Sentimientos y emociones como objetos de la semiótica

Situarse desde la mirada peirceana 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, más precisamente, en los efectos emocionales. Porque las emociones pueden ser conceptualizadas, claro está, pero no serían emociones realmente si fueran sólo eso. Las emociones son, ante todo, unos muy particulares efectos de sentido.

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. Estos procesos inferenciales, a su vez, vienen posibilitados por la incorporación de lo social e histórico, de hábitos y creencias desde las que parten esas inferencias tomándolos como premisas (aunque muchas veces éstas sean tácitas) (*CP* 5.284). De modo que, pensar la dimensión emocional desde una mirada peirceana implica, en segundo lugar, renunciar a cualquier innatismo o biologicismo en el abordaje de lo emocional (*CP* 5.291-5.293).

Savan (1991: 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, inscritos biológicamente. Es el placer que sentimos al comer cuando tenemos hambre, la satisfacción que nos provoca el disponernos a descansar luego de una jornada extensa y 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 los seres humanos todos, incluso los todavía no socializados como es el caso de los infantes, y también lo vemos en nuestras mascotas. Todos ellos buscan el contacto físico con otros cuando la temperatura ambiente es baja porque se sienten reconfortados al compartir el calor. 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 casos 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 de que disponemos para acercarnos es alguien que juzgamos repulsivo. Es muy probable que, hasta que no estemos al borde de la hipotermia, encontremos muy desagradable entrar en contacto corporal estrecho con esa persona. Y, aun cuando eso ocurriera, es muy posible que lo que sintamos sea más una mezcla de sentimientos encontrados. Esos sentimientos encontrados de dos tipos diferentes, las sensaciones naturales de las que hablábamos más arriba, y unos sentimiento morales, como pretendo describirlos a continuación.

Savan ilustra con claridad la diferencia entre los primeros y los segundos con el ejemplo de una experiencia culinaria desagradable. Supongamos que vamos a un restaurante y el plato que nos sirven contiene unas veinte veces más de sal de la que debiera. Supongamos que al cocinero se le cayó el salero sobre nuestro plato. La sensación de desagrado y disgusto es por la comida, pero nuestro desprecio lo reservamos para el cocinero. Ese desprecio es un sentimiento moral, y depende de un juicio que se apoya en normas morales.

Estos sentimientos morales, como los describe Savan, son equivalentes a lo que la literatura sociológica suele denominar *emociones* (LE BRETÓN, 2009:105) y que por razones de claridad expositiva conservará de aquí en adelante ese nombre¹. Son emociones el odio, la ira, la tristeza, 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 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, tribus sociales.

Se sobreentiende que las emociones, vistas en esta tríada, son de segundo orden. Esto quiere decir que puede haber sensaciones (sentimientos naturales) sin emociones (sentimientos morales), pero no a la inversa.

Por último, Savan distingue los sentimientos lógicos como terceridad. Los sentimientos lógicos son, propiamente, *sentimientos* como comúnmente los entendemos. A diferencia de las emociones, los sentimientos no son efectos concretos y singulares sino que se extienden en el tiempo de manera más estable conjugando en su interior distintas emociones organizadas según las normas sociales de la época. El estudio de los sentimientos como son definidos por una comunidad dada y en un momento particular, es la clave para el análisis de las distintas sensibilidades sociales o culturas afectivas.

El que ama puede sentir alegría, deseo, cariño, a veces ansiedad, incluso temor y hasta dolor. Todo eso, en su organización particular, forma parte del amor como sentimiento. La nostalgia, por ejemplo, también es un sentimiento lógico que se caracteriza por una particular combinación entre alegría y tristeza.

Los sentimientos, en tanto terceridades, son los instrumentos sociales para fijar emociones. Esto es así porque los sentimientos se narran y, al hacerlo, enmarcan, critican, razonan y controlan nuestras emociones, los contextos en los que surgen, el modo como deben aparecer y expresarse, y el valor social que han de tener. Como terceridades, no pueden existir sin las emociones y, sin embargo, son las que pretenden fijar el sentido de su existencia.

¹ 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 las sensaciones aparecen en la obra de Peirce a veces bajo la rúbrica de *feeling* (CP 1.304) y otras veces como *emotion* (5.475).

3. El lugar del cuerpo en la semiótica peirceana y sus consecuencias para una semiótica de las emociones

Ciertamente, el abordaje de la dimensión emocional obliga a la reconsideración del rol que juega el cuerpo en estos procesos de producción de sentido.

Hablar de emociones, de afectos, y no incluir el cuerpo, resultaba absurdo incluso para una semiótica fuertemente linguocéntrica 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* en el análisis (FABBRI, 1985; 1995), como complemento de lo que sería una función *cognitiva*, entendida esta última bajo la lógica de la elaboración conceptual. El aporte de la fenomenología de tipo husserliana vino a resolver esa falta sin obligar a una revisión de lo que “cognitivo” significaba.

A esta misma tentativa se sumó la semiótica experiencial del Eric Landowski (2012) que, aunque reconociendo la necesidad llevar la semiótica fuera del texto hacia el estudio de la experiencia, tampoco pudo superar esa visión de la cognición pensada en términos no corporales. Todavía más, la incorporación de lo estésico así concebido lo llevó a profundizar todavía más esa separación cuerpo/mente que en la obra de Fabbri era apenas un esbozo, a través de la distinción de lo que él llamó diferentes *regímenes de interacción*. 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”. No hay pasado en esa relación, ni “trabajo de desciframiento” por parte del sujeto para darle sentido a eso que capta.

Pero la teoría peirceana, desembarazada de las premisas de la dualidad cartesiana, permite otra inclusión de lo corporal en la reflexión semiótica (CP 5.284). Desde la perspectiva peirceana, la mente no es un fenómeno psicológico equivalente a la consciencia (CP 7.365), sino que es siempre una mente en cuerpo, una mente regida por la ley del *sinequismo* (CP 7.565-7.578) tanto con el cuerpo que habita como con las otras mentes con las que está en comunidad (CP 7.364, 6.107-6.111). La mente, como Peirce al concibe, no es algo interior, con fronteras claras y delimitadas, rodeada en principio por el cuerpo y luego por la comunidad sino, por el contrario, es 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 desligarse del cuerpo. A diferencia de las aproximaciones estructuralistas, lo corporal no tendría un régimen de significación propio sino que estaría involucrado en todo proceso cognitivo de manera constitutiva. No hay un más acá de lo cognitivo, nada se “capta” de manera intuitiva, sino que lo que existe una cognición in-corporada (*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 estructuralista y

provee de un marco de intelección para pensar la dimensión emotiva de la semiosis, mucho menos limitado que la semiótica de las pasiones.

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 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, de dudoso poder explicativo (como la idea de la “captación”), sino a los mismos principios que utilizamos para comprender cualquier signo: el de la inferencia lógica, la formulación de hipótesis, la incorporación de reglas y hábitos, y la inclinación a la fijación de creencias.

4. La afección y la emoción. Una distinción necesaria

En la teoría de la fijación de la creencia de Peirce se encuentra la clave para comprender cómo las afecciones que involucran al sujeto en cuerpo y mente son constitutivas de cualquier proceso semiótico.

Cualquier persona es capaz, según él, de distinguir la *sensación* de la duda (sensation) de la que caracteriza a la creencia (5.370). 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 algo tan racional como es la relación entre la duda a la creencia, requiere para su correcta explicación, de la apelación a sensaciones y a estados de ánimo como son la inquietud y la insatisfacción. La duda es, precisamente, ese estado afectivo desagradable al 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, respectivamente².

El interpretante afectivo es una primeridad 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 es en algún punto significativo (CP 5.475). Es una *afección*, y de allí que la traducción castellana

² Considérese que esta tríada es diferente de la compuesta por la de interpretante inmediato, dinámico y final (CP 8.313-8.315). 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 Peirce definirá, junto con la tríada afectivo-energético-lógico, el *interpretante lógico final* (CP 5.491) para distinguirlo del interpretante lógico como simple creencia.

como interpretante afectivo sea todavía más adecuada que el nombre original en inglés. 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 inmediata de la segunda. Y esta creencia es lo que Peirce denomina, en esta tríada de interpretantes, el interpretante lógico. Párrafos más adelante describirá lo que entiende por interpretante lógico final como el hábito en el que descansa la producción de la tríada completa (CP 5.475, 5.476, 5.491) De modo que, pensar un proceso semiósico elemental como puede ser el reconocimiento de cualquier signo, involucra siempre estados afectivos (CP 5.284).

Ahora bien, entre este el estado de afectación como viene descrito por Peirce, y una emoción como puede ser el miedo, el deseo, o la angustia, etc., hay un salto fenoménico. Cuando hablamos de emociones, estamos hablando ya no de primeridades sino desde terceridades. Esto se hace innegable por varios motivos.

El primero, porque resulta evidente que todas estas emociones predicen sobre algo o alguien. Sentimos miedo de algo, deseamos algo o a alguien (CP 5.292). Son, entonces generales.

Pero, además esas emociones son producidas conforme a reglas incorporadas. Siento temor cuando llego a mi casa en la noche y hay un extraño esperándome. He aprendido que eso es algo de temer. Claro está, no faltará quien objete que la inclinación a la autopreservación o a sentir temor ante situaciones que pueden ponernos en riesgo son inclinaciones innatas. A ello cabría recordarles que la definición de cuáles situaciones son las potencialmente peligrosas es algo aprendido. Es la diferencia ente esos sentimientos naturales de los que hablábamos en la primera parte de este trabajo y lo sentimientos morales.

El miedo nos enseña cuánto hay de corporal en las emociones. Reconocemos rápidamente el miedo porque al percibir el objeto de nuestro temor nuestras pulsaciones se aceleran y nuestros músculos se tensan preparándose para la huida. Pero esa reacción corporal es producto de haber *juzgado* esa situación en la que nos encontramos como peligrosa y haber avanzado una *hipótesis* sobre porqué se han acelerado nuestras pulsaciones y nos sentimos tan exaltados.

Este es el segundo motivo por el cual las emociones deben ser consideradas como terceridades y no como simples afecciones. Detrás de ellas hay juicios y procesos inferenciales.

Otro tanto ocurre con un fenómeno como la empatía. 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.

Por último, las emociones son recurrentes. Puedo sentir miedo hoy, y también mañana, y muchas veces más a lo largo de la vida. 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 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.

5. Esos signos tan afectivos

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.

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 categoría, 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*?

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 pensar que su incidencia podría ser cualitativamente diferente en distintos tipos de signos³.

Pero para argumentar esto propongo volver al ejemplo del gato dentro de la caja. Supongamos que salgo de mi casa y veo una caja abierta en la puerta, me asomo a ella

³ 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 la mera impresión que causa el reconocimiento del signo (CP 5.475).

y veo algo negro 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, una creencia. 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 casa. Formulo entonces la hipótesis de que tal vez le ha ocurrido algo terrible, y me pregunto si estará vivo. Automáticamente me inundan sensaciones que puedo asociar sin mucho esfuerzo al miedo o a la angustia. ¿Podemos decir que el tipo de afectación que motiva el reconocimiento del gato y el que deriva en el reconocimiento del miedo y la angustia que siento, 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 ellos (y sería el caso de las emociones), el tipo e intensidad de esas afecciones adquiriría una importancia capital.

O ¿cómo definir acaso el efecto de sentido que importa la sensualidad (Montes, 2014), el miedo, la alegría, o al ira, prescindiendo del modo como esas sensaciones se apoderan de nuestra mente y de nuestro cuerpo, nos afectan y nos perturban? Ser capaces de perturbarnos de esa manera es, precisamente, lo que distingue una emoción de cualquier otra cosa.

Las mismas sensaciones pueden derivar en distintos interpretantes lógicos, pueden significar distintas emociones merced a la información de la que dispongamos para formular nuestras hipótesis. Posiblemente la distinción entre la ira y excitación dependa menos del reconocimiento de un tipo de sensaciones asociadas, que de la hipótesis sobre la relación de éstas con el objeto o situación que lo provoca⁴. Sin embargo creo que podemos estar de acuerdo en que esas sensaciones que podemos asociar a la ira o a la excitación, difícilmente podríamos asociarlas a la tristeza. Podemos pensar que tal vez existan sensaciones disfóricas y sensaciones eufóricas. Lo que distingue la angustia de la alegría tiene que ver en gran medida con el tipo de sensaciones involucradas. Pero, todavía más importante, la intensidad en que se manifiestan esas afecciones pueden ser también motivo de distinción emocional. ¿Cómo podríamos distinguir el miedo del terror sin apelar, precisamente, a la intensidad de esas afecciones?

El papel que esas afecciones cumplen para las emociones está lejos de limitarse a la generación de la duda.

⁴ Si se me acelera el pulso puedo pensar que es porque estoy enojada, pero si me han aumentado recientemente la dosis de levotiroxina sódica puedo en cambio atribuirlo a un desbalance hormonal y sacar esas sensaciones del dominio emocional.

6. Otros alcances del estudio semiótico de las emociones

Esto nos lleva a tratar 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 que se caracterizarían, entre otras cosas, porque su capacidad de generar emociones como efectos de sentido es o bien el fundamento, o bien parte del fundamento de esos signos. Estoy pensando, por ejemplo, en distintos productos de las artes en general: ciertos tipos de representaciones pictóricas, 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 emocionales 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.

Todo esto, a mi entender, resulta importante para reflexionar semióticamente no sólo sobre la producción de emociones en tanto efectos de sentido, sino también para incorporar esta dimensión al estudio de esos campos de signos particulares.

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 movilizarnos emocionalmente uno de los rasgos con los que se suele juzgar su calidad como obras de arte?

El fundamento fuertemente emocional de esos campos de producción de sentido, que además se remontan a los inicios de la humanidad misma, quedó vedado para la semiótica estructural de las pasiones, precisamente porque ésta carecía de las herramientas analíticas propuestas por Peirce y que hemos recuperado aquí.

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 implicaba la provocación de un cambio de estado, un hacer-ser, *como medio* para provocar una acción, un hacer-hacer. O, traduciéndolo 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 político.

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

Y la reflexión podría todavía ir más allá, porque no sólo las artes del hombre tienen un vínculo especial con los efectos emocionales que los signos son capaces de provocar. Otros dominios de la semiótica podrían enriquecerse con la incorporación de la dimensión emocional vista desde esta mirada peirceana.

Pienso, finalmente, en el estudio de las emociones que provoca el deporte, por ejemplo, cuando es experimentado desde el lugar del deportista o desde el lugar del espectador. ¿No sería una dimensión importante a tener en cuenta para comprender el sentido del fútbol para el fanático? ¿No será posible buscar en esa capacidad de generar emociones como efecto de sentido parte del fundamento de esas prácticas sociales?

Estos, por nombrar sólo algunos, son los campos de estudio que creo que una semiótica de las emociones, entendidas como efectos de sentido, podría enriquecer. En la actualidad asistimos a una fuerte recuperación, por parte de la sociología, de la reflexión sobre la dimensión emocional de los procesos sociales y políticos. Y la semiótica peirceana, a mi entender, tiene mucho que aportar al respecto.

7. Referencias bibliográficas

FABBRI, P. (1995). *Tácticas de los signos*. Barcelona, Gedisa

FABBRI, P. y SBISÀ, M. (1985): “Appunti per una semiotica delle passioni”, en *Aut-Aut*, n° 208, pp. 101-118.

Disponibile en http://www.paolofabbri.it/saggi/appunti_semiotica_passioni.html

MONTES, M^a de los A. (2014). “Tango, Senses and Sensuality”, *Ocula* n° 15. Bolonia, Associazione culturale Ocula. [Download 18/04/2015].

Disponibile en http://www.ocula.it/files/OCULA-15-PEIRCE_Montes_%5B1,239.671Mb%5D.pdf

LANDOWSKI, E. (2012). “¿Habría que rehacer la semiótica?”, *Contratexto* n° 20, pp. 127-155 (Lima, Universidad de Lima).

LE BRETÓN, D. (2009). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires, Nueva Visión.

PAOLUCCI, C. (2011). “The ‘External Mind’: Semiotics, Pragmatism, Extended Mind and Distributed Cognition”, *Quaderni di studi semiotici*, enero-diciembre 2011. [Kindle version]

PEIRCE, C. S. (1931-1958). *Collected Papers*. HARTSHORNE C., WEISS P. y BURKS A.W. (eds.), Vols. 1-8. Cambridge, MA, Harvard University Press.

SAVAN, D. (1991). “La teoria semiotica dell’emozione secondo Peirce”, en PEZZINI, I. (ed.), *Semiótica delle passioni. Saggi di analisi semántica e testuale*, Bologna, Esculapio, pp. 139-157.