

Memoria y creencia. Entre hábitos y olvido

Chemes, Javier

tabuiro@yahoo.com.ar

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales

Universidad Nacional de Misiones

Es Doctor en Semiótica (CEA – UNC), Magister en Semiótica Discursiva y Profesor y Licenciado en Letras (UNaM). Además, es profesor en las Cátedras de Introducción a la Filosofía e Introducción a la Lingüística, en las carreras de Letras, e Investigador del Laboratorio de Semiótica en la Secretaría de Investigación y Posgrado de la FHyCS.

Cómo citar este artículo: Chemes, J. (2023). Memoria y creencia. Entre hábitos y olvido. *Neatá. Revista digital del Grupo de Estudios Semio-discursivos (GESEM, SGCyT-UNNE)*, 5, pp. 123-133. <https://doi.org/10.30972/nea.527029>

No hemos olvidado todavía totalmente lo que, al menos, recordamos haber olvidado.

Agustín de Hipona
(2004)

Es oportuno recordar la siguiente cita de Lotman (1998) acerca de la memoria; concepción semiótica posicionada en una perspectiva concordante con los postulados pragmatistas, en los cuales memoria y cultura conforman la trama en la que el tejido histórico social despliega las complejas y dinámicas actividades de comunicarse, recordar y establecer saberes comunitarios.

Todo funcionamiento de un sistema comunicativo supone la existencia de una memoria común de la colectividad. Sin memoria común es imposible tener un lenguaje común. Sin embargo, diversos lenguajes suponen diverso carácter de la memoria. Aquí se trata no sólo de la diferencia del volumen sincrónico de la misma, sino también de su profundidad diacrónica. Podemos formular la tesis: cuanto más complejo es un lenguaje, cuanto más ajustado está para la transmisión y producción de información más compleja, tanto mayor profundidad debe poseer su memoria. (p. 110)

La memoria se constituye en una fuente compleja de saberes compartidos que, actualizados en cada intervención comunicativa, requiere arraigarse en lo colectivo, asentando caracteres propios, generando

creencias, propiciando hábitos, configurando costumbres afines para el presente inmediato y la posteridad. La historia, susceptible de ser narrada por la comunidad inscrita en el tiempo, parece dar el marco material para lo que de otra manera se disolvería en el devenir de la semiosis infinita.

En este sentido, ¿cómo entender que todo lo que somos (cuerpo, pensamiento, lenguaje, representación, etc.) *encarna* en el tiempo si éste es inasible? Porque no hay dudas acerca del tiempo, es decir, de su existencia, de su transcurso de acuerdo con las mediciones humanas que, aunque convencionales, lo comprueban.

Consideramos que el tiempo es la memoria que nos admite en la consciencia de sí –en la sucesión, en el aquí y ahora de la (inminente) enunciación.¹ Es la memoria que nos admite en la consciencia como temporalidad, como *duración*. En este devenir damos cuenta de la memoria constituida de tiempo. Y éste no sólo es accesible porque tenemos conciencia de la sucesión en el lenguaje, sino que el acontecer de la temporalidad inscrita en la memoria como sucesión de la experiencia, del día y la noche, del frío y el calor, de la siembra y la cosecha, de los cuerpos creciendo y muriendo, permiten asimilar y acreditar un transcurso y una duración.

De todas maneras, alcanzaría pensar que es historia, relato, es decir, formas que culturalmente se han desarrollado con las civilizaciones y sus sistemas de representación. Fuente imaginativa de consciencia identitaria que, en tanto fundamento “racional”, suma lo siempre inexplicable del mundo sensible que parece desbordar toda categorización para volverse una y otra vez, de manera especulativa y en el mejor de los casos, un rasgo de su transcurrir a lo largo de la experiencia de una vida.

Nuevamente, Lotman (1996) apunta que

La memoria de la cultura no sólo es una, sino también internamente variada. Esto significa que su unidad sólo existe en cierto nivel y supone la presencia de «dialectos de la memoria» parciales que corresponden a la organización interna de las colectividades que constituyen el mundo de la cultura dada. La tendencia a la individualización de la memoria constituye el segundo polo de su estructura dinámica. La presencia de subestructuras culturales con diferente composición y volumen de la memoria conduce a diversos grados de elipticidad de los textos circulantes en las subcolectividades culturales, y al surgimiento de «semánticas locales». (p. 109)

1 Retenemos, además del aporte de Benveniste, la noción bajtiniana de *dialogismo*, enclave de la vivencia consciente anticipada ya en el silencio, en la espera por la toma de la palabra.

Esta memoria, este archivo o bitácora del día a día, de diálogo casi inagotable, sorteará su propia trampa de olvido para constituirse en medio de lo que parece tan natural: *rememorar*. Cuando evocamos, recordamos un momento y no otro y, más precisamente, si recordamos algo suele ser un *fragmento*, un *momento* de una serie de recuerdos. Formas parciales que vienen a dar cuenta de una manera de hablar, de estar, a través de esos fragmentos que buscan integrarse al conjunto mnemónico cultural.²

Así, entendemos dos variables a especular: una plantearía que no es siempre una parte la que contendrá al todo, es decir, no siempre un fragmento nos llevará a retener la serie completa o la totalidad del recuerdo. No siempre recuperamos todo el “archivo”; algo se pierde, transformándose en otros recuerdos. La segunda variable, que actúa a la inversa, es la que se presenta como “totalidad”, en un cúmulo de sensaciones imprecisas y vertiginosas de imágenes en movimiento, como en un brevísimo cine personal.

Con el lenguaje tratamos de dar cuenta de este fenómeno del recuerdo y de las imágenes y los sonidos en la memoria. Esto sucede cada vez que el lenguaje se vuelve consciente de ese pensamiento visual, en la confusa visión de un recuerdo o recuerdo de una visión. Tal es el vínculo entre imaginación y memoria.

Lo que está en juego, de acuerdo con Ricoeur (2008), es la actualización, digamos así, del recuerdo con la imagen, *vía* la imagen, “lo que está en juego es el estatuto del momento de la rememoración tratada como un reconocimiento de impronta (huella, marca, dejada por el acontecimiento o la experiencia del objeto a recordar)” (p. 27).

Un momento, podríamos agregar, que es ya un reconocimiento de la llamada impronta o huella que se materializa discursivamente por haber sido y alcanzar a restituirse como tal: *experiencia*. Pasada, registrada, impresa, y vuelta a actualizar en tanto conocimiento: un *saber*. Este doble “principio activo” del recuerdo como tal, es decir, como *figura de acción*, como materialidad discursiva en tiempo presente, que retoma el pasado para la conformación del presente, es memoria “caracterizada enseguida como *afección (pathos)*, lo cual la distingue precisamente de la rememoración” (p. 33).

2 Bruner (1989) sostiene que “una cultura es tanto un foro, para negociar y renegociar el significado y explicar la acción, como un conjunto de reglas o especificaciones de la acción. Es más, no existe cultura alguna que no mantenga instituciones especializadas o momentos específicos en los que se intensifique esta característica que le hace similar a un foro. La narración de cuentos, el teatro, las formas de ciencia y protociencia, incluso la jurisprudencia, son todas ellas técnicas para potenciar esta función –formas de explorar mundos posibles fuera del contexto de la necesidad inmediata. Este aspecto de la cultura confiere a las personas que participan en ella un papel en su constante elaboración y reelaboración –un papel activo como participantes y no como espectadores amaestrados que desempeñan sus papeles estereotipados de acuerdo con una regla cuando se les presenta la clave apropiada”. (p. 128)

La cuestión se ubica en “la cosa” recordada. Se plantea entonces que si la memoria es del pasado, es el contraste con la espera del porvenir y el presente de la sensación, de la experiencia de los hechos, lo que define esta característica evidente, tan particular de la memoria.

Ricoeur (2008) entiende que se produce así una aporía enunciada con la pregunta: “¿de qué se acuerda uno entonces? ¿De la afección o de la cosa de la que ésta procede? Si es de la afección, no es de una cosa ausente de la que uno se acuerda; si es de la cosa, ¿cómo percibiendo la *impresión* podríamos acordarnos de la cosa ausente que no estamos percibiendo?”. De acuerdo con Aristóteles –la *inscripción*, la *impronta*, *huella* o *fantasma*–, consiste en las dos cosas a la vez: “es ella misma y la representación de otra cosa...”³

Así,

...el simple recuerdo sobreviene a la manera de una afección, mientras que la rememoración consiste en una búsqueda activa [énfasis agregado]. Por otro lado, el simple recuerdo está bajo la influencia del agente de la impronta, mientras que los movimientos y toda la secuencia de cambios (...) tienen su principio en nosotros. (2014, p. 36)

La imagen en tanto recuerdo es la forma anterior, en tanto interioridad, de aquella que con posterioridad aparecerá hecha acontecimiento lingüístico de la comunicación. Así, mientras la imagen es siempre mostración, la palabra busca cómo decirlo. Intenta mostrar lo que la imagen no dice. Decir, contar una imagen. Sensaciones, afectos, pasiones, olores... experiencias en la memoria que no serán dichas.

La percepción que comienza en los ojos, incorporada a la trama semiótica, constituye los hilos que la tejen discreta y silenciosamente. Parte de lo que somos –y de lo que olvidamos– lo incorporamos al tejido cultural y a lo largo de toda una vida de estar en el mundo, de observar el mundo, de participar de su vivencia. De este modo, la experiencia hecha discursividad mezcla, en proporciones siempre variables e indeterminadas, imágenes y sonidos que nos habitan desde la infancia constituyéndose en recuerdos.

3 Augé (1998) recoge del diccionario Littré la acepción de *recuerdo* y aludiendo a las “trampas del pensamiento” que según él justifican el significado de las palabras, escribe: “...lo que olvidamos es ya un acontecimiento tratado, en cierto modo un fragmento de materia [énfasis agregado]; interna, no una exterioridad absoluta, independiente, sino el producto de un primer tratamiento (la *impresión*) [énfasis agregado] del cual el olvido no sea tal vez otra cosa que la continuación natural. No lo olvidamos todo, evidentemente. Pero tampoco lo recordamos todo. Recordar u olvidar es hacer una labor de jardinero, seleccionar, podar. Los recuerdos son como las plantas: hay algunos que deben eliminarse rápidamente para ayudar al resto a desarrollarse, a transformarse, a florecer”. (p. 23)

Se le podría sumar el hecho de que el recuerdo, por ocurrir de manera no deliberada, suele presentarse en fragmentos relacionados entre sí de manera desorganizada. El caos tarda en ordenarse –ya en acción rememorativa– y puede suceder algo extraordinario: que en ocasiones recobremos recuerdos ajenos como propios. Con el paso del tiempo, los recuerdos de otras personas pueden volverse indiferenciables de los propios. Sus características, en términos constitutivos, lo que los trajo al presente –tal o cual acontecimiento recobrado en la historia compartida y tantas veces reiterada– estarían conformadas de *lo mismo*. Una vez conscientes del estado del rescate, del fragmento recuperado, el “archivo” está disponible para nuevas búsquedas. Este proceso es iniciado generalmente a partir de un *signo* en particular, el cual puede ser de diversa índole y puede contener, como ya señalamos, la “totalidad” de lo recobrado al pasado (breve escena en la que los participantes “actúan”, como en una película), o a la inversa, sólo contener restos, vestigios de algo que consideramos un recuerdo en particular, una imagen aislada o parte de un relato. Igualmente, en lo que a las sensaciones se refiere, un olor puede llevarnos a cualquier ámbito de la memoria y tenernos pensando en momentos pasados que de otro modo no recordaríamos. Desde ese instante la rememoración organizada para su relato supone una operación *retórica*.

Restos mnémicos plagados de resonancias icónicas de experiencias pretéritas. Recuerdos que implican cotidianidad y representación actuales, es decir, un tiempo real actualizándose. Entonces, si lo que tenemos *aquí y ahora*, lo que hacemos presencia, tiene algo de ausencia y en su propia materialidad discursiva es recurrente por participar de una memoria en común, son los recuerdos y su contrapartida el olvido los que van configurando el transcurso del tiempo.⁴

En este transcurrir, la *cualidad interpretante*, progresiva y continua estipula los términos de la significación y el sentido. Una selección sistematizada, elaborada con materiales presentes y ausentes actualizándose en el aquí y ahora del discurso. Deriva (in)finita de signo en signo, en la que las relaciones entre un espacio de todavía irresuelta especulación de orden icónico –la primeridad– con uno de absoluta convencionalidad simbólica, presenta pasado y futuro en la concreción del discurso y en su duración actuales.

Enunciado de alguna especie que entra en la virtualidad del espacio vital mnemónico listo para su reelaboración y reenvío a expensas de lo posible de comunicarse. Una instancia de desarrollo que es casi un “pre-sentimiento” convencional, espacio en el cual la *referencia* comienza a pre-figurarse. Espacio de total virtualidad que supone ajustes discursivos actualizándose permanentemente en cada uno de sus gestos/enunciados; finalmente, lugar en donde la sociedad da

4 En sus Confesiones escribe Agustín (2004) acerca del olvido: “...cuando me acuerdo de la memoria misma, es ella la que está presente; pero cuando me acuerdo de un olvido tengo simultáneamente presentes el olvido y la memoria, pues ella es la que me recuerda el olvido que tuve (X, XVI, 286).

cuenta de sí como comunidad. Una retórica de la memoria que nos permite *estar-siendo* y reconocernos también en la ausencia de lo que estamos dispuestos a recordar; ausencia en la que las sensaciones, las percepciones, indican recorridos hacia la realidad de cada día.

En este sentido, en el que la experiencia de lo cotidiano entramada en la memoria da cuenta de innumerables situaciones discursivas, podría indicarse que, movimiento y pensamiento, son para el humano, desde la perspectiva de Peirce (1988), análogos.

Crear para actuar en consecuencia. Creer y generar hábitos de acción. Al creer se fijan ciertas ideas, conjeturales, en el proceso de entendimiento, interpretación y comunicación de la experiencia. La búsqueda de significación impulsa hacia adelante y posibilita confrontar un reconocimiento, una forma de estar en el mundo, en el ejercicio de la memoria cotidiana, como individuos y como sociedad. Las inferencias que se realicen serán actualizadas en cada acción, con cada acontecimiento, revitalizando los aspectos involucrados en su devenir semiótico.

Estar en movimiento implica el traslado desde un punto a otro en el espacio. Este gesto semiótico que también está en la mente es constitutivo del acto de pensar, signos mediante. Pensar, como gesto semiótico, implicaría cierto traslado no sólo en el espacio sino también en el tiempo. Peirce (1988) escribe al respecto:

¿Cómo puede estar presente una idea pasada? No de manera vicaria. Entonces, sólo por percepción directa. En otras palabras, *estar presente tiene que ser ipso facto presente* [énfasis agregado]. Es decir, no puede ser completamente pasada; sólo puede estar yéndose, infinitesimalmente pasada, menos pasada que cualquier fecha pasada asignable. Llegamos así a que *el presente está relacionado con el pasado por una serie de pasos reales infinitesimales* [énfasis agregado]. (p. 254)

Entendemos que recordamos, rememoramos, *hacemos presente*, con/ en este gesto semiótico de orden mnemónico, y lo pensado está todavía *en mente*. *Relacionamos*. Asimismo, se proyecta el porvenir; en algún aspecto, es cierto, pero no menos cierto que una vez dirigidos hacia él se espera encontrar que sea lo más parecido a las expectativas, las que impulsaron la configuración futura, al fin presentes.

En efecto, se proyecta el porvenir desde alguna forma –hasta hipotética– de presente que contiene a individuos históricos y sociales. Hombres y mujeres arraigados culturalmente en una comunidad que da valor y sentido. Signos, que desde aquellas inferencias son sometidos a prueba en cada acción interpretante. Así, *creencia* y *hábito* son las acciones que diariamente en medio del azar y la inestabilidad, sostienen la semiosis. Según Peirce (1988), “nuestras creencias guían nuestros deseos y

conforman nuestras acciones” (p. 181). Esto que parece naturalizado en la “forma de ser y hacer” da cuenta del gesto al que aludíamos. Sentimientos y acciones son instituidos culturalmente como hábitos. Desde temprana edad, con la lengua y los demás hábitos que configuran al niño, la comunidad que lo rodea enseña y provee de un conocimiento sin el cual no podría continuar. Este saber instituido en el principio de la vida, es capital para el futuro como sujetos sociales. A partir de entonces se inicia el largo camino de significación y búsqueda de sentido de la comunidad.

De esta forma, “el sentimiento de creer es un indicativo más o menos seguro de que en nuestra naturaleza se ha establecido un cierto hábito que determinará nuestras acciones” (Peirce, 1988, p. 181). El mundo parece estar hecho a medida y semejanza de las prácticas que hacen de una sociedad lo que es, fijando pautas para las relaciones entre sus integrantes.

Esta particularidad propia del ser humano en términos de lo que cada uno pretende para sí y su entorno inmediato, está instituida por creencias. “La creencia tiene la naturaleza de un hábito” (Peirce, 1988, p. 181). Esta naturaleza humana que condiciona y libera, que impone y genera, encuentra aspectos vitales en cada uno de los acontecimientos que conforman a diario la historia y la cultura.

Lo real, entre lo que está y lo que no, lo que es presente y lo que es recuerdo –*memoria*–, nos relaciona con las formas de la exterioridad. La realidad es algo independiente de cada uno pero no para la comunidad. Como entiende Peirce (1988), “hay cosas reales cuyas características son enteramente independientes de nuestras opiniones sobre las mismas...” (p. 194); será pues la sociedad la que establezca los límites de lo verdadero en concordancia con las creencias y hábitos que la mueven a dialogar en el mundo y acerca de él.⁵

Recordemos que las propiedades de la creencia son tres: “Primero, es algo de lo que nos percatamos; segundo, apacigua la irritación de la duda, y, tercero, involucra el asentamiento de una regla de acción en nuestra naturaleza” o hábito (Peirce, 1988, p. 207). En este contexto, si nos detenemos a pensar en cualquiera de las creencias, al cabo de un momento tendremos que reconocer que es así. Lo que movió a pensar *ya no está presente*, la perturbación de la duda pasó y en su lugar se

5 Como es sabido, Peirce (1988) concibe cuatro métodos para fijar la creencia: el método de la tenacidad, el de la autoridad, el método *a priori* y el método científico –indicado como el más conveniente, “empezando con hechos conocidos para proceder hacia lo desconocido”. Señala asimismo que “un hábito es bueno o no, según produzca conclusiones verdaderas; y una inferencia se considera válida o no, no especialmente por referencia a la verdad o falsedad de sus conclusiones, sino en la medida que el hábito que la determina es tal como para en general producir o no conclusiones verdaderas. El hábito particular de la mente que gobierna esta o aquella inferencia puede formularse en una proposición cuya verdad depende de la validez de las inferencias que el hábito afirma; y a esta fórmula se la llama un *principio directriz* de la inferencia.” (Idem, p. 179)

encuentra lo que se reconoce como regla de acción o hábito, que indica el camino a seguir con renovada decisión. Aunque, es válido decirlo, a la vez que es un punto de llegada –la certeza de creer–, es un nuevo punto de partida, porque todo hábito es acción; de inmediato continuamos en pensamiento porque éste es esencialmente acción. Consideramos que lo más relevante aquí es que “el producto final del pensar es el ejercicio de la volición de la que el pensamiento ya no forma parte”; aunque como estadio de acción mental, la creencia, como efecto sobre la naturaleza, influirá en un futuro pensamiento (Peirce, 1988, p. 207). Así intercambiamos signos de toda especie. En ellos las sensaciones –“completamente presentes en cada instante”– y el pensamiento, como “hilo melódico” que transita el devenir abarcando pasado, presente y futuro, establecen lo sucesivo de las sensaciones en las formas y tipos del intercambio semiótico.

Como vimos, uno de los conceptos vertebrales de la semiosis infinita es el que sostiene que el pensamiento es una acción que consiste en una relación. Relación cuyo enclave se encuentra en la memoria. Es en este juego de relaciones que se produce todo intercambio semiótico y discursivo.

Efectivamente, indica Peirce (1988) que “una relación es un hecho acerca de algunas cosas” y que “todo hecho es una relación” en el sentido de que todos los sucesos del mundo inciden en la experiencia humana, lo cual debe entenderse como “relatividad del conocimiento”. Entonces cabe comprender que “no sólo todo hecho no es en realidad sino una relación, sino que el pensamiento que tenemos del hecho “lo representa implícitamente como tal” (p. 211). Y esto nos parece de una particular potencia: la representación que nos hacemos del fenómeno es una relación que no sólo da cuenta de él como acontecimiento si no que a su vez se constituye como un nuevo fenómeno pero de otra índole: el de su representación. Recordamos ahora su definición de signo que estimula más especulaciones:

Un signo o representamen es algo que está por algo para alguien en algún aspecto o capacidad. Aquel signo que crea lo llamo interpretante del primer signo. *El signo está por algo: su objeto. Está por ese objeto no en todos los aspectos, sino en referencia a una especie de idea, a la que a veces he llamado fundamento (ground) [énfasis agregado] del representamen.* (Peirce, 2003, p. 1)

Que el signo esté en lugar de su objeto, representándolo, se entiende con facilidad, pero que esté en *relación con una especie de idea “fundamental”*,⁶ es un pensamiento más complejo. Sin embargo,

6 De acuerdo con Mc Nabb (2018), aunque este *fundamento* pudiera confundirse con la sustancia kantiana, es conveniente considerarlo como un aspecto en el desarrollo filosófico inicial de las categorías de Peirce, en el año 1868 (“Sobre

entendemos que esta especie de idea es dada por el *ground*, ese conocimiento parte del acervo cultural, provisto por la comunidad. Memoria colectiva vinculante a través de la cual accedemos a los signos de los otros, que nos enseñan, que compartimos, que conocemos, y que pueden expandirse.

La naturaleza general de la inferencia es la producción de proposiciones y responde a la función esencial de la mente. Es así como pensamos. Esta es la acción básica de la mente. Por lo tanto, el significado de las palabras dependería de la tendencia a identificar y unificar cualidades y a establecer asociaciones relativas entre signos presentes y ausentes. La experiencia es clave para discernir acerca del sentido de lo dicho. No basta con las asociaciones en ausencia –nivel metafórico–; es necesario que la experiencia del interlocutor dé cuenta de la contigüidad –nivel metonímico– de lo dicho cuando se emplean, por ejemplo, palabras como *éste*, *aqué*, *eso*, etc. o cuando hay sarcasmo o ironía. El mundo puede estar “dispuesto” de muchas formas, pero el reconocimiento, el sentido depende de la relación que establezcamos entre las partes del todo. Y si este todo es la articulación entre memoria individual y colectiva, se comprende el grado de complejidad de estas relaciones.

Cada estímulo a la acción se deriva de la percepción, las inferencias, las conjeturas y esto indicará cuándo actuar; asimismo, todo propósito de la acción es producir cierto efecto sensible. En este punto, el interés de Peirce (1988) es apuntar que el sentido práctico de la fijación de la creencia “es la raíz de toda distinción real del pensamiento.” Se advierte que la concepción que se tiene acerca del mundo es aquella que puede formar parte de una creencia. La concepción deberá ubicarse en relación con los *efectos* –con repercusiones prácticas–; esto es el todo de la concepción del *objeto*. “Consideremos qué efectos (concebimos) que tiene el objeto de nuestra percepción” (p. 209).

De este modo, recurrir a la memoria, es un acto naturalizado que alcanzamos a objetivar dadas determinadas y concretas circunstancias del orden de la reflexión, de cierto tipo de pensamiento especulativo que nos permite el acceso a su “fuente”. A tales *efectos*, es que su concepción hace posible interpretar cualquier percepción, justamente, en tanto *objeto*, en algún aspecto, de *ese* pensamiento. Esta dinámica en la que es posible inscribir la significación y el sentido, no sería posible sin memoria

Entonces, si el pensamiento es la acción y relación entre hábitos y creencias, consideremos que pensar y recordar son hábitos tan arraigados como cualquier otro, sin los cuales la interpretación del mundo sería inaccesible. De aquí pueden derivarse consecuencias de

una nueva lista de las categorías”). En esta lista las tres categorías entre el ser y la sustancia son la *cualidad*, la *relación* y la *representación*; de ellas deviene el posterior desarrollo propiamente semiótico y la definición de signo conocidos a partir de las nociones de primeridad, segundidad y terceridad, definiciones en el marco de la lógica de las relaciones que ya no tienen en cuenta la sustancia de herencia aristotélica y kantiana. (70 y ss.)

variada especie, por ejemplo, la idea de que un discurso resulta más o menos narrativo o argumentativo, creativo, imaginativo o poético, en relación con los hábitos que *resguarda* —a lo largo del tiempo— y a los requisitos de la esfera de la comunicación en la que se encuentre. Esfera que habrá de vincular, casi imperceptiblemente, sus características, requerimientos, valores, en las que su respectiva actualización devenga una realización posible. (Recordar para creer; sin memoria no hay hábitos).

| Bibliografía

- Aristóteles. (2014). *Metafísica*. Madrid. Gredos.
- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona. Gedisa.
- Bajtín, M. (1998). *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*.
- Bajtín, M. (2000). *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*. México. Taurus.
- Bajtín, M. (2008). *Estética de la creación verbal*. Bs. As. S. XXI.
- Benveniste, E. (1999). *Problemas de Lingüística General I y II*. Siglo XXI, México.
- Bruner, J. (1989). “El lenguaje de la educación” (S/D). Madrid. Alianza.
- Dewey, J. (2008). *El arte de la experiencia*. Barcelona, Paidós.
- Di Gregori, Ma. C. y López F. coord. (2014). *Regreso a la experiencia. Lecturas de Peirce, James, Dewey y Lewis*. Bs.As. Biblos.
- Jay, M. (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Bs. As. Paidós.
- Le Guern, M. (1978). *La metáfora y la metonimia*. Madrid. Cátedra.
- Lotman, I. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid; Cátedra.
- Lotman, I. (1998). *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Madrid. Cátedra.



Revista del grupo de
Estudios SEMIO-DISCURSIVOS

Volumen 5
año 2023

“Semiótica y Memoria”

Ensayo

Mc Nabb, D. (2018). *Hombre, signo, cosmos. La filosofía de Charles S. Peirce*. México. FCE.

Peirce, Ch. (1988). *El hombre, un signo*. Barcelona. Grijalbo.

Peirce, Ch. (2003). “Fundamento, objeto, interpretante”, en Grupo de Estudios Peirceanos, <https://www.unav.es/gep/>

Ricoeur, P. (2008). *La memoria, la historia, el olvido*. Bs. As. FCE.