

**UNIVERSIDAD DE IBAGUÉ
FACULTAD DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE FILOSOFÍA**

**HÁBITO E IMAGINACIÓN: DOS CLAVES PARA UNA
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN LA OBRA DE C.S PEIRCE**

Anderson Mina Vargas

**Tesis de grado dirigida por el
Prof. Raúl Cuadros Contreras**

Ibagué, 2011

Índice

Agradecimientos.....	3
Introducción.....	4
1. El hábito según la relación semiótica – pragmati(ci)smo.....	7
1.1. El carácter de la semiótica peirceana.....	7
1.2. Interpretantes lógicos: el hábito como desembocadura de la semiosis.....	9
1.2.1. La implicación triádica.....	9
1.2.2. Semiosis y hábito.....	10
1.3. La relación con el pragmati(ci)smo.....	12
1.3.1. El estatuto de la creencia y la naturaleza del pragmati(ci)smo...	12
1.3.2. Hábito y pragmati(ci)smo.....	14
2. La importancia de la imaginación.....	22
2.1. Un <i>fundamento</i> semiótico para la facultad imaginativa.....	22
2.2. El papel de la imaginación en la formación de hábitos.....	24
2.3. Imaginación y razonabilidad.....	31
3. Implicaciones del hábito y la imaginación para una reflexión sobre el carácter de lo humano: un esbozo de antropología semiótico-pragmati(ci)sta.....	35
3.1. Los instintos.....	35
3.2. La mente humana.....	39
3.3. La modificación de los hábitos mentales.....	41
3.4. Futuro, apertura y crecimiento.....	41
3.5. La creatividad como clave antropológica del pensamiento peirceano en relación con la formación de hábitos.....	42
3.6. Conclusión: Un yo signo, un mundo signo, un mundo humano.....	44
Bibliografía.....	47

Agradecimientos

Quisiera expresar mi agradecimiento a Raúl Cuadros Contreras, profesor del programa de filosofía de la Universidad de Ibagué, por su labor de acompañamiento y dirección a lo largo de la realización de este trabajo y por su confianza en la pertinencia del mismo. Gracias, también, a Francisco José Rengifo Herrera, por sus enseñanzas, sugerencias y por el entusiasmo que siempre ha mostrado hacia mis intereses intelectuales en la obra de Peirce. Agradecimientos especiales a Eily Mahecha Méndez, por su ayuda incondicional en las cuestiones formales del trabajo, por su confianza y por la disposición mostrada cuando requería de su colaboración para concretar algunos aspectos de esta exposición. Para terminar, no puedo dejar de agradecer a mis padres, que, por encima de todo, no dejan de confiar en mí y en mis capacidades.

Introducción

En la actualidad académica la obra de Charles Sanders Peirce goza de un especial interés. Su formación como lógico, científico y filósofo permitió que este norteamericano realizara grandes contribuciones a la comprensión de diferentes fenómenos y problemas en diversas áreas del saber. Desde la publicación de sus escritos en los *Collected Papers* en la primera mitad del siglo XX, se han multiplicado los estudios sobre sus ideas y las aplicaciones de las mismas a distintos campos del conocimiento, que van desde las matemáticas y la filosofía hasta la estética y la literatura, pasando por la semiótica, la lingüística y la inteligencia artificial. Es muy conocida, por ejemplo, la reivindicación de varias intuiciones peirceanas que se ha venido adelantando por parte, primeramente, de algunos neopragmatismas como Putnam, Quine, y, a su manera, Rorty y, en un segundo lugar, a causa de la reformulación semiótica de la filosofía, por parte de Apel, para la cual se apoyó, de gran manera, en los planteamientos del lógico norteamericano; al igual que la gigantesca lista de trabajos sobre la semiótica del autor que se puede encontrar, o el gran incremento en la aplicación de los modelos abductivos peirceanos en distintas esferas científicas.

Este ensayo¹ se inscribe en una línea de pensamiento que se desprende de la filosofía de Peirce y que, más bien tardíamente, ha empezado a aprovecharse con gran ímpetu. Se trata de la reflexión sobre las implicaciones antropológicas presentes en sus ideas, especialmente semióticas y pragmati(cistas)², y que apunta a ver al hombre como “signo en crecimiento”, y que tiene, quizá, como principales representantes a Jaime Nubiola y Sara Barrena (1990-2011), coordinadores del grupo de estudios peirceanos de la Universidad de Navarra.

Allí se manifiesta una interpretación de la filosofía peirceana que la mira como un intento, adelantado para su época, por explicar de qué maneras el mundo y el hombre pueden crecer - debido esto, con seguridad, a la gran influencia que

¹ La única abreviatura usada en el trabajo es “CP”, correspondiente a los *Collected Papers Of Charles Sanders Peirce*, en su versión electrónica de 1994, que sirvieron como fuente bibliográfica principal, ya que contienen la mayoría de artículos, publicados e inéditos, del autor. El sistema de referencia consta del número del volumen, más la especificación del párrafo; por ejemplo, (CP: 2.148): volumen dos, párrafo 148. Muchos de los pasajes de los CP citados en el transcurso de la monografía requirieron ser traducidos minuciosamente, con el fin de facilitar la comprensión de los mismos, tanto para el lector como para el escritor.

² Es muy famosa la alusión de Peirce (1905) a su modificación del término pragmatismo, que había mantenido hasta finales del siglo XIX, por el de pragmaticismo; un modo, según él, de diferenciarlo del pragmatismo de algunos que, como James, especialmente, habían convertido esta original doctrina lógica en una teoría de la verdad. Para profundizar más sobre este último asunto ver “PRAGMATISMO y cuatro ensayos de “el significado de la verdad”. William James. 1963. Editorial Roble. México. Por otro lado, quizá valga aclarar que el *pragmatismo* hace consistir la “concepción” de un “objeto” en sus repercusiones “prácticas”, mientras que el *pragmaticismo* formula que la “intención intelectual” de un concepto consiste en “el total de todos los modos generales de conducta racional que, condicionados a todas las diferentes circunstancias y deseos posibles, se seguirían de la aceptación del símbolo” (CP: 5. 438, 1994). En la presente exposición se apreciará una mayor presencia e influencia de la segunda definición, más tardía y madura, pero, para evitar la ocurrencia de especificaciones sobre detalles demasiado sutiles, se optó por usar la expresión “pragmati(cismo)”, aún a sabiendas de que esta decisión no elimina las confusiones o imprecisiones de manera absoluta.

las ideas de Darwin tuvieron en los ambientes académicos de Norteamérica en la segunda mitad del siglo XIX. Dentro de esta reflexión se ponen sobre la mesa aspectos del pensamiento de Peirce tales como la imaginación, la formación de hábitos, la razonabilidad, la terceridad, la subjetividad semiótica y, de manera especial, la creatividad. Aspectos todos que, en total coordinación, sirven para dar cuenta de la dimensión progresiva del ser humano, y de su capacidad de ser más y de abrazar, cada vez en mayor medida, distintos ámbitos de la realidad.

De tal modo, a través de la presente monografía se intentará, por una parte, caracterizar las nociones peirceanas de hábito e imaginación, en algunos de sus distintos matices, y, por otra, llevar a cabo una articulación de dichos conceptos para lograr así, esbozar los puntos claves de lo que sería el enfoque antropológico filosófico semiótico-pragmático del pensamiento de C.S. Peirce.

Lo que aquí se pretende es mostrar el papel que juegan los hábitos y la imaginación, según la filosofía peirceana, a la hora de esbozar los rasgos generales y el carácter de una antropología filosófica semiótico-pragmático. Aunque, claro está, de estas implicaciones antropológicas, a su vez se desprenden consecuencias antropológico-cognoscitivas, que implican una descripción del conocimiento en relación con la constitución humana, como algo que depende de la actividad del hombre, de sus intereses vitales, sus condiciones y de su praxis.

El objetivo de este trabajo es, por otro lado, dar cuenta de ciertos temas y líneas de pensamiento que en el presente contexto no han sido explotados ni tenidos en cuenta de modo considerable. El estado de la cuestión sobre el pensamiento de Peirce en Colombia es demasiado pobre y lo que existe es poco difundido. Se tiene noticia de un seminario de la Universidad del Tolima dedicado a la lógica matemática peirceana, dirigido por Arnold Oostra, lo cual es muy importante para promover el estudio de la obra del autor. Tal vez la mayor concentración de estudiosos de Peirce se encuentre en Bogotá, con nombres como Fernando Zalamea, Gabriel Mendez y Moris Polanco, en los ámbitos de las investigaciones literarias, estéticas, semióticas y filosóficas, y Eugenio Andrade, Lucía Velazco y Douglas Niño, en las aplicaciones a las ciencias naturales. No obstante, temas como su antropología filosófica, o su concepción del hábito y la imaginación como claves para entender lo humano y la realidad en crecimiento, no se estudian con profundidad ni se difunden en los ámbitos académicos colombianos y tolimeses.

La decisión de elegir este enfoque de la reflexión peirceana, y no otro, obedece al propósito de enlazar las ideas del autor con una tendencia filosófica muy poderosa en la actualidad, que nace con Kant, Hegel, Marx y Piaget, y que se puede sintetizar con la palabra "construccionismo": la toma de conciencia de que lo humano es el resultado de un proceso realizado por el hombre mismo y de que la realidad no puede entenderse sin tomar en cuenta la actividad teórico-práctica humana. Sin embargo, aquí no se está forzando una interpretación construccionista de la filosofía de Peirce, y el trabajo precisamente lo que pretende es mostrar que se puede rastrear tal enfoque en

el pensamiento del teórico estadounidense partiendo de sus mismas ideas y usando las de los estudiosos actuales como complementos.

Asimismo, las implicaciones antropológicas del tema trabajado no carecen de cierta reflexión humanista; tendencia casi inevitable en filosofía. Entender al hombre como ser capaz de crecimiento implica un grado alto de confianza en sus capacidades y potencialidades, tanto en lo referente al gobierno de sí mismo, como a la transformación de la realidad que lo envuelve.

La limitación principal de esta monografía, al igual que la de todo estudio sobre el pensamiento de Peirce que no pretenda ser monumental, consiste en la incapacidad de dar cuenta total de los muchos matices que un mismo tema puede adquirir en los distintos momentos de la obra del autor³. Razón por la cual se han destinado algunos pies de página para introducir puntos de vista expresados en distintos pasajes de sus escritos, y que ayudan a enriquecer la exposición general. De todos modos, debe quedar claro que, aun así, no fue posible abarcar la totalidad minuciosa del tratamiento que Peirce hace de dichos aspectos ni, mucho menos, establecer todas las relaciones deseadas con otras corrientes filosóficas y otros pensadores, lo cual, sin embargo, no quita coherencia ni profundidad a la exposición. En este orden de ideas, se comprenderá que no se haya hecho mucho hincapié en los parentescos de las reflexiones de Peirce con las ideas de otros filósofos, pues esto hacía más difícil la labor de profundizar en el propio tratamiento peirceano de los temas.

La exposición comienza explicitando la relación entre el concepto de hábito, la semiótica triádica de Peirce y su pragmatismo; para lo cual se requirió, primero, ofrecer un panorama general del carácter de dicha teoría de los signos y de la naturaleza que, en este contexto, comporta la noción de interpretante en su conexión íntima con los hábitos, para poder, así, en un segundo momento, dar cuenta del papel que cumple el pragmatismo, en su vinculación con la semiótica, a la hora de explicar la definición peirceana del hábito y las implicaciones antropológicas del mismo. La segunda parte del trabajo pretende esclarecer el rol que tiene la imaginación⁴ en la formación y modificación de los hábitos y, de manera especial, en la dimensión creativa y razonable del ser humano. Finalmente, el tercer apartado, construido a partir de conclusiones particulares y generales, intenta formular algunos de los rasgos que conformarían una reflexión de antropología filosófica semiótico – pragmati(cista), en la que los hábitos y la imaginación participan, como se hace evidente, de una gran importancia.

³ Todos los estudios sobre el pensamiento de Peirce coinciden en que su obra es una de las más complejas y ricas de toda la historia del saber, y algunos asocian este carácter con el hecho de que el pensador norteamericano nunca haya escrito un libro completo sino series de artículos fragmentarios en los que se tratan distintos temas cuya coherencia es, por lo demás, bastante difícil de articular.

⁴ Para este capítulo del trabajo fueron utilizados, de manera especial, los aportes de Fernando Andacht (1996) sobre “El papel de la imaginación en la semiótica de C.S. Peirce”, en el que profundiza sobre las consecuencias antropológicas de la facultad imaginativa.

1. El hábito según la relación semiótica – pragmati(ci)smo

No es equivocado afirmar que Peirce lleva a cabo un refinamiento de las nociones de hábito, ya presentes en Aristóteles y, posteriormente, Hume. Estos ya veían en la formación de hábitos y regularidades un elemento fundamental de la constitución humana. Aristóteles, al tiempo que hacía consistir la virtud en disposiciones producidas por buenos hábitos, también señalaba la presencia de regularidades y tendencias fijas en los fenómenos del universo; así como Hume consideraba que la costumbre y el hábito eran ingredientes de total importancia en los procesos de conocimiento. Peirce, en su intento por dar cuenta del fenómeno del crecimiento, que él observaba en la totalidad del universo y que le parecía una de las verdades más apasionantes, también colocó gran parte del énfasis en la tendencia a adquirir hábitos como clave evolucionista del mundo y del hombre, y, apoyado en herramientas semióticas y pragmati(ci)stas, logró esbozar una teoría, si bien no completamente sistemática, muy sofisticada sobre la cuestión; y es eso lo que a continuación se pretende mostrar. No sin antes mencionar que el autor no sólo da cuenta filosófica y semióticamente de la ocurrencia de los hábitos, sino que también aborda el asunto desde un punto de vista fisiológico, basándose en el descubrimiento del protoplasma. El tratamiento científico que Peirce hace del asunto va más allá del talante de este trabajo, ya que contiene diversas y complejas explicaciones biológicas, mecánicas, físicas y químicas. Baste aquí con señalar que el protoplasma, sustancia viva de la célula, clave de la vida, contiene en sí mismo la propiedad de tomar hábitos, no con total exactitud, pero sí manifestando una tendencia lo suficientemente marcada.

Otra propiedad física del protoplasma es la de tomar hábitos. El curso que la propagación de la licuefacción ha tomado en el pasado es el mismo que probablemente se tome en el futuro; aunque no hay absoluta certeza de que el mismo camino sea seguido de nuevo (CP: 6.254, 1994).

Una vez indicado lo anterior, es tiempo de abordar el tratamiento semiótico que Peirce hace del hábito, precedido, como es conveniente, por un esbozo de la naturaleza de la semiótica peirceana.

1.1. El carácter de la semiótica peirceana

Es mucho lo que toda reflexión contemporánea sobre el carácter simbólico de la realidad humana debe a Peirce. El que la actual ciencia cognitiva desvíe su atención hacia este pensador norteamericano y subraye su concepción semiótica es, para dar un ejemplo, uno de los síntomas más importantes del interés que han suscitado sus ideas. Y es de esperar, dada la total pertinencia de una teoría de los signos dinámica – en tanto que triádica - , orgánica y enlazada con la dimensión pragmática de la actividad humana.

Tanto el pragmati(ci)smo como la semiótica de Peirce no pueden comprenderse de manera aislada. Su teoría del significado de los conceptos en relación con la formación de creencias y hábitos está firmemente vinculada con su concepción triádica de la acción sígnica y de la naturaleza inferencial de

todo conocimiento. Ambas convergen en una propuesta antropológica, epistemológica y ontológica clara y revolucionaria: el énfasis sobre el papel de los signos en la constitución de lo humano y lo real. Jaime Nubiola expresa muy bien esta idea con la ayuda de una de las afirmaciones más ilustrativas de Peirce.

“El grado más alto de realidad —escribirá Peirce a Lady Welby— sólo se alcanza mediante signos” (Hardwick 1977:23). Esta es —a mi juicio— la aportación capital de Peirce, como han destacado Charles Hardwick o Umberto Eco en estos últimos años (Nubiola, 1996, párr. 10).

Ya en un apartado del famoso artículo de 1868, “Algunas consecuencias de las cuatro incapacidades”, se puede apreciar de modo casi perfecto la esencia de la semiótica peirceana:

Siempre que pensamos tenemos presente en la consciencia alguna sensación, imagen, concepción, u otra representación, que sirve como un signo. Pero se sigue de nuestra propia existencia que todo aquello presente ante nosotros es una manifestación fenomenal de nosotros mismos. Esto no impide que sea un fenómeno de algo fuera de nosotros, al igual que un arco iris es a la vez una manifestación del sol y de la lluvia. Cuando nos pensamos, pues, a nosotros mismos tal y como somos en este momento, aparecemos como un signo. Ahora bien, un signo en cuanto tal tiene tres referencias: primero, es signo *para* algún pensamiento que lo interpreta; segundo, es signo *por* (en lugar de) un cierto objeto del que es equivalente en este pensamiento; tercero, es un signo *en* algún respecto o cualidad, que lo pone en conexión con su objeto (CP: 5.283, 1994).

A pesar de la influencia idealista - cenizas de un fuego que marcó la primera etapa del pensamiento del autor - que aun se manifiesta en este pasaje, es fácil advertir el elemento fundamental: la definición de que aquello que el hombre considera real está mediado o, dicho de modo más radical, determinado por un pensamiento que es signo. La postulación de una realidad que se mueve en un punto estratégico en el que los hechos externos y brutos se articulan y se hacen inteligibles en una complejísima red simbólica y conceptual aportada por un sujeto que, al igual que lo que lo rodea, no podría ser, tal y como se aparece ante sí mismo, sin la presencia de relaciones de significado.

Las creaciones humanas tienen su origen en la espontaneidad, en la libre actuación de los seres humanos que, basándose en la experiencia, introduce en el mundo *una significatividad irreductible a las determinaciones físicas* (Nubiola, 1996, párr. 13).

Ahora se entiende por qué Peirce, en la primera cita, habla de “grados de realidad”, pues éste es consciente de que el hecho ciego y carente de significado en sí mismo, “lo sensorio”, en palabras de C.I. Lewis (1956), es, sin duda alguna, real. Sólo que es más *real* el hecho *significativo*, mediado por signos o, para usar otra expresión, inteligibilizado.

Y aquí Nubiola (1996), una vez más, aunque con un lenguaje más contemporáneo y sofisticado, sabe encontrar las palabras adecuadas para dar cuenta del fenómeno:

La "realidad" no es algo dado previo a toda comprensión humana, sino que consiste precisamente en esa singular mezcla en grados diversos de elementos y factores naturales y culturales, personales y sociales en que estriba nuestro vivir (Delhi, 1986, citado en Nubiola, 1996, párr. 7).

1.2. Interpretantes lógicos: el hábito como desembocadura de la semiosis

Un aspecto fundamental y comúnmente olvidado sobre el tratamiento peirceano del hábito es su necesaria e íntima vinculación con el proceso semiótico-simbólico y, más especialmente, con el concepto de interpretante. Pero, con el fin de comprender mejor tal relación, es conveniente, primero, arrojar alguna claridad sobre la naturaleza triádica de la semiótica peirceana y el significado del interpretante.

1.2.1. La implicación triádica

La semiótica peirceana es triádica porque incorpora el ingrediente del interpretante. El signo “no es realmente un signo a menos que se use como tal”; es decir, “a menos que se interprete para el pensamiento y se dirija él mismo a alguna mente” (CP: 7.356, 1994). El eje de la revolución adelantada por el pensador norteamericano es un replanteamiento semiótico de lo subjetivo, una reivindicación del papel del sujeto en la dinámica signica.

A diferencia de posiciones como la de Saussure (1857), que enfrascan el proceso semiótico en los dos polos del significado y significante, el planteamiento triádico, al repensar el rol del sujeto en dicha dinámica, permite la apertura de toda una nueva mirada sobre la semiosis. El que ahora se hable de un signo que representa algo *para* alguien en algún sentido o con relación a cierta idea posibilita el despliegue discursivo de facultades tales como la imaginación, la creatividad, la inferencia abductiva, la expectación, el hábito, etc., que en un modelo diádico no tienen lugar o no ameritan gran atención. El modelo diádico aniquila el crecimiento del sentido y la novedad, pasa por alto lo que hay en el medio del hecho de que un signo signifique o represente algo, y no otra cosa, en determinado momento y para alguien. Al tomar en consideración sólo el significado y el significante se examinan fenómenos como el lenguaje desde un punto de vista cerrado y estático, como si los procesos de significación fueran algo establecido y eterno, negando así la dimensión humana pragmática de las relaciones de sentido y la espontaneidad del pensamiento.

La pretensión de reducir el lenguaje a una estructura diádica produce la eliminación del sujeto, la desaparición del autor de la semiosis, y la consiguiente aniquilación de la novedad. La espontaneidad del sujeto, la subjetividad, es la que hace vivir a los signos, les confiere la vida que en el análisis saussureano se escurre como el agua entre las manos. La superioridad de la teoría peirceana sobre la teoría estructuralista se muestra bien en que mientras para Peirce los seres humanos somos liberados por el lenguaje, para el estructuralismo —como ha escrito John Sheriff (1989)— estamos más bien esclavizados por él (Nubiola, 1996, párr. 13).

1.2.2. Semiosis y hábito

Los procesos de conocimiento son, para Peirce, semióticos, son procesos de significación, de inferencia: “Con independencia de lo que puedan ser las primeras impresiones de los sentidos, no conozco más que inferencialmente” (CP: 2.141, 1994). Así, pues, hay un sujeto que interpreta el signo relacionándolo con cierto objeto y causando en su mente un signo más desarrollado; este último signo es el interpretante.”Y ¿qué sería un representamen que no fuese capaz de contribuir a una conclusión ulterior? A un representamen que es determinado por otro representamen lo llamo el *interpretante* del segundo” (CP: 5.138, 1994) El trayecto semiótico remata en la formación de un pensamiento (el interpretante) determinado por un signo, que, a su vez, se presenta estando en relación con un objeto o algún aspecto de éste; pero, a su vez este pensamiento determinará otro, y este otro, y así sucesivamente; razón por la cual se habla de *semiosis ilimitada*. La actividad cognoscitiva humana, para Peirce, no empieza con una intuición absoluta ni culmina en una inferencia última de la que no puede derivarse signo alguno. El verdadero comienzo de toda operación semiótica y de todo razonamiento es siempre otra operación semiótica, otro signo, nunca habría un grado cero de la semiosis, antes de la semiosis sólo existe semiosis. Peirce dedicó gran parte de sus esfuerzos tempranos a refutar el cartesianismo, ya que veía en éste la postulación de fundamentos últimos del conocimiento; fundamentos que, según su concepción semiótica del pensamiento como signo, no son posibles ni necesarios.

En consecuencia, no sólo es necesario que una idea produzca otra; sino que es también requisito el que un proceso mental produzca una idea. Estas tres cosas deben encontrarse en toda mente lógica: Primero, ideas; segundo, determinaciones de ideas por ideas previas; tercero, determinaciones de ideas por procesos previos. Y no se encontrará nada que no aparezca bajo uno de estos tres encabezamientos (CP: 7.348, 1994).

Ahora bien, teniendo presente que para el autor la semiótica es la misma lógica, se puede traer a colación su sugerencia de que las conclusiones del razonamiento, o de la inferencia, son similares a las expectativas ante el futuro (CP: 2.145, 1994). Y una expectativa no es otra cosa que un hábito de imaginar, la idea de que en el futuro ciertos acontecimientos se presentarán como determinados por reglas generales. “¿Cuál es la conclusión del razonar? Es una idea general, a la que, un cierto hábito de la razón, a sugerencia de ciertos hechos, nos induce a creer que pertenece una realización” (CP: 2.146, 1994). Dicho del modo más concreto posible: “baste decir, para nuestro propósito presente, que el proceso inferencial implica la formación de un hábito” (CP: 2.148, 1994). Y, en este contexto⁵, “un hábito no es una afección de la conciencia” sino “una *ley general* de la acción, tal que en un cierto tipo

⁵ Ciertamente que estas ideas se refieren a la formación intencional, voluntaria y controlada de hábitos, que sirven como leyes para la acción, ya que Peirce nunca ha negado que existan hábitos adquiridos involuntariamente como los instintos y otros. Sobre estos últimos se volverá en otro momento.

general de ocasión, un hombre estará más o menos inclinado a actuar de cierto modo general” (CP: 2.148, 1994).

Las citas que remataron el párrafo anterior esclarecen de manera contundente la unión entre hábito y semiosis: la inferencia apunta a la formación de un hábito, de una ley general de acción; los signos, al hablar de ciertos objetos e indicar ciertas relaciones y cualidades de éstos, determinan la conducta del sujeto. Lo que sigue mostrará más exhaustivamente dicha relación.

Peirce, en su preocupación por explicar la naturaleza de los conceptos intelectuales o símbolos,⁶ define el interpretante como el “propio *significate* (tal vez traducible como efecto de significado) resultante de un signo” (CP: 5.473, 1994), “efecto de significado de los signos” (CP: 5.475, 1994), o como “todo lo que es explícito en el signo mismo aparte del contexto y circunstancias de emisión (*Utterance*)” (CP: 5.473, 1994); en otras palabras, aquel resultado que el signo lleva a la mente del sujeto, sea del tipo que sea.

De acuerdo a tales tipos de efecto, este se divide en interpretante emocional (CP: 5.475, 1994), sensación que cualquiera tiene al comprender el efecto propio de un signo, como en el caso de una pieza musical, interpretante energético (CP: 5.475, 1994), esfuerzo que puede ser mental, lo que es más usual, o muscular, como en el caso del símbolo “descargad los brazos”, usado como orden, e interpretante lógico, propio de los conceptos intelectuales⁷ (CP: 5.476, 1994), cuya esencia última no es otra que el cambio de hábito, o simplemente hábito, definido como una “modificación de las tendencias de una persona frente a la acción” (CP: 5.476, 1994). El autor es consciente de que un interpretante lógico bien puede ser un concepto, proposición, un símbolo, sea

⁶ Es indispensable tener presente que, en lo que sigue de este apartado, se tratará la cuestión semiótica enfocándola exclusivamente hacia el ámbito de los procesos conceptuales, intelectuales, lógicos y lingüísticos, en los que el sujeto se sirve de símbolos, o signos convencionales que representan su objeto por causa de una regla o ley general, más que de íconos o índices, que son determinados por sus objetos en virtud de vínculos naturales, de semejanza, en el caso de los primeros, o espaciales, en el de los segundos.

⁷ “Este interpretante emocional, como lo llamo, puede significar mucho más que el sentimiento de reconocimiento; y en algunos casos, es el único efecto de significado propio que el signo produce. Así, la ejecución de una pieza musical en concierto es un signo. Esta transmite, y está destinada a transmitir las ideas musicales del compositor; pero estas usualmente consisten meramente en una serie de sentimientos. Si un signo produce algún otro efecto propio, lo hará a través de la mediación del interpretante emocional, y tal efecto siempre involucrará un esfuerzo. A este lo llamo el interpretante energético. El esfuerzo puede ser uno muscular, como lo es en el caso de la orden de descargar brazos; pero este es mucho más comúnmente un esfuerzo sobre el Mundo Interior, un esfuerzo mental. El interpretante energético nunca puede ser el significado de un concepto intelectual, pues es un simple acto, mientras que tal concepto es de una naturaleza general” (CP: 5.475, 1994). Se puede apreciar, en este pasaje, la superioridad del modelo triádico peirceano sobre el diádico “significado-significante”, al introducir elementos tan interesantes como el del interpretante emocional; efecto de significado que trasciende el nivel lingüístico y que reivindica dimensiones de la comunicación humana, cuya riqueza está más allá de los límites del lenguaje conceptual. El hecho de que Peirce coloque en primer lugar al interpretante emocional recuerda la afirmación hecha por Cassirer (2007) de que “junto al lenguaje conceptual tenemos un lenguaje emotivo” y de que “primariamente, el lenguaje no expresa pensamientos o ideas sino sentimientos y emociones” (p. 48). Tal vez Peirce sea más detallista al decir que la transmisión de una serie de sentimientos, como en el caso de una pieza musical, se presenta, a su vez, en forma de ideas; pero no se puede negar la pertinencia de la reflexión de Cassirer al respecto.

simple o complejo, pero su énfasis está en que *el interpretante lógico final*, el efecto último del símbolo o concepto intelectual, no es otro que la creación de un hábito, de una forma o ley general de conducta tal que, ante determinadas circunstancias, se actuará de la manera indicada por el concepto. “El hábito formado... es la definición viviente, el interpretante lógico verdadero y final” (CP: 5.491, 1994).

Y, para este caso, es muy importante tomarse en serio la equivalencia que adelanta Peirce entre hábito y disposición.

Si se me permite usar la palabra “hábito”, sin implicación alguna respecto del tiempo o manera en que surgió, como equivalente a la frase rectificada, “hábito o disposición”, es decir, como un cierto principio general que actúa en la naturaleza de un hombre para determinar cómo actuar... (CP: 2.170, 1994).⁸

1.3. La relación con el pragmati(ci)smo

1.3.1. El estatuto de la creencia y la naturaleza del pragmati(ci)smo

Al hacer consistir el significado último de un concepto en un hábito o ley general de acción, Peirce está construyendo un puente totalmente firme entre semiótica y pragmatismo, o pragmaticismo, como él mismo decidió llamarlo posteriormente, para distinguirlo del pragmatismo de otros como James o Dewey. Y es esto lo que ahora se hace necesario considerar.

“Una inferencia se traduce ella misma directamente en una creencia” (CP: 7.357, 1994), señalaba Peirce (1873) en su importantísima “Lógica de 1873”. Y siendo la creencia “algo en base a lo cual un hombre está dispuesto a actuar” (CP: 2.148, 1994), es, por lo tanto, en un sentido general, un hábito (CP: 2.148, 1994). Aquí se puede apreciar la íntima conexión entre semiótica y pragmati(ci)smo, si se entiende éste como un método para esclarecer el significado de un concepto aludiendo a sus efectos concebibles sobre la conducta del sujeto o a los hábitos y creencias a los que daría lugar su adopción.

⁸ Sin embargo, Peirce en algunas ocasiones distingue entre hábitos y disposiciones argumentando que los primeros son el resultado de ciertos procesos o ejercicios de especialización, mientras que las segundas son algo más similar a lo que se llama “hábito adquirido”. (CP: 5.538, 1994). Posiblemente a esto mismo se haya referido Aristóteles cuando argumentaba que el hombre tiene la predisposición natural a adquirir hábitos, pero con la condición de ejercitarse en estos últimos, y más aun si se trata de virtudes. Sin embargo, también las disposiciones, según el estagirita, si no son naturales, por necesidad son fruto de la práctica y la repetición: “las actividades análogas *crean* disposiciones semejantes y correspondientes a ellas” (Aristóteles, 1967, p. 1186). No obstante, a continuación dirá: “es necesario que ejercitemos nuestras actividades de una manera determinada, pues las diferencias de conducta dan lugar a hábitos distintos” (Aristóteles, 1967, p. 1186). Y aquí pareciera que Aristóteles, al igual que Peirce en la cita referenciada, no delimitara muy claramente la diferencia entre un hábito y una disposición. Sería mejor creer que se trata de una relación dialéctica, en el caso de las disposiciones construidas: no hay hábitos sin disposiciones ni disposiciones *creadas* sin la incidencia de hábitos. Pero esto no hace perder de vista la contradicción reflejada por Peirce respecto a la relación entre unos y otras.

Pero el concepto de creencia se vuelve más complejo e importante cuando se define ésta como “un hábito de la mente en virtud del cual una idea da lugar a otra” (CP: 7.354, 1994). Tal creencia de la mente no es, para el autor, una afección de la conciencia sino “una conexión habitual entre cosas que están sucesivamente presentes” (CP: 7.355, 1994). La creencia consistiría, pues,

en ideas que se siguen unas de otras de acuerdo con una regla general; pero no en el mero pensar en esta regla general, ni en la mera sucesión de las ideas unas de otras, ni en ambas cosas juntas. En consecuencia, un pensamiento debe ser un signo de una creencia; pero nunca es una creencia él mismo⁹ (CP: 7.355, 1994).

La creencia - hábito es el resultado de la acción de los signos; “la definición viviente”, como se señaló en el apartado anterior. Pero, además, es la que garantiza la unidad intelectual de la acción, la coherencia de la conducta. “Cuando se dice que una persona actúa en base a una creencia determinada, el significado es que sus acciones tienen una determinada consistencia.; es decir, que poseen una determinada unidad intelectual” (CP: 7.357, 1994). Peirce apoya esta idea con el siguiente ejemplo:

Una creencia es una conexión habitual de ideas. Por ejemplo, decir que yo creo que el ácido prúsico es un veneno, es decir que cuando me ocurra la idea de beberlo, la idea del mismo como veneno, junto con todas las otras ideas que siguen a ésta, surgirá en mi mente. Entre estas ideas, u objetos presentes ante mí, está el sentido de negarme a beberlo. Esto, si estoy en una condición normal, será seguido por una acción de los nervios, cuando sea necesario, que apartará la taza de mis labios. Parece probable que toda conexión habitual de ideas pueda producir un efecto tal sobre la voluntad. Si esto es realmente así, una creencia y una conexión habitual de ideas son una y la misma cosa (CP: 7.359, 1994).

Los pensamientos importan cuando producen cambios en las creencias y en los hábitos, cuando comportan efectos en las líneas de conducta del sujeto, trátase de acción práctica o de procesos del pensamiento mismo, pues, como se verá líneas más abajo, la noción peirceana de conducta es de carácter orgánico. “Un pensamiento que no sea capaz de afectar a la creencia de

⁹ No deja de ser problemática esta definición de la creencia como algo que no es un pensamiento, pero que determina a los pensamientos, haciendo que estos aparezcan como signos de aquella. Incluso, como se puede apreciar en la cita que vendrá a continuación, cuando alguien cree que el ácido prúsico es veneno, esta creencia no puede ser más que un pensamiento en sí misma. No es fácil explicar cómo una creencia pueda determinar el pensamiento, lo cual es totalmente evidente, sin ser ella misma un pensamiento, pues, si algo determina el pensamiento sin ser ello mismo pensamiento, no puede ser más que algún hecho externo, y se hace imposible admitir que la creencia sea algo así como un hecho externo. Lo más posible es que Peirce esté introduciendo aquí dos significados distintos de la palabra pensamiento. Así como también es muy probable que esta definición esté de gran manera influenciada por aquella concepción de Alexander Bain - abuelo del pragmatismo, en palabras de Peirce - de la creencia como algo según lo cual se está dispuesto a actuar, donde aquel “algo” no suena para nada a un pensamiento. Pero, de todos modos, haría falta una explicitación sobre el asunto. Baste con señalar que Peirce siempre mantuvo una obsesión antipsicologista que lo llevaba a adoptar proposiciones tan problemáticas como esta, o como la de que la mente es un fenómeno externo. Esto último es coherente; se entiende que el pensamiento humano tiene una dimensión que no puede reducirse a determinaciones psicológicas, al igual que el lenguaje; pero, tal y como Peirce lo indica, a manera de intuición, sin explicar mucho, no deja de parecer complicado y oscuro.

manera alguna, obviamente no tiene significado ni valor intelectual en absoluto” (CP: 7.357, 1994).

El significado intelectual de las creencias reside totalmente en las conclusiones que puedan sacarse de ellas y, en última instancia, *en sus efectos sobre nuestra conducta. Porque no parece haber ninguna distinción importante entre dos proposiciones que no pueda dar nunca resultados prácticos diferentes* (CP: 7.360, 1994).

Esta, y no otra, es la esencia del pragmati(ci)smo: “Una aplicación del único principio de lógica recomendado por Jesús; “Por sus frutos los reconoceréis” (Peirce, 1893, citado en Vericat, 1988, p. 210).

1.3.2. Hábito y pragmati(ci)smo

En este orden de ideas, cuando Peirce afirma que, a diferencia de James, su pragmati(ci)smo restringe el significado (*meaning*) o interpretante lógico final al hábito (CP: 5.494, 1994), lo que quiere decir es que el verdadero significado de cualquier concepto no es ni más ni menos que aquellas implicaciones que la adopción de su verdad tendría en la conducta del intérprete. Así lo deja ver claramente en el “Argumento olvidado a favor de la realidad de Dios” (1991) cuando apunta que el único modo de completar el conocimiento de la naturaleza de un concepto es “descubrir y reconocer cuales son exactamente los hábitos generales de conducta que una creencia en la verdad del concepto desarrollaría razonablemente; es decir, qué hábitos resultarían en última instancia de una consideración suficiente de esta verdad” (CP: 6.481, 1994). Otra manera de expresar la misma idea sería indicando que “el reporte más perfecto de un concepto, que las palabras puedan transmitir, consistirá en una descripción del hábito que dicho concepto está calculado para producir” (CP: 5.491, 1994). O, dicho de modo más contundente: “El significado de un símbolo consiste en *cómo* nos haría actuar” (CP: 5.135, 1994).

En un artículo para una revista francesa (citado en Peirce, 2003, traducción de Uxía Rivas, pie de página 1) Peirce resume el núcleo de la cuestión del siguiente modo.

Para desarrollar el sentido de un pensamiento es necesario pues simplemente determinar qué hábitos produce, pues el sentido de una cosa consiste simplemente en los hábitos que ella implica. El carácter de un hábito depende de la manera en la que él puede hacernos reaccionar no solamente en tal circunstancia probable, sino en toda circunstancia posible, por más improbable que pueda ser.

Ortega ofrece una descripción más matizada de este carácter de los conceptos; si bien es muy probable que su intención metodológica y su talante sean radicalmente distintos a los de Peirce cuando reflexionaba sobre la máxima pragmática:

Vida es lucha con las cosas para sostenerse entre ellas. Los conceptos son el plan estratégico que nos formamos para responder a su ataque. Por eso, si se

escruta bien la entraña última de cualquier concepto, se halla que no nos dice nada de la cosa misma, sino que resume lo que un hombre puede hacer con esa cosa o padecer de ella. Esta opinión taxativa, según la cual el contenido de todo concepto es siempre vital, es acción posible o padecimiento posible de un hombre, no ha sido hasta ahora, que yo sepa, sustentada por nadie, pero es, a mi juicio, el término indefectible del proceso filosófico que se inicia con Kant (Ortega, 1966, citado en Faerna, 1996, p. 95).

Independientemente de que Ortega no estuviera familiarizado con los planteamientos pragmatistas clásicos, es innegable su agudeza y profundidad mental a la hora de dar cuenta de esta dimensión pragmática de los conceptos y su significado; dimensión que, a su manera, Berkeley también supo entrever, en medio de su doctrina idealista, como se refleja en pasajes como este:

Estas (leyes de la naturaleza) las aprendemos mediante la experiencia, la cual nos enseña que tales y tales ideas van acompañadas de tales y tales otras ideas en el normal discurrir de las cosas. Esto nos confiere una suerte de previsión que nos permite regular nuestras acciones en beneficio de la vida. Y sin ella andaríamos por siempre perdidos; no podríamos saber cómo realizar nada que nos procurara el menor placer, o que nos evitara el más mínimo de dolor sensible (Berkeley, 1981, citado en Faerna, 1996, p. 79).

Se comprende, de este modo, que los pragmatistas clásicos hayan visto en el obispo irlandés a un precursor de sus ideas, junto con Kant, quien, mediante su doctrina de las Ideas regulativas, enfatizó el valor vital del conocimiento, y la tradición sofista-socrática, en su preocupación por esclarecer el significado concreto de los conceptos de acuerdo con sus efectos prácticos. Aunque, Peirce, no obstante, siempre aclaró con recurrencia que su pragmati(ci)smo no hacía consistir el significado de los conceptos a sus efectos prácticos visibles sino a ideas generales¹⁰ que determinan la conducta del sujeto - el hábito como interpretante lógico es de la naturaleza de una idea general, es una ley general determinante de las acciones - a pesar de que su definición de la máxima pragmática de 1978, y más aun su "Lógica de 1873", aludan a los "efectos que pudieran tener concebiblemente alcance práctico" (CP: 5.402, 1994). Precisamente su reformulación del pragmatismo como pragmaticismo pretendía cambiar este modo de expresión y usar términos menos equívocos, y más técnicos, como "modos generales de conducta racional que se seguirían de la aceptación del símbolo" (CP: 5.438, 1994) De acuerdo con esta última formulación en términos de "aceptación del símbolo", se hace más clara la vinculación entre pragmati(ci)smo y semiótica, reflejada cuando se piensa el hábito como interpretante lógico.

Debido al énfasis que hace el pragmati(ci)smo en los efectos del concepto para definir su respectivo significado, es que estudiosos como Wenceslao Castañares (2006) han asegurado encontrar toda una doctrina del significado entendido como uso en el pensamiento de Peirce; y, apoyados en tal certeza,

¹⁰ "Si se admitiera que la acción requiere un fin, y que ese fin debe ser algo que pueda describirse en forma general, en tal caso el espíritu mismo de la máxima, que pide que vayamos en busca del resultado final de nuestros conceptos para aprehenderlos correctamente, nos llevaría hacia algo diferente de los hechos prácticos, a saber, a las ideas generales, como verdaderos intérpretes de nuestro pensamiento" (CP: 5.3, 1994)

niegan que Wittgenstein haya sido el verdadero precursor de dicha concepción pragmática, como si aquel se hubiera preocupado alguna vez por la originalidad de sus planteamientos. Es cierto que el pragmati(ci)smo hace consistir el significado de un concepto en el uso, si se entiende “uso” como valor práctico, en un sentido amplio, o como la incidencia pragmática del concepto en la conducta del hombre, o como el determinante intelectual de acciones futuras. Esto es más que obvio. Pero esta definición de “uso” no es la de Wittgenstein, ni la de Strawson; y ahí se equivoca Castañares. Con “uso”, ellos se refieren al conjunto de reglas y circunstancias que permiten la emisión de una palabra y que le confieren su sentido. Ciertamente, la clave del asunto es también allí la dimensión pragmática del lenguaje, pero tomada en un sentido muy diferente al de Peirce. Es difícil rastrear con certeza los antecedentes de las ideas wittgenstanianas, pero no es correcto decir, con Castañares, que “la solución de Wittgenstein ya había sido enunciada y sistemáticamente desarrollada por Peirce mucho antes de la publicación de las *Investigaciones Filosóficas*” (Castañares, 2006, párr. 2).

Retornando a las propias ideas de Peirce, se hace necesario explicitar lo que éste entiende por “conducta”, noción que se presenta como fundamental en toda definición del pragmati(ci)smo, como se pudo apreciar más arriba. La referencia, es, sin duda, al ejercicio autocontrolado, consciente y deliberado por el cual se producen modos de acción satisfactorios, tomando este adjetivo en un sentido amplio. Ciertamente que en este ámbito, el término “acción” abarca desde el esfuerzo muscular hasta las operaciones del intelecto.

Para Peirce tanto el pensar como el actuar son conducta. Hay un buen pensar y un buen actuar. “Lo lógicamente bueno será lo moralmente bueno determinado especialmente por un elemento especial sobreañadido” (CP: 5.131, 1994). Y en ese ámbito se inscriben las ciencias normativas de la lógica y la ética, pues para el buen hacer es necesario un buen pensar: se habla, por eso, de una bondad lógica y una bondad ética. “Examinando los fenómenos más de cerca encontraremos que ningún elemento simple de la conducta moral está ausente del razonamiento” (CP: 1.607, 1994). Los fenómenos del razonamiento son afines con los de la conducta moral en la medida en que ambos son casos de autocontrol: “En verdad, el razonamiento es una especie de conducta controlada y en cuando tal necesariamente participa de los rasgos esenciales de la conducta controlada” (CP: 1.606, 1994).

Sin embargo, decir que una conducta moral es controlada, al igual que una conducta racional cognitiva, es equivalente a afirmar que se piensa y se actúa de tal y tal modo con miras hacia fines o, en otras palabras, que “se controla” porque se quieren alcanzar ciertos propósitos, porque hay cosas admirables que se pretenden lograr. De ahí la ocurrencia de la ciencia normativa estética, que se encarga de los fines que son admirables en sí mismos, y de ahí también su estatuto como fundamento de las otras dos ciencias normativas, ya que se actúa y se piensa controladamente para alcanzar determinados ideales. Cabe señalar que Peirce nunca fue muy claro sobre el papel que la estética cumplía en tanto que ciencia normativa; por el contrario, fue en una época muy tardía de su vida en la que descubrió la relevancia de ésta y, lastimosamente, en su obra no se encuentran más que pistas fragmentarias sobre el tema.

Y la cuestión del pragmati(ci)smo entra aquí a jugar un papel fundamental, pues si los hábitos y las creencias funcionan como guías para la acción, como leyes generales, como conexiones entre ideas que otorgan unidad intelectual a las acciones o como disposiciones, es evidente que responden a ciertos fines, y que tanto un hábito como una creencia serán pertinentes si regularizan la vida del individuo y le hacen pensar o actuar en el mundo con cierta coherencia, con cierta verdad, razonabilidad (*Reasonableness*)¹¹ y con cierta estabilidad.

La importancia del asunto para el pragmatismo es obvia. Porque si el significado de un símbolo consiste en *cómo* nos haría actuar, está claro que este "cómo" no puede referirse a la descripción de los movimientos mecánicos que provocaría, sino que debe pretender referirse a una descripción de la acción en tanto que poseedora de esta o aquella *meta* (CP: 5.135, 1994).

Los hábitos y creencias están inscritos en un mundo concreto, en una vida que lucha con su entorno y que requiere de cierta regularidad e inteligibilidad. Aquel hábito que constituye el significado último de un concepto, o el interpretante lógico final del símbolo, es garantía de una conducta coherente según determinados ideales, una garantía para el futuro.

El individuo...

reflexionando sobre esos ideales, es conducido a intentar hacer su propia conducta conforme, al menos a una parte, de ellos – a aquella parte en la que cree plenamente. Además, usualmente formula, aunque en forma vaga, ciertas reglas de conducta. Difícilmente puede ayudar actuando así. Por lo demás, tales reglas son convenientes y sirven para minimizar los efectos de futura inadvertencia¹²...La reflexión sobre esas reglas, así como sobre ideales

¹¹ Sobre esta cuestión en particular se volverá después.

¹² Bajo este punto de vista, es sugerente interpretar los llamados "principios" morales de la conducta en clave de hábitos, pues estos determinan la conducta de una persona y se colocan por encima de la contingencia de la voluntad, sugiriendo reglas de acción que, entre más inquebrantables sean, más calidad moral implican. Está claro que tales principios sirven para minimizar las inadvertencias de las circunstancias y permiten actuar bajo formas generales y regulares en distintos momentos. En suma, parece pertinente pensar los "principios" como si se tratara de hábitos morales, leyes realmente determinantes de la acción. Cuando se dice de alguien que "tiene principios" se está afirmando que su comportamiento tiene cierta coherencia, cierta unidad intelectual, o que existe cierta "consistencia" entre lo que piensa y hace, característica que, según Peirce, constituye la identidad humana. Se pueden pensar los "principios" como hábitos deliberados que se derivan de las convicciones del individuo y que determinan su conducta con una gran fuerza. En este orden de ideas, se hace evidente la semejanza entre un "principio" y una creencia, en su sentido verdadero, que Peirce define como estado mental en el que el sujeto está "dispuesto total y deliberadamente a modelar su conducta a partir de una proposición" (CP: 6.467, 1994). El "principio" participaría, así, de la naturaleza de la creencia en tanto que hábito deliberado y autocontrolado. Y es obvio, a este respecto, que quien actúa según un principio, y más si se trata de un principio noble, tiene en la vista ideales de conducta, concepciones sobre lo que es bueno y admirable más allá de cualquier resorte individual. Parece, en definitiva, que la noción de "principio" puede funcionar como una síntesis conceptual muy interesante de los matices, que en la doctrina peirceana, adquiere el concepto de un verdadero hábito-creencia en su relación, además, con la estética. Es, incluso, muy tentador considerar los "principios" como si se tratara de hábitos de naturaleza bastante sofisticada, en tanto que funcionan como indicadores muy confiables de la "consistencia" de cierta persona, o, al

generales que hay tras ellas, tiene un cierto efecto sobre su disposición, de tal manera que aquello a lo que naturalmente se inclina, se modifica. Siendo tal su condición, a menudo prevé que va a surgir una ocasión especial; luego, empezará a trabajar un cierto agrupamiento de sus fuerzas y esta actuación de su ser le hará considerar cómo va a actuar, y de acuerdo con esta disposición, tal como él la conoce, es llevado a formar una resolución en cuanto a cómo va a actuar en esa ocasión (CP: 1.592, 1994).

De este modo, se entiende que la fórmula del interpretante lógico final o hábito se da en una proposición de futuro condicional referente a la conducta, el caso del inglés “*would be*” (CP: 5.482, 1994), pues, como bien ha señalado el autor, el significado último de un concepto intelectual reside en sus repercusiones sobre lo que se haría en determinado caso según un hábito de acción¹³. En este sentido, para el caso de “duro”, su significado, interpretante lógico final, o hábito, sería algo así como “si intentaras rayarlo, no podrías”. “Predicar cualquier concepto de un objeto real o imaginario es equivalente a declarar que una cierta operación, correspondiente al concepto, si se realiza sobre el ese objeto, estaría seguida por un resultado de una descripción general definida” (CP: 5.483, 1994). Es importante, no obstante, tener presente que el hábito en sí mismo no es una acción o conjunto de acciones, pues estas carecen de generalidad, sino “una ley general de la acción” (CP: 2.148, 1994). De todas maneras, si se afirma que el hábito implicado en aquel concepto es “No podrías rayarlo”, esto se debe a que no hay otra manera de describir el hábito que describiendo el tipo de acción a que da lugar, con la especificación de las condiciones y los motivos (CP: 5.491, 1994).

Lo anterior está enlazado con aquella definición de interpretante como predicado y la caracterización del predicado de una proposición como aquello que es creído y del sujeto como aquello de lo cual se cree: “Lo que yo espero está expresado en el predicado, mientras que los sujetos me informan en qué ocasión lo espero” (CP: 5.542, 1994). Así, pues, retomando el ejemplo anterior, se puede apreciar que la proposición “la piedra es dura” no apunta, en última instancia, a nada más que al establecimiento de la creencia en la dureza de la piedra, con las respectivas expectativas; creencia que, una vez constituida, se traducirá en una línea de conducta general o en el hábito anteriormente mencionado. Cabe recordar aquí que una creencia es, precisamente, un hábito deliberado o autocontrolado (CP: 5.481, 1994). Y, conectando esto con el enfoque anteriormente señalado, es fácil ver que la creencia en la dureza de la piedra evitará ejecutar acciones incorrectas o ineficientes, que atenten contra la regularidad y la razonabilidad de la conducta.

Sara barrena (2001), en “Los hábitos y el crecimiento: una perspectiva peirceana”, nos ofrece una síntesis muy clara y pertinente sobre lo dicho arriba.

menos, más confiables que aquellos hábitos adquiridos de manera involuntaria, y de los cuales no se tiene una conciencia clara.

¹³ “El pragmaticista siempre ha declarado explícitamente que el significado intelectual de un concepto consiste en la verdad de ciertas condiciones proposicionales afirmando que si el concepto es aplicable, y si el emisor de la proposición o su compañero tiene cierto propósito a la vista, actuará de cierta manera. Un propósito es esencialmente general, y también lo es cierta forma de actuar; y una proposición condicional es una proposición sobre un universo de posibilidad” (CP: 5.528, 1994).

Las consecuencias que se derivan de los conceptos nos hacen tener unas expectativas de lo que sucederá, y generan de este modo unas creencias. Por ejemplo, si algo está caliente podemos esperar que nos queme, y creemos que eso es lo que sucederá. Las creencias sobre los efectos de una cosa son las que guían nuestros deseos y conforman nuestras acciones – nos abstenemos de tocar el fuego - y esas creencias son indicativos de los hábitos (párr. 30).

En términos de Peirce, la esencia de la cuestión sería la siguiente, que recuerda lo dicho por Ortega:

Por tanto, se sigue que el concepto tiene la capacidad de tener implicación en la conducta; y este hecho le concederá significado intelectual. De tal modo que no puede ser negado que al menos una de las funciones de la inteligencia es adaptar la conducta a las circunstancias, así como favorecer al deseo (CP: 5.548, 1994).

En todo esto se pueden apreciar claras implicaciones antropológico-filosóficas del hábito, que apuntan al hecho de que es precisamente gracias a éstos que el hombre puede actuar en el mundo con cierta regularidad y coherencia, sin frustrar en gran medida sus operaciones, sino, al contrario, encontrando satisfacción y armonía con lo que lo rodea; creándose un mundo para sí mismo: generalizando, estableciendo continuidades y regularidades a través de los hechos y relaciones coherentes entre estos que le permiten anticipar acontecimientos y controlar distintos aspectos de su entorno.

Se trata de un organismo sometido de manera concreta al orden natural, y por tanto obligado como cualquier otro por imperativos vitales inscritos en su constitución básica y que le mueven a buscar situaciones de equilibrio, de control, estabilidad, satisfacción inmediata, etc. (Faerna, 1996, p. 70).

Pero, a diferencia de otros organismos animales, el hombre se ajusta a su medio transformándolo, además de materialmente, simbólicamente y sirviéndose de hábitos que regularizan la realidad y la hacen predecible y asequible a la actividad humana.

Por esta razón llegamos al mundo de la fantasía, el interno, y al mundo de los hechos, el externo. En este último somos amos y señores, cada uno de nosotros, de nuestros músculos voluntarios y nada más. Pero el hombre es astuto, y se las ingenia para hacer algo más de lo que necesita. Más allá, él se defiende a sí mismo de las aristas de los hechos incontestables revistiéndose con una indumentaria de satisfacción y costumbre. Pues si no tuviera ese ropaje, encontraría de vez en cuando su mundo interior rudamente perturbado y sus “decretos” tenidos en nada por las brutales incursiones de ideas externas (CP: 1.321, 1994).

Cassirer (2007) también sabe dar cuenta de esta dimensión constructiva-simbólica de la actividad humana que separa al hombre de los demás organismos biológicos:

El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro

universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de ese universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdidumbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red (p. 47).

La referencia de Peirce a que sólo mediante signos se puede alcanzar el mayor grado de realidad está íntimamente ligada al concepto de terceridad, que goza de un gran atención en la actualidad. Terceridad es todo lo que se mencionó arriba. Es la categoría del significado, de la relación, de la generalidad, de la continuidad, del pensamiento: inteligibilidad, por ende, es terceridad, o, lo que es lo mismo, *mediación* (CP: 1.532, 1994), mientras que la segundidad es la categoría del hecho bruto, de lo que está ahí independientemente de todo pensamiento y se impone con gran fuerza y resistencia; segundidad, es como diría Peirce, lo que se siente al golpear con una puerta que no se abre: eso otro e irreductible. La primeridad, por su parte, es la mera posibilidad, la cualidad, lo que no es actual pero puede serlo, es el primer grado de realidad, ya que es innegable que la posibilidad en sí misma es real. En cada fenómeno, en cada fanerón, para usar palabras peirceanas, en definitiva, todo lo que se aparece ante la conciencia contiene elementos de las tres categorías, pero lo que lo hace inteligible es el elemento de la terceridad, del significado. Lo tercero es lo regular, lo tercero es el ingrediente de lo inteligible, de lo simbólico, de las relaciones de significado que implican generalidad. La realidad con sentido que rodea al hombre es terceridad¹⁴:

¹⁴ Si se objetara que aquí se está forzando una interpretación nominalista de las ideas de Peirce, lo que atentaría contra su reiterada posición realista, se concedería tal acusación, pero no sin matizar algunas cuestiones. Primero: hay conciencia de que la terceridad, para el autor, es un elemento tanto del mundo interno del hombre como de la realidad externa; de que el universo tiende a formar regularidades y continuidades, leyes y relaciones estables. Esta posición ha sido mantenida por Peirce en muchas ocasiones, en defensa de su realismo. Sin embargo, no se puede negar que el hombre es responsable de la introducción de distintos elementos de terceridad en lo que de otro modo no sería otra cosa que pura segundidad, hecho bruto. Hay leyes de los hechos que no nacieron con el cosmos sino con las estrategias simbólicas del sujeto, con sus creencias, relaciones de significado y hábitos. Segundo: no es tan sencillo afirmar que Peirce era un realista. Es cierto que su temprano ataque a lo incognoscible apoyado en una concepción semiótica del conocimiento es totalmente antinomialista. No obstante, son muy conocidas sus ideas nominalistas de esta misma edad, como cuando afirma que la realidad es el producto de la actividad normal de la mente, pasaje citado por Apel (1997) en su “Camino del pensamiento de C.S. Peirce”. Si alguien contraargumentara que ese talante nominalista desaparece en los últimos momentos de su vida, en los que se pueden encontrar afirmaciones ultrarrealistas como la de que el universo todo no es más que un gigantesco símbolo del propósito de Dios, se le respondería que aun en esta etapa del pensamiento peirceano también se pueden encontrar enunciados escandalosamente nominalistas como el que aparece en una carta a Lady Welby (1911, citado en Nubiola, 1996, p. 3), donde Peirce dice que es cierto que nunca se podrán conocer las cosas como realmente son sino sólo su aspecto humano, que es el único que existe para nosotros. Y, como si esto no bastara para crear confusión, también se hayan fragmentos de su obra en los que hace equivaler la realidad con la cognoscibilidad. Tal vez la única salida a este vaivén realista - nominalista del pensamiento de Peirce es acudir a su establecimiento de un isomorfismo mente - naturaleza, sin el cual, señala, no habría conocimiento alguno; a su postulación de “aquella razonabilidad por mor de la cual han sido creados los cielos y la tierra” (CP: 2.122, 1994): “La naturaleza sólo aparece inteligible en la medida en que aparece racional, esto es, en la medida en que sus procesos se ven como procesos de pensamiento” (CP: 3.422, 1994) De todas formas, en este trabajo se ha optado por obviar un poco los motivos realistas de Peirce y centrarse en el papel constructivo que el hombre tiene en la constitución de la razonabilidad de la realidad, pues como bien ha señalado el pensador norteamericano, es tarea del ser humano colaborar en la creación del universo (CP: 1.615, 1994) aumentando la inteligibilidad del mismo e incrementando el grado de la realidad mediante construcciones simbólicas.

Ahora bien, la Realidad es un asunto de la Terceridad en cuanto Terceridad, o sea, en su mediación entre la Segundidad y la Primeridad....La Realidad consiste en la regularidad. La regularidad real es la ley activa. La ley activa es la razonabilidad eficiente, o, en otras palabras, la razonabilidad auténticamente razonable. La razonabilidad razonable es la Terceridad en cuanto tal (CP: 5.121, 1994).

Lo citado es, quizá, como bien lo ha señalado Pérez de Tudela (1990), la mejor síntesis que Peirce ha dado de su doctrina. Y aquí se puede apreciar de manera magistral la esencia de la terceridad y su vínculo con una antropología del conocimiento peirceana, recordando la alusión del autor, según la cual lo imposible no es un mundo incognoscible sino la presencia de seres inteligentes en él. Donde hay hombres, hay símbolos, creencias, hábitos, regularidad, relaciones de significado, sentidos, novedad, generalidad y continuidad; donde hay hombres hay una realidad humana.

Efectivamente, donde hay hombres hay hábitos, pero en la visión peirceana, también hay hábitos donde no hay hombres. Algunos de estos no aparecen con el advenimiento de la autoconciencia humana. El universo también tiende a formar hábitos, regularidades y continuidades. Peirce se veía como un realista: creía en la realidad de las leyes generales y creía en los universales. A este respecto, Marafioti (2004) afirma que la tendencia a adquirir hábitos es la clave de la cosmología evolutiva del último Peirce, pues en el origen todo era caos y primeridad, pura posibilidad sin actualidad ni continuidad; pero a medida que las cosas iban formando hábitos y relaciones regulares, la realidad aumentaba su coherencia y su razonabilidad, al tiempo que iba formando leyes. Sin embargo, no hay que asumir que todo en el mundo es ley; la continuidad del universo, según Peirce, también necesita de cierto ingrediente de azar y una total participación de lo que el autor llama "amor evolutivo", una fuerza que mueve el crecimiento del cosmos. En definitiva, la intención no es aquí profundizar en un tema tan difícil como esta cosmología evolutiva, sino sólo recordar que la formación de hábitos y regularidades no es únicamente cuestión del hombre.

Otra implicación importante, que ya se venía anticipando, es que, si el significado último de toda semiosis que descansa en símbolos es la formación de un hábito de conducta y si el hombre, en este orden de ideas, no es más que pensamiento sígnico, corriente de símbolos en crecimiento, está claro que lo que constituye al ser humano como tal es una red complejísima de hábitos y regularidades tanto en lo que se refiere al gobierno de su mundo interior como a su acción sobre la realidad exterior.

2. La importancia de la imaginación

“¿Por qué no ha de ser el cometido del pensamiento acrecentar y enaltecer la existencia, en lugar de reflejarla e imitarla?”

William James

Antes de pasar a examinar el vínculo entre la imaginación y la formación de hábitos, es necesario anclar teóricamente la facultad imaginativa en la semiótica peirceana, con el fin de ofrecer una exposición construida sobre bases sólidas.

2.1. Un *fundamento* semiótico para la facultad imaginativa

“Un signo o representamen es algo que está por algo para alguien en algún aspecto o capacidad” (CP: 2.228, 1994). Esta definición clásica de signo ofrecida por Peirce señala la presencia de un elemento muy interesante y actualmente muy controvertido: el de *fundamento* o *ground*. El primer “algo” citado es el signo; el segundo, el objeto; “para alguien” se refiere a la creación de un interpretante, mientras que “en algún aspecto o capacidad” refleja el hecho de que el signo no represente a su objeto en su totalidad, sino sólo en relación con alguna idea o aspecto. La semiosis, pues, no ofrece una representación omnipresente del objeto sino de alguna cualidad suya.

Una gran polémica acompaña a la cuestión del *fundamento*. Fernando Andacht (1996) da cuenta de tal estado de cosas al dividir en dos las posiciones de los estudiosos con respecto al tema: están los que consideran el *ground* como un “concepto descartable” (T.L. Short, 1986), que le sirvió al primer Peirce para presentar su modelo al mundo y que fue abandonado en una etapa posterior de su pensamiento. Y están quienes asumen el *fundamento* con toda su importancia y lo colocan como la “condición presentativa” (J.J. Liszka, 1976) del signo. “En oposición explícita al análisis de Short, para Liszka el *fundamento* “es la presentación del objeto (el objeto como)”, es decir, tiene que ver con el cómo de la semiosis, con la modalidad o manera en que un signo representa a su objeto” (Andacht, 1996, párr. 21).

Entre los segundos, resalta la definición de E. Prover, citada por Liszka (1976, citado en Andacht, 1996, párr. 22) del *fundamento* como “un principio semiótico subordinante, abstractivo, selectivo que regula la valoración y selección de los elementos lingüísticos al hacer pertinentes... sólo aquellos predicados del objeto de un signo que son relevantes para el significante del signo”. Dejando a un lado los elementos lingüísticos de esta definición, señala Andacht, se tiene una idea muy similar a la de D. Neshier (1984, citado en Andacht, 1996, párr. 23) sobre el *fundamento* como “condición formal de la significación” o “presentación mental”. Andacht sintetiza la posición de Neshier colocando al *fundamento* como lo que vuelve posible la presentación del objeto en la vida cotidiana. Por su parte, Andacht opta por la siguiente definición: “aquella capacidad o poder generativo que el signo monádico posee, y que le permite,

en su rol activo, una vez que ha recibido una determinación pasiva por parte del objeto, transmitir, como si fuera un relevo, esa especificación al interpretante" (Andacht, 1996, párr. 29).

La razón de que sea esa idea o cualidad específica del objeto, y no otra, la que el signo representa, consiste en que la función de la semiosis es, antes que nada, la de crear inteligibilidad en el mundo. Si los signos representaran la totalidad de lo real, no se tendría una realidad coherente y organizada sino una imagen inmediata, tan sublime, que enceguecería al espectador.

Sin ese foco selectivo o prisma filtrador que deja pasar alguna cualidad o aspecto, mientras aparta o desecha todos los demás en cada instante, nos veríamos de inmediato desbordados, sumergidos bajo un caos que es el objeto dinámico¹⁵ en su segundidad bruta e imposible de procesar como tal... De no ser por la acción del fundamento semiótico, para nosotros "el presente [sería] casi intolerable de tan rico y tan nítido (Andacht, 1996, párr. 25).

El fundamento es la condición de posibilidad de la multiplicidad de significados y de la riqueza percibida en la realidad, "es la *clave* en un sentido literal de eso que permite abrir, que hace que accedamos a planos insospechados de lo real, capaces de enriquecer la profundidad o connotación del signo, y por ende de nuestra vida" (Andacht, 1996, párr. 35).

Y aquí la imaginación juega su rol, pues esta puede ser descrita como la capacidad que tiene el individuo de aprehender las ideas, antes inconcebibles, que el signo puede suscitar, de encontrar relaciones novedosas entre distintos objetos, descubriendo cualidades que no se habían advertido. El *fundamento* posibilita las ejecuciones imaginativas, al permitir que el signo sea selectivo con lo que representa. Sin el *fundamento* y la imaginación la realidad sería un infinito cerrado y bruto. Sin éstos, el individuo se encontraría atrapado entre lo que fue y es, y no habría sitio para la posibilidad, para el juego libre de las facultades y para una interacción dinámica y evolutiva con el entorno. El uno y la otra permiten que aparezca nueva inteligibilidad y que tanto la realidad externa como el hombre enriquezcan sus contenidos, evolucionen y acrecienten la razonabilidad

De no contar con la puerta posibilista que entreabre el fundamento, estaríamos como el infeliz peregrino del relato de Franz Kafka: todos condenados *Ante la Ley*, todos forzados a comportarnos como lo estipula el pasado, y como lo regula el hábito que empuja desde el futuro. ¿Dónde quedaría la salida que soñamos para escapar a la opresión sufrida, y la que tememos por ser muy probable? Esa otra puerta es precisamente la que nos muestra el objeto "no en todas sus peculiaridades [*respects*], sino en relación a una especie de idea" (CP 2.228). (Andacht, 1996, párr. 38).

¹⁵ El objeto dinámico, en la semiótica peirceana, es todo aquel objeto que no es constitutivo inmediato de la semiosis pero que puede serlo. Al objeto representado por el acto semiótico se le llama, por su parte, objeto inmediato. El objeto dinámico es objeto inmediato en potencia. Por otro lado, no es sencillo afirmar que el primero sea el fundamento del segundo, o a la inversa. Lo más obvio sería decir que no hay objeto inmediato sin objeto dinámico, pero, como bien lo ha señalado Umberto Eco (1997), no es posible concebir el objeto dinámico sin el objeto inmediato, ya que este es todo aquello que se conoce aquí y ahora.

2.2. El papel de la imaginación en la formación de hábitos

En cierto momento de su reflexión sobre el pragmati(ci)smo y los interpretantes lógicos, Peirce aborda la cuestión del cambio de hábito, matizando sus causas posibles. Primero están las exteriores: la sorpresa, provocada por alguna experiencia que rompa con cierta asociación habitual de ideas o determinada línea de conducta, el esfuerzo muscular y la duda, exterior e involuntaria por naturaleza, que rompe con determinado hábito – creencia y obliga al hombre a plantearse nuevas líneas de conducta con el fin de satisfacer sus necesidades y armonizar su acción con los objetos externos. Muchos hábitos, incluso, señala, se adquieren de manera involuntaria o inconsciente¹⁶ (CP: 5.479, 1994).

Ahora bien, al tratarse de hábitos implicados por conceptos, el autor afirma que no es en absoluto un esfuerzo muscular el causante, sino, por el contrario, esfuerzos interiores o actos de la imaginación:

“Estoy persuadido de que nada como un concepto puede ser adquirido solamente por práctica muscular¹⁷ (ya que el concepto implica generalidad). Cuando hacemos eso, no es la acción muscular sino el acompañamiento de esfuerzos interiores, los actos de la imaginación, lo que produce el hábito” (CP: 5.479, 1994).

No está de sobra recordar la insistencia de Peirce en que los efectos concebibles que constituyen el significado de un concepto, aunque sean de naturaleza práctica, no consisten en acciones empíricas sino en ideas generales que determinan la conducta: hábitos.

¹⁶ Los animales, por ejemplo, se comportan de acuerdo a distintos hábitos que no son fruto de la actividad deliberada sino producto de la herencia instintual: hábitos adquiridos o innatos, en palabras de Peirce. Pero también muchos objetos exhiben tendencias a adquirir hábitos y regularidades en su comportamiento. Los hábitos son, de esta manera, una característica tanto de la constitución de la conducta humana como de la dinámica de muchos fenómenos, tal y como lo atestigua esta afirmación del autor: “Usemos la palabra “hábito” en su sentido más amplio, y quizá aun más usual, en el que denota una especialización, original o adquirida, de la naturaleza de un hombre, o un animal, o un vino, o una sustancia química cristalizable, o cualquier cosa más, de tal manera que él o esto se comportará, o siempre tenderá a comportarse, en una forma describible en términos generales respecto de cada ocasión que pueda presentar en sí misma un carácter generalmente describible” (CP: 5.538, 1994). Aristóteles (1967), por su lado, también había advertido la presencia de hábitos en la naturaleza: “en efecto, nada puede modificar el hábito que da la naturaleza; por ejemplo, la piedra, que entraña el hábito del peso, no puedo contraer el hábito contrario, aun cuando se la eche al aire un número incalculable de veces; el fuego sube y no podría desentender; y lo mismo hay que decir de todos los cuerpos que no pueden modificar sus hábitos originales” (p. 1185). Por tal motivo, Peirce ha sugerido que la materia consta esencialmente de hábitos solidificados, leyes fijas y reales, en el sentido de los universales, que el hombre debe descubrir y explicar. Sin la presencia de hábitos y regularidades en los fenómenos, no habría conocimiento científico ni, quizás, conocimiento alguno.

¹⁷ Con “práctica muscular”, Peirce se refiere a aquellos hábitos adquiridos por la repetición de acciones corporales. La asimilación de un arte marcial, por ejemplo, funciona gracias a la capacidad que tiene el cuerpo de reaccionar de manera regular ante determinadas circunstancias o estímulos.

El proceso de formación de tales hábitos mediante actos de la imaginación puede ser explicado del siguiente modo, que recuerda aquel pasaje citado (p. 14) sobre los ideales y las reglas en su relación con las resoluciones de conducta: el concepto como tal, tiene lugar, primeramente, cuando a un fuerte sentido de necesidad es sobreañadida una experiencia de naturaleza sugestiva para el edificio de la mente. En un segundo momento, cuando dichos conceptos o primeros interpretantes lógicos han sido sugeridos, estos impulsan al usuario a llevar a cabo varios actos o *performances* en su mundo interno, en los que se imaginan ciertos modos de acción en determinadas circunstancias y causados por varios motivos. Y, en este momento, el individuo comienza a trazar las distintas líneas de conducta que se desprenden de la adopción de aquellos primeros interpretantes lógicos, cuya esencia, pues, residiría, como anteriormente se había mencionado, en una proposición de futuro condicional.

Entre aquellas experiencias sugestivas, la duda comporta un protagonismo que no puede pasar inadvertido, ya que esta actúa como desequilibrante de una respectiva creencia, entendiendo esta última, una vez más, como un hábito de comportamiento deliberado.

Una creencia, sea práctica o teórica, tiene como esencia la expectación, la confianza¹⁸ (CP: 5.541, 1994) en que determinados resultados se seguirán al elegir determinadas líneas de conducta. “La expectación consiste en el sello de la aprobación, el acto de reconocimiento de algo como propio, gracias a la marca del alma sobre una anticipación imaginaria de la experiencia” (CP: 5.540, 1994). La expectación, esencia del razonamiento, consiste, como se había visto anteriormente, en un hábito de imaginar.

Quando dices que tienes fe en el razonar, lo que quieres decir es que la creencia – hábito formada en la imaginación determinará tus acciones en el caso real... Supongamos, por ejemplo, que deslizo un centavo en una hendidura, y espero, que al tirar del pomo, aparezca una pequeña pastilla de chocolate. Mi expectación consiste, o al menos implica, un hábito tal que, cuando pienso en tirar del pomo, imagino un chocolate apareciendo ante mí (CP: 2.148, 1994).

La duda, necesariamente vinculada con la sorpresa, desestabiliza la coherencia de la creencia y de la expectación: el hábito pierde su fuerza y aparece el desconcierto ante los resultados de las acciones y ante los hechos del futuro; las resoluciones se tornan escurridizas: la conducta se hace torpe ante el sentimiento de duda.

Una duda verdadera es, en consecuencia, una duda que realmente interfiere con el tranquilo trabajo de una creencia – hábito¹⁹. Toda creencia natural o innata se manifiesta en maneras de actuar naturales o innatas, las cuales de hecho

¹⁸ “Confianza - y la palabra creencia significa primeramente confianza – se refiere esencialmente al futuro, o a un futuro contingente” (CP: 5.541, 1994).

¹⁹ En reiteradas ocasiones Peirce (1868) ha distinguido entre dudas legítimas y falsas. Siendo las primeras aquellas que se imponen como consecuencia de sucesos desestabilizadores y las segundas las que nacen como inventos de mentes necias. Sobre estas últimas dice: “No pretendamos dudar en filosofía de aquello de lo que no dudamos en nuestros corazones” (CP: 5.265, 1994).

constituyen la creencia hábito... Una duda verdadera sobre esa creencia debe interferir con este modo natural de actuar (CP: 5.510, 1994).

Es trabajo de la imaginación despejar la duda y encontrar líneas satisfactorias de conducta adecuadas a las circunstancias. “Un hombre en duda está usualmente tratando de imaginar cómo actuará, o cómo debería actuar cuando se encuentre en la situación imaginada” (CP: 5.510, 1994). Estos esfuerzos internos, actos de la imaginación, en últimas deberán reestablecer los hábitos - creencias del individuo y proponer nuevos caminos de acción, nuevas líneas de conducta y nuevas expectativas sobre los resultados futuros.

Sin embargo, no siempre es necesario un estímulo externo inmediato, como la duda o la sorpresa, para que la imaginación emprenda su tarea constructiva, pues “los hábitos a veces se adquieren sin ninguna previa reacción que sea externamente manifiesta” (CP: 5.538, 1994). Y, así, “la mera imaginación de reaccionar en una forma particular parece ser capaz, después de numerosas repeticiones, de causar el tipo imaginado de reacción sobre ocurrencias subsecuentes del estímulo” (CP: 5. 538, 1994).

La facultad imaginativa adquiere toda su importancia, de esta manera, cuando Peirce enfatiza la capacidad que tiene el individuo de reaccionar ante condiciones nuevas de una manera adecuada, a partir de una operación imaginativa en su mundo interior. “Una creencia-hábito formada simplemente en la imaginación, como cuando considero cómo debo actuar bajo circunstancias imaginarias, afectará mi acción real igual que si se hubiesen realizado estas circunstancias” (CP: 5.538, 1994). Así, pues, reiteraciones en el mundo interior, reiteraciones “fantásticas”, si son realizadas con intensidad, serán capaces de tener efectos concretos sobre los hábitos de conducta cuando las circunstancias originalmente imaginarias se tornen reales. Tales hábitos imaginativos tendrán el poder de “influir el comportamiento actual en el mundo exterior” (CP: 5.487, 1994). Es paradigmático el ejemplo, citado por el autor, del día en que, ante un inminente incendio por un derrame de combustible de cierta lámpara en la falda de su madre, Herbert, su hermano menor, automáticamente opta por cubrirlo con la alfombra, mientras todos los presentes no podían más que experimentar estupefacción. Cuando Charles le preguntó a su hermano Herbert sobre la razón de su hazaña éste respondió: “había considerado en un día anterior lo que haría en caso de que ocurriera un tal accidente” (CP: 5.538, 1994). A continuación el autor complementa diciendo: “este acto de estampar con aprobación, aprobar como propia, una línea de conducta imaginaria, de manera tal que dará una forma general a nuestra conducta futura actual, es lo que llamamos una resolución (*Resolve*)” (CP: 5.538, 1994). Dicha resolución es un elemento fundamental de la creencia práctica, tomando creencia en el sentido arriba indicado.

La imaginación, de esta manera, permite el desarrollo del autocontrol; funciona como una herramienta de vital importancia a la hora de entrenar el espíritu para aumentar la razonabilidad y la eficacia.

Hay...modos de autocontrol que parecen bastante instintivos. Pero hay un modo de autocontrol que resulta del entrenamiento. Por consiguiente, un hombre puede ser su propio maestro de entrenamiento y controlar su autocontrol.

Cuando este punto es alcanzado mucho o todo el entrenamiento puede ser conducido en la imaginación (CP: 5.533, 1994).

Control del autocontrol, control del autocontrol del autocontrol, etc. La cadena puede seguir indefinidamente, como bien lo ha señalado Peirce en otras ocasiones. En cada etapa del trabajo del sujeto sobre sí mismo, la imaginación juega un papel definitivo²⁰. Una rana decapitada casi razona cuando exhibe el hábito de enjuagarse si le cae encima una gota de ácido. No obstante, le hace falta una cosa, que es propia del ser humano: la capacidad de meditación preparatoria (CP: 6.286, 1994).

Pero esto no puede hacer olvidar que los hábitos también son sumamente importantes a la hora de ejercer el autocontrol y de influir en la realidad.

La interacción entre estos dos mundos (el interno y el externo) consiste principalmente en una acción directa del mundo exterior sobre el interior y en una acción indirecta del mundo interior sobre el exterior mediante la operación de los hábitos... Me parece que estos ejercitan una función real en el autocontrol, sin la cual... las resoluciones y los ejercicios del mundo interno no podrían afectar las determinaciones y hábitos del mundo externo (CP: 5.493, 1994).

Es claro que la inteligencia no consiste en sentir de cierta manera, sino de actuar de cierta manera. Sólo, debemos reconocer que hay acciones internas – lo que podemos llamar acciones **potenciales**, esto es, acciones que no tienen lugar, pero que de alguna manera influyen en la formación de hábitos (CP: 6.286, 1994).

Por otra parte, bien podría decirse, en palabras coloquiales, que el pequeño Herbert Peirce “pensó rápido” al actualizar un hábito de conducta puramente imaginario sobre las implicaciones de una simple lámpara; y esto coincide con la afirmación de Peirce, según la cual “el poder intelectual no es nada más que facilidad en tomar hábitos y en seguirlos en casos esencialmente análogos a los casos normales de conexiones de sensaciones sobre los cuales dichos hábitos fueron formados” (CP: 6.20, 1994); y también con su sugerencia, anteriormente citada, de que “el carácter de un hábito depende de la manera en la que él puede hacernos reaccionar no solamente en tal circunstancia probable, sino en toda circunstancia posible, por más improbable que pueda ser” (Peirce, *Revue philosophique* VII, citado en, Peirce, 2003, traducción de Uxía Rivas, pie de página 1). Gracias, también, a la acción imaginativa, posibilitada por el rol del *fundamento*, el niño supo qué hacer en el momento preciso, pues si el signo, en este caso la alfombra, no se presentara al intérprete en relación con cierta idea sino que se refiriera a todos los posibles

²⁰ Estas reflexiones sobre la formación de hábitos a través de la imaginación sirven para pensar el fenómeno de las narraciones de ficción en relación con el espectador. Estas hacen surgir en él determinadas reacciones hacia alteridades totalmente distintas que nunca han estado actualmente ante su presencia. El espectador, a partir de simples ejercicios imaginativos, implicando hábitos de acción frente a circunstancias ficticias, será capaz de comportarse del modo imaginado si tal caso fantástico se presentara en la vida real. Un modo de sensibilidad cultivado a partir de la observación de tales relatos, tiene el poder, gracias a la capacidad de formación de hábitos en el mundo interno, de actualizarse si las condiciones descritas en la narración adquirieran existencia *hic et nunc*.

significados y objetos que puede suscitar, en dicha situación el pequeño no habría imaginado la conexión entre la alfombra y el cese del fuego sino que habrían aparecido ante su mente, de manera inmediata, miles de interpretantes que nada tenían que ver con el apremio de las circunstancias, y, en medio, de su enceguecimiento y confusión, a lo mejor hubiera optado por abrir la boca con el fin de expresar lo placentero que sería para un gato el acostarse en dicho felpudo.

En la hazaña de Herbert Peirce es la cualidad de lo heroico, de lo sublime de salvar a otro de un modo arrojado y diestro, que admiramos como valor positivo entre las leyes no escritas humanas, lo que le ha permitido a él encarar la lámpara de la sala de un modo insólito, no sólo como instrumento lumínico cotidiano, obvio y banal. La pregunta que se impone es: ¿cómo ocurre que, mirando el mismo artefacto vulgar que también los demás pueden ver en ese sitio, alguien en la familia, puede imaginar, especular o musar, sobre ese elemento original, inédito que es el peligro y las medidas más probables a tomar en dicho caso. Esto merece el nombre de creatividad, imaginación o especulación. Propongo considerar esta capacidad humana como indisociable de la estructura formal descrita por el semiótico, cuando él postula la existencia de un fundamento (*ground*) en tanto "*respect*" o "*capacity*" (CP 2.228) según la cual el objeto es tomado a cargo por el signo para su gestión ulterior en el interpretante (Andacht, 1996, párr. 51).

Ahora bien, incluso el razonamiento científico, señala el autor, está basado en actos imaginativos, mediante los cuales se conectan de manera racional hechos que, de otro modo, no pueden expresar relación coherente alguna. "Nada sino la imaginación es lo que puede llevarle (al científico) a vislumbrar la verdad" (CP: 1.46, 1994)

· Cuando un hombre desea ardientemente conocer la verdad, su primer esfuerzo será imaginar cuál puede ser la verdad... No hay nada que pueda proporcionarle nunca una insinuación de la verdad más que la imaginación (CP: 1.46, 1994).

La duda, así como es un motor fundamental en la búsqueda práctica de nuevos hábitos y creencias que regulen la conducta y las acciones sobre el entorno, también se encuentra en la base de la actividad científica. Peirce fue enfático sobre este punto en sus famosos artículos de 1877 y 1878, en los que definía la ciencia como el método más adecuado de fijar creencias²¹, gracias a su

²¹En un momento más tardío de su trayectoria intelectual, Peirce, no obstante, parece desarticular la relación entre ciencia y creencia, o, al menos, parece enfatizar un sentido de la palabra "creencia" en el cual esta nada tiene que ver con la actividad científica: "Yo sostengo que lo que usual y apropiadamente es llamado creencia...no tiene en absoluto ningún lugar en la ciencia. Creemos la proposición de que estamos listos para actuar. Creencia plena es la buena voluntad para actuar en crisis vitales; opinión es la buena voluntad para actuar en asuntos relativamente insignificantes. Pero la pura ciencia no tiene nada que ver con la acción. Las proposiciones que ella acepta, meramente las pone en la lista de premisas que se propone usar. Nada es vital para la ciencia; nada puede serlo. Las proposiciones que acepta, por consiguiente, no son más que opiniones, a lo sumo, y toda la lista es provisional. El hombre científico no está ni lo más mínimo aferrado a sus conclusiones. No arriesga nada por ellas... Así pues, no hay ninguna proposición de la ciencia que responda a la concepción de creencia. Pero en materias vitales es totalmente distinto. Debemos actuar en tales asuntos, y el principio sobre el que vamos a actuar es la creencia" (CP: 1.635-636, 1994). En este caso, y para plantear una salida al problema, es útil recordar la diferencia que planteaba el autor entre creencias prácticas y teóricas (CP: 5.538-541, 1994), siendo las primeras aquellas proposiciones que según las cuales se está dispuesto a actuar, y que por lo tanto, determinan la conducta y

objetividad y a su modo de razonar. Aunque en la ciencia la tarea sea más que nada fijar creencias teóricas, estas últimas también tienen como esencia la expectación. El científico confía en determinados resultados apoyado en el descubrimiento de conexiones habituales entre fenómenos. Pero él sabe muy bien que cualquier creencia científica es falible, y que lo que ahora aparece como indudable, con el desarrollo del pensamiento y la investigación, después aparecerá como dudable y, posteriormente, como falso. Y cuando haya aparecido la duda desequilibrante²², será tarea de la imaginación el volver a conectar hechos y el reestablecer hábitos en los fenómenos; el plantear conjeturas sobre las relaciones entre los acontecimientos y fijar, de esta manera, creencias más acertadas sobre la realidad.

Es innegable, por consiguiente, la afinidad que existe entre la imaginación y la abducción, modo de razonamiento muy resaltado por Peirce. Para Peirce, se llega a lo nuevo a través de la abducción, definida como “el proceso por el que se forma una hipótesis explicativa” (CP. 5.171, 1994) o como “la única operación lógica que introduce una idea nueva” (CP: 5.171, 1994). La abducción es también llamada retroducción: el planteamiento de una hipótesis que no es verdadera en sí misma hasta que no se haya verificado empíricamente mediante procesos inductivos y deductivos: “la retroducción no aporta seguridad. La hipótesis debe ser puesta a prueba” (CP: 6.470, 1994) Por tal razón se puede hallar un elemento intuitivo en la abducción, pero, más que nada, un elemento de creatividad. Barrera (2001) ha enfatizado de gran modo la relación entre abducción y creatividad y, apoyada en dicho vínculo, ha sabido ver en la abducción una clave antropológica. Si el hombre es capaz de crecimiento, si el hombre es capaz de aumentar la razonabilidad en el mundo y en sí mismo, esto se debe a que es un ser creativo, que introduce novedad mediante procesos cognitivos - abductivos. Para Peirce, el conocimiento humano es abductivo, inferencial, tentativo. Al percibir una cosa como “algo” ya se está realizando una abducción, se está postulando una hipótesis, que la experiencia evidenciará como falsa o verdadera. Apel (1991) lo explica así:

Toda percepción de algo como algo tiene la estructura de un razonamiento abductivo inconsciente:

1. Premisa: eso de ahí...es tal y cual.
2. Premisa: lo que es tal y cual es, por lo general, un A.
- 3: Conclusión: luego, esto es, ciertamente, un A. (p.43)

guían la acción; mientras que las segundas, aunque contengan como esencia suya el elemento de la expectación, consistirían, más bien, en predicciones de orden especulativo – contemplativo, en vez de condicional – práctico; en opiniones, mejor dicho, las cuales, como indicó Peirce, son la clase de proposiciones que la ciencia sí acepta, y cuyo valor en cuestiones vitales es mínimo. De todas formas, no se puede olvidar que, en los últimos años de su vida, Peirce restó importancia a la acción, cuyo valor ya no se le aparecía tan absoluto como en sus años de juventud. Sin embargo, su insistencia en la separación tajante entre ciencia y asuntos vitales sí fue una posición constante y recurrente durante todo su camino intelectual.

²² “Hay muchas razones para suponer que la creencia vino primero, y que el poder de dudar mucho después. La duda, usualmente, quizá siempre, toma vuelo de la sorpresa, la cual supone creencias previas; y las sorpresas aparecen con un nuevo ambiente” (CP: 5.512, 1994).

De esta manera, se puede afirmar que tanto en el caso de la abducción como en el de la imaginación – esta diferenciación no es muy exacta, dado que la imaginación es abducción - la labor es proponer conexiones coherentes entre fenómenos y encontrar respuestas a problemas que desestabilizan las creencias – hábitos. Tanto el uno como la otra son maneras de erradicar la duda dando lugar a nuevas expectativas que no se vean traicionadas por el entorno y que permitan anticipar con certeza los resultados acaecidos en el futuro. La imaginación apoyada totalmente en la abducción, y viceversa, permite a la actividad científica, en palabras pragmaticistas, el establecer nuevas proposiciones condicionales sobre los hechos.

Cabe recordar aquí la alusión de Peirce al concepto de juego, o *musement*, y que él no define de modo exacto, sino con expresiones vagas como: libre ejercicio de las capacidades, recreación, ocupación de la mente en forma de contemplación estética, en forma de meditación libre, de búsqueda de conexiones entre los distintos universos de la experiencia (CP: 6.458, 1994). Martin Gardner (1978, citado en Barrena, 2008, p. 7) lo define como: "estado mental de especulación libre e irreprimida, aunque no tan completamente nebulosa como la ensoñación fantástica, estado en el cual la mente se traba en *puro juego con las ideas*". Al jugar, el *muser*, que se enfrenta al mundo y reflexiona sobre él (CP: 1.480, 1994), ejercita su imaginación en la búsqueda de conjeturas, en un proceso que va mucho más allá del análisis lógico, pues no tiene otra regla que la libertad²³, libertad para jugar con la realidad y para contemplarla en todas sus dimensiones.

Este libre juego de la imaginación es la base de la abducción y, por tanto, de la actividad científica²⁴. "Peirce habla del juego de las facultades, en concreto del libre juego de la imaginación que posibilita la abducción y por tanto el conocimiento" (Barrena, 2008, p. 8). La ciencia comienza donde la imaginación despliega sus alas: "Un juego bastante salvaje de la imaginación, sin duda, es un prelude inevitable y probablemente incluso útil para la ciencia" (CP: 1.235, 1994).

Una vez terminado este recorrido, se comprende mejor la importancia de la imaginación para el hombre: no hay dimensión de la vida humana, en todas sus actividades, desde las más prácticas hasta las teóricas, en la que la facultad imaginativa no ayude en la tarea de plantear novedades y crear inteligibilidad, razonabilidad.

Para Peirce, tanto la ciencia, su principal y constante preocupación durante todos los años en que piensa y escribe sobre semiótica, como la vida cotidiana —y el arte— no se diferenciarían esencialmente en cuanto al efecto renovador y sugerente que tiene sobre éstas tres actividades la imaginación humana. La inevitable y forzosa experiencia junto a la tenue y potente imaginación

²³ "Lamentaría encontrar alguien que lo limitara a un método de fecundidad tan limitada como el análisis lógico" (CP: 6.461, 1994).

²⁴ Es la misma actividad imaginativa-abductiva la que le permite a Peirce llegar a plantear la hipótesis de la realidad de Dios y de su protagonismo en el orden del universo en su famoso artículo "Argumento olvidado a favor de la realidad de Dios" (1908).

desembocan en el mundo ordenado y siempre reordenable de los hábitos, de esas creencias vueltas acción eficaz sobre el mundo exterior e interior (Andacht, 1996, párr. 55).

La imaginación, de esta manera, está firmemente vinculada con la posibilidad²⁵. Sin esta facultad, el hombre no podría concebir conexiones posibles entre fenómenos, ideas novedosas ni, mucho menos, mundos nuevos. La imaginación es apertura y crecimiento de lo humano; ampliación del radio de influencia del hombre sobre sí mismo y lo que le rodea.

Y, ciertamente, esta ampliación implica, también, la ruptura de ciertos hábitos, en la que los ejercicios de imaginación y meditación juegan un rol fundamental. No es casual que Peirce ubique los actos de la imaginación entre las causas de los *cambios* de hábito. Así, pues, recordando a Andacht, cuando enfatizaba la importancia del fundamento y la imaginación para evitar que el hombre quede atrapado entre el pasado y el presente y regulado por el hábito que empuja desde el futuro, es inevitable tener consciencia de que la facultad imaginativa permite la modificación de determinadas tendencias y hábitos, y contribuye, así, a la construcción de nuevas posibilidades de acción y de nuevos horizontes para el pensamiento, al crecimiento de la razonabilidad mediante la introducción de novedades cada vez más ricas.

Las personas que construyen castillos en el aire, en mayor parte, no logran mucho; pero todo hombre que logra grandes cosas estuvo dado a construir elaborados castillos en el aire y, luego, con mucho esfuerzo, copiarlos en suelo firme. De hecho, la empresa completa del raciocinio, y todo lo que nos hace seres intelectuales, es realizada en la imaginación... La mera imaginación sería, por tanto, mera futilidad; sólo que la imaginación no es mera. “Más que por lo que está bajo tu custodia, vela por tu fantasía”, dijo Salomón, “porque de ella salen los asuntos de la vida” (CP: 6.286, 1994).

2.3. Imaginación y razonabilidad

Hace ya largo rato que se ha venido señalando reiteradamente el papel de la imaginación en el incremento de la razonabilidad (*Reasonableness*), pero ahora es conveniente explicitar de manera breve, de acuerdo a las reflexiones de Peirce y con la ayuda de Andacht (1996), en qué consiste este último concepto y cómo está vinculado con la facultad imaginativa.

Se recordará que las ciencias normativas, puestas en consideración en el capítulo anterior, lógica, ética y estética, tienen como objetivo reflexionar sobre las relaciones de los objetos con determinados fines: la relación del pensar con la verdad, la del comportamiento con la conducta moral y la de la estética con lo admirable. Al mismo tiempo, se indicaba el papel fundamental de la estética, al ser esta la encargada de poner sobre el tapete los fines mismos que regulan y guían toda la conducta humana, sea pensamiento o comportamiento práctico;

²⁵ No hay que olvidar que para Peirce la posibilidad no carece de realidad. “He reconocido siempre que una posibilidad puede ser real, que es pura locura negar la posibilidad de levantar mi brazo, aunque llegado el momento no lo levante” (CP: 4.579, 1994).

y, con esto, se apreciaba la importancia que tenía la cuestión de los fines para la relación entre el hábito y el pragmati(cismo).

Cuando Peirce responde a la pregunta estética por el ideal supremo, admirable en sí mismo sin referencia a nada más - a ninguna razón ulterior -, está pensando en la razón misma: “La única cosa cuya admirabilidad no se debe a una razón es la Razón misma, comprendida en toda su plenitud, en la medida en que podemos comprenderla” (CP: 1.615, 1994). Encarnar la Razón, es así, el ideal máximo de conducta, tanto del pensamiento como de la acción. Y se dice “encarnar”, en tanto que el proceso de crecimiento de la razón no ha terminado, y su término es, por lo demás, claramente incierto.

Dentro de esta concepción, el ideal de conducta será ejecutar nuestra pequeña función en la operación de la creación dando una mano, para que el mundo sea más razonable, en cualquier tiempo que sea, como se dice en jerga: “es bueno para nosotros” hacerlo así (CP: 1.615, 1994).

Se puede observar con claridad que el hombre tiene como función suprema acrecentar la razonabilidad de la realidad. No sin pasar por alto, por supuesto, que el universo mismo contiene terceridad, y que su crecimiento está posibilitado por la tendencia a adquirir hábitos, leyes, regularidades y relaciones de continuidad. Sin embargo, el punto clave es, como se enfatizó, el hecho de que el ser humano pueda colaborar en la razonabilidad del mundo, y, por lo tanto, de su propia conducta. Y, a este respecto, se entiende que lo “razonable” no sea cuestión exclusiva del pensar sino, también, del actuar. Ser razonable es una tarea que sólo se logra poniendo a jugar todas las facultades humanas. Y por esta razón es que aquí se pasa por alto el que la mayoría de veces Peirce no hable de razonabilidad sino de razón (*Reason*), ya que este último término adquiere en la reflexión del autor un matiz que trasciende de manera muy especial las limitaciones de la concepción clásica de razón, tanto así, que en determinado momento se ve aparecer la afirmación de que el “conocimiento es razonabilidad (*Reasonableness*)” (CP: 1.615). La siguiente cita explicitará el carácter de esta noción de razón- razonabilidad.

El verdadero ser de lo general, de la razón, es gobernar los acontecimientos individuales. Así pues, la esencia de la Razón es tal que su ser nunca puede ser completamente perfeccionado. Tiene que haber siempre un estado de inicio, de crecimiento, es como el carácter de un hombre que consiste en las ideas que él quiera concebir y en los esfuerzos que quiera hacer, y que solamente desarrolla cuando las ocasiones surgen actualmente. Con todo, a lo largo de su vida ningún hijo de Adán ha manifestado plenamente lo que hay en él. Así pues, el desarrollo de la razón requiere, como una parte de él, que ocurran más acontecimientos individuales de los que jamás pueden ocurrir. Requiere también el colorearse de todas las cualidades de la sensación, incluyendo el placer en su propio lugar entre el resto. Ese desarrollo de la razón consiste, como habrá usted observado, en la manifestación” (CP: 1.615, 1994)

Es fundamental esta referencia a lo individual como escenario de manifestación de la razón. Por esto, ciertos comentaristas (Nubiola, Barrena, 2001) han optado por hablar de “razonabilidad concreta” en Peirce: una razón que el hombre debe particularizar en sus acciones, en su sensibilidad, en el placer y, por supuesto, en el conocimiento; razón cuyo despliegue es inacabado y cuyo

ámbito propio no es una universalidad cerrada sino las distintas individualidades del ser; una razón que recuerda a ese “estado naciente de lo actual” (CP: 5.462, 1994) aludido por el autor; que es la responsable del crecimiento y el enriquecimiento de los acontecimientos, casi analíticamente, ya que crecimiento, en este orden de ideas, no es otra cosa que razonabilidad en aumento progresivo.

El ser humano... va racionalizando, sometiendo a su control el universo en el caso de la ciencia, los sentimientos en el caso del arte, o su propia vida en general, añade una razonabilidad que no implica un carácter posesivo. Crear, crecer, es aumentar la razonabilidad. El ideal de razonabilidad se va encarnando de un modo creativo, va permeabilizando el universo y nuestra propia vida (Barrena, 2001, párr. 45).

Y el importante papel de la imaginación es aquí más que evidente. Ésta, al moverse en el ambiente de libertad posibilitado por el *fundamento*, permite el descubrimiento de nuevas conexiones, nuevos sentidos, hábitos, significados, nuevas relaciones entre los hechos y, por lo tanto, de una mayor cantidad de riqueza y razonabilidad en el mundo y la vida concretos. La imaginación, proponiendo novedades y actualizando posibilidades, abre otras dimensiones de la realidad e introduce grados más sofisticados de inteligibilidad; ayuda al “hijo de Adán” a manifestar lo que hay en él.

Por tal motivo, Andacht (1996), apoyándose en P. Aubenque (1962), exegeta de la *Metafísica* aristotélica, ha asociado el rol de la facultad imaginativa con la visión estética del mundo que ya aparece propuesta en el concepto aristotélico de “mímesis ascendente”, que describe el proceso de imitación creativa por el cual el hombre encarna en su mundo concreto ideas ya realizadas en un nivel ideal, pero gradualmente realizables en la realidad: imitación creativa de lo admirable, o lo adecuado, que Peirce denominó *kalos*.

Entender que la búsqueda de lo bueno, lo justo y lo verdadero es la que describe Aristóteles, nos permitirá reunir en otro punto básico, el pensamiento del filósofo griego y el de su lejano sucesor norteamericano (Andacht, 1996, párr. 40)

En la *Metafísica*, ese incremento se produce mediante un proceso denominado "*mímesis ascendente*". Dicho proceso, asegura Aubenque (1962), no supone una copia pasiva sino una activa emulación de lo admirable. Una conducta más creativa que replicativa, esta mímesis culmina por introducir novedad en el mundo humano (Andacht, 1996, párr. 41).

Aunque el énfasis de Aristóteles esté puesto en la tarea de imitación de lo divino y de la obra de Dios, es posible entender allí el proceso, no como un descender de Dios en el mundo, sino como un ascender del mundo hacia Dios, por obra de la actividad humana, creativa e imaginativa por naturaleza: "no hay para Aristóteles una relación descendiente de Dios al mundo, sino un vínculo ascendiente del mundo a Dios, un vínculo que no es ni de principio a consecuencia, ni de modelo a copia, sino más bien de *imitación*, de aspiración hacia un ideal entrevisto" (Andacht, 1996. párr. 41).

Y, en este orden de ideas, para los dos pensadores, la imaginación tiene total relevancia en la medida en que logra actualizar tales ideales estéticos en la conducta del hombre; en la medida en que ayuda a vislumbrar posibilidades y conexiones que, aunque no existan de manera actual, en un tono peirceano, no carecen de realidad ni de razonabilidad. Andacht explica esta idea recordando el ejemplo del hermano de Peirce y sumando una anécdota de este último:

Los hermanos Peirce, uno divagando en un andén sobre viajes improbables, si no imposibles, y el otro soñándose héroe de una situación arriesgada, comparten la visión estética de algo ya realizado pero inexistente, algo con potencialidad para abrir senderos que, luego, serán efectivamente recorridos y que traerán consecuencias reales.²⁶

La imaginación, para Aristóteles y para Peirce, es la *via regia* con la que disponer medios lógicos y físicos, que podrán traer nuevo significado, nuevos hábitos al mundo, tanto teóricos como prácticos (Andacht, 1996, párr. 42).

Se ve, de este modo, la pertinencia de una puesta en relación entre el pensamiento aristotélico y el peirceano²⁷ en lo que se refiere al asunto del aumento de la razonabilidad en el mundo y en la vida, aunque en el primero se presente en forma de imitación de ideales divinos y en el segundo como trabajo del hombre, con herramientas racionales, sígnicas, imaginativas y prácticas, para elevar el nivel de razonabilidad. No obstante lo anterior, cabe recordar que en algún momento de sus últimos años, Peirce (1908) hablaba de ver el universo como un gigantesco símbolo del propósito de Dios.

En resumen, la *Metafísica* reflexiona sobre una búsqueda infinita y siempre recomenzada en pos de una armonía imposible, pero vislumbrada por nosotros en la perfección celeste. La semiótica, por su parte, describe nuestra saga en busca del triple ideal estético, ético y lógico, mediante el afinamiento progresivo y coordinado de imaginación, acción y razón (Andacht, 1996, párr. 46).

²⁶ Tal vez haya algún parecido entre esta concepción de la razonabilidad y la posibilidad y aquella idea de Hegel sobre lo real como aquello que tiene fuerza de existencia, en la medida en que es racional; en que su existencia es posible, pertinente y, en algún sentido amplio, necesaria; aquella idea que se traduce en la famosa línea “todo lo real es racional y todo lo racional es real”.

²⁷ Andacht, además, hace un paralelo entre las concepciones peirceana y aristotélica de la imaginación al recordar el vínculo que crea el estagirita entre esta facultad y el deseo, al igual que Peirce, cuando afirma que “no puede ser negado que al menos una de las funciones de la inteligencia es adaptar la conducta a las circunstancias, así como favorecer al deseo” (CP: 5.548, 1994). Y, a partir de esta indicación, recuerda que para Aristóteles, existe una imaginación propia de los animales, y otra de los humanos, siendo la primera de carácter “sensible” y la segunda de naturaleza “racional” (Aristóteles, 1978 III, 10, 433a 25 - 433b 25, citado en Andacht, 1996, párr. 14): para el animal “la estética ya viene inscrita genéticamente, su razonamiento es por eso infalible, necesario”; mientras que “en el caso del ser humano, su imaginación guiada por el telos de la razón, por la semiosis creciente, lo lleva a que pueda “acertar o no acertar” (Aristóteles, 1978 III, 10, 433a 25)” (Andacht, 1996, párr. 14) - Cabe señalar que estas características del pensamiento humano en contraste con el animal serán acentuadas en el primer apartado del último capítulo de esta monografía. Con el mismo acento, por otra parte, Andacht también pone en relación la distinción aristotélica entre intelecto práctico y teórico, y la peirceana entre creencias teóricas y prácticas, que se había mencionado aquí varios párrafos atrás.

3. Implicaciones del hábito y la imaginación para una reflexión sobre el carácter de lo humano: un esbozo de antropología filosófica semiótico- pragmatista

Una vez expuestos algunos de los distintos matices que las nociones de hábito e imaginación adquieren en el pensamiento de Peirce, ahora se intentarán explicitar, de manera puntual, las consecuencias que el tratamiento de estos temas comporta para una reflexión antropológica.

3.1. Los instintos²⁸

Una característica fundamental de la constitución humana, y de todos los animales, es la presencia de instintos, tan variados, que van desde aquel de la reproducción hasta el de la decoración (CP: 7.379, 1994). Sin embargo, la definición peirceana de instinto refleja una lucidez insospechada al identificarlos con hábitos adquiridos.

Si se me permite usar la palabra “hábito”, sin implicación alguna respecto del tiempo o manera en que surgió, como equivalente a la frase rectificada “habito o disposición”, es decir, como un cierto principio general que actúa en la naturaleza de un hombre para determinar cómo actuar, entonces un instinto, en el sentido propio de la palabra, es un hábito heredado, o, en un lenguaje más exacto, una disposición heredada²⁹ (CP: 2.170, 1994).

Los instintos son hábitos cuyo origen o formación el hombre no puede explicar; simplemente funcionan y regulan la conducta: consisten, tal vez, en el “Así es como actuó” wittgenstaniano, citado por Taylor (1997) en “Seguir una regla”, que indica la imposibilidad de dar cuenta total de las razones por las que a veces se sigue determinada regla: “se trata de un hecho: reaccionamos de esta forma del mismo modo que parpadeamos cuando se nos acerca algo a los ojos, y no hay justificación que funcione” (Taylor, 1997, párr. 10). Varias opiniones, incluso, se forman de modo instintivo, con poca colaboración de la razón.

Es imposible negar que haya modos instintivos de formar opiniones, especialmente si continuamos tomando instinto en un sentido amplio, en el que incluiría todos los hábitos que no estamos en condiciones de explicar, o, en una

²⁸ Tal vez sea este uno de los aportes de Peirce que menos ha sido aprovechado en los ámbitos académicos. Hecho extraño, dada su pertinencia y gran importancia. Se puede decir que algunas de las ideas que el autor expresa, al hablar del papel de los instintos en la constitución humana, son más agudas e imprescindibles, para la construcción de una antropología peirceana, que muchas de las pertenecientes al área semiótica. Así, pues, podría considerarse este pequeño apartado, como una contribución novedosa al estado actual de la investigación sobre la obra de Peirce.

²⁹ Cabe recordar aquí la alusión de Bourdieu a Proust, citada por Taylor (1997), según la cual el cuerpo humano está repleto de “imperativos adormecidos”. Se trata de instintos que, en tanto hábitos adquiridos, hacen que el cuerpo se comporte de manera regular en determinadas circunstancias, que reaccione de acuerdo con reglas previamente asimiladas; se trata, en definitiva, de “valores hechos carne”, con el decir de Taylor.

palabra, todos aquellos que caen bajo la regla de la experiencia. Al aplicar tales instintos, tales hábitos de extracción desconocida, razonamos poco. Pero este poco razonar se basa en algún axioma o impresión de la opinión, que adoptamos acríticamente, sin garantía alguna de que sea racional (CP: 2.175, 1994).

Cabría hablar aquí de creencias instintivas³⁰, que se imponen por la experiencia y, en cuyo funcionamiento práctico, la razón sólo sirve para adaptar medios a fines o a inclinaciones³¹ (CP: 2.176, 1994). Peirce afirma que en la mayoría de los asuntos cotidianos de la vida son los instintos los que guían la acción, y su eficacia es considerable. El hecho de que los animales casi nunca yerren es, ha dicho el autor, una prueba definitiva de la supremacía instintual. Son, en su opinión, muy raros los casos en los que un hombre se ve obligado a encarar racionalmente un problema vital, considerando el asunto rigurosamente y extrayendo conclusiones de primeros principios.

En la conducción habitual de los asuntos cotidianos, los hombres actúan realmente por instinto, y sus opiniones se fundan en el instinto, en el sentido amplio que damos aquí al término. Es necesaria una pequeña dosis de razonamiento para conectar el instinto a la ocasión: pero el carácter y el quid de su conducta se debe al instinto. Sólo un hombre extraordinario, o un hombre en una situación extraordinaria, es el que, a falta de una regla aplicable de la experiencia, se encuentra forzado a reflexionar sus planes a partir de primeros principios (CP: 2.176, 1994).

Peirce ha sido muy enfático al proclamar la inferioridad del razonamiento en los asuntos prácticos: “No abrigues expectación alguna de que el estudio de la lógica mejore tu juicio en cuestiones de negocios, familia u otros apartados de la vida cotidiana” (CP: 2.177, 1994). Sin embargo, los instintos humanos no son infalibles: muchas acciones guiadas por éstos terminan en fracaso. “Haremos bien, por tanto, dentro de ciertos límites, en proclamar a la razón como mil veces tan falible como el instinto” (CP: 2.176, 1994). Pero, sea como sea, Peirce recomienda que en cuestiones vitales el razonamiento deje paso al instinto; y esto, afirma, es un mandato mismo de la razón, que reconoce sus límites y su precariedad. “Por muy claro que me parezca que ciertos dicta de mi consciencia no sean razonables, y aunque sé que muy bien puede ser errado, con todo, confío enfáticamente en su autoridad mas que en cualquier moralidad racionalista. Este es el único camino racional” (CP: 2.177, 1994).

Se aprecia fácilmente la herencia anglosajona en esta posición ética de Peirce, al otorgar primacía a los sentimientos en la conducción de los asuntos de importancia vital y moral.

³⁰ Como ejemplo de creencia instintiva, Peirce alude a la opinión sobre la criminalidad del incesto, acto cuya repugnancia se impone: aversión que se manifiesta sin dejar campo a razones ulteriores o justificaciones racionales.

³¹ En esta idea se puede encontrar un punto de continuidad con Hume (2007), y una buena parte de la tradición empirista anglosajona, que también dejaba a la razón, en los ámbitos prácticos, la tarea de establecer los medios determinados para lograr ciertos fines o satisfacer las inclinaciones.

Las cualidades mentales que más admiramos en todos seres humanos, excepto cada uno de nosotros en particular, es la delicadeza de las muchachas, la devoción de las madres, el coraje masculino, y otras herencias que han llegado a nosotros desde el bípedo que todavía no hablaba: mientras que las características que son mas despreciables toman su origen del razonamiento (CP: 1.627, 1994).

Son los instintos, los sentimientos, lo que hacen la sustancia del alma. La cognición es solamente la superficie, su locus de contacto con lo que es externo a ella. (CP: 1.628, 1994).

Por esta última afirmación es que se decidió dedicar un apartado al tema del papel de los instintos. A pesar de su desconcertante brevedad, la articulación antropológico-cognoscitiva que allí se presenta, es, sin ningún titubeo, perfecta. Es totalmente verosímil la alusión a los instintos y sentimientos como la sustancia del alma. Los rasgos que determinan de la mejor manera el ser de un hombre se encuentran, no en su cognición, sino en la particularidad de su sentir. Pensar la cognición como locus de contacto con lo que es externo al alma, mientras que los instintos y sentimientos continúan siendo lo más propio de ésta, hace inevitable la comparación con la propuesta de Freud, y su idea de que lo racional es sólo la punta del iceberg. De todos modos, el papel de la cognición se vuelve importante cuando se la entiende como actividad semiótica. Los instintos no se alimentan de sí mismos. De ser así, no habría necesidad de un locus de contacto, de un intermediario con el mundo exterior. El talante de los instintos y sentimientos se nutre con la información que la cognición semiótica le brinda. Por este motivo Peirce afirma que el hombre crece entre más información adquiere: “el hombre signo adquiere información, y viene a significar más de lo que significaba antes” (CP: 5.313, 1994). La cognición debe ser pensada como una red por la cual pasa el mundo externo a formar parte de la sustancia sentimental e instintual del alma. Esto significa la expresión “locus de contacto”. Sin conocimiento, y por lo tanto, sin semiosis, no habrían instintos ni sentimientos, el alma sería un receptáculo condenado a la vacuidad. Y esto ya lo había advertido Epicteto (citado en, Cassirer, 2007, p. 48) cuando dice que “lo que perturba y alarma al hombre no son las cosas sino sus opiniones y *figuraciones* sobre las cosas”. Claro que los sentimientos e instintos constituyen la sustancia del alma, pero la cognición como locus de contacto es indispensable para el desarrollo de tal dimensión instintiva. Si no ¿De dónde se adquieren estos hábitos heredados? ¿Herencia de qué? De un desarrollo de la actividad humana, sin duda alguna; pero, una actividad que, sin cognición y sin semiosis, no sería gran cosa. Los instintos son, como se mencionó, hábitos que “caen bajo la regla de la experiencia”, pero la experiencia humana es semióticamente constructiva. Si los instintos fueran absolutos seguramente el papel del conocimiento semiótico sería mínimo. El alma no tendría cómo ni por qué crecer ni desarrollarse. Pero como el hombre es una criatura abierta al mundo, su dimensión sentimental e instintiva también está abierta a crecimiento, y de ahí que se pueda hablar de una educación sentimental, posibilitada, sin duda alguna, por la dimensión cognoscitiva, racional y semiótica del ser humano. Pero no hay que olvidar el otro polo del asunto. La cognición semiótica humana no es una red transparente por la cual pasa el mundo “tal y como es” sino tal y como el hombre lo ve. La cognición es un intermediario constructivo y dinámico, en la medida en que *interpreta* el

mundo externo apoyándose en aquella dimensión sentimental e instintiva que forma la sustancia del alma. No hay conocimiento sin “subsuelo afectivo”, como diría Gadamer. Llamar a la cognición “locus de contacto” es entenderla como un puente entre el sentir y la realidad externa. El acto semiótico presupone otras ideas, presupone sentimientos que lo determinan y que le hacen captar dimensiones de la realidad que de otra manera no se captarían. Se recordará aquí el papel del misterioso *fundamento*, que no es objeto ni signo. La ocurrencia de éste es una prueba más de que la cognición humana es humana, de que lo que se conoce no está en desarticulación con los instintos y sentimientos que constituyen la sustancia del alma: una sustancia inestable, una esencia de vidrio, en palabras de Peirce. El hombre, desde este punto de vista, es una articulación de sentimientos, instintos y conocimiento constructivo; no hay lugar para dualismos ontológicos sino para una visión orgánica de la actividad humana y de su modo de enfrentarse con la realidad externa.

No hay que olvidar, sin embargo, la importancia de la razón, pues Peirce ha afirmado contundentemente que el sentimiento también es influido por ésta. Pero, de todas formas, el autor es incisivo cuando opta por no hacer participar al sentimiento en cuestiones teóricas, como la actividad científica. Su delimitación de los asuntos de importancia vital respecto del trabajo científico siempre fue tajante; incluso en materias filosóficas, cuando expresa sus deseos de que esta ciencia – para Peirce la filosofía es ciencia positiva - sea cada vez menos pasional y más fría (CP: 5.537, 1994).

Yo no permitiría al sentimiento o instinto ni el más mínimo peso en materias teóricas, ni el más mínimo. Un verdadero sentimiento no exige tal peso, y la recta razón repudiaría enfáticamente ese reclamo si fuera hecho. En verdad somos conducidos a menudo en la ciencia a seguir las sugerencias del instinto; pero solamente lo intentamos, los comparamos con la experiencia, nos declaramos listos para arrojarlas por la borda en cuanto la experiencia lo notifique. Si yo concedo la supremacía del sentimiento en los asuntos humanos, lo hago por el dictado de la razón misma; e igualmente por el dictado del sentimiento, en materias teóricas, rehúso conceder al sentimiento ni el más mínimo peso (CP: 1.634, 1994).

La afirmación anterior de que en la ciencia el hombre es conducido a menudo por las sugerencias del instinto, si bien está dispuesto a descartarlas en contraste con la verificación experimental, recuerda el asunto de la abducción, a la cual Peirce ha vinculado características instintuales, pues se trata de un método de razonamiento un tanto intuitivo, en el que el sujeto deja que la experiencia le sugiera ideas cuya razonabilidad será confirmada después de haber adelantado suficientes procedimientos de constatación empírica.

A este respecto, también es preciso traer a colación la afirmación de que en los sistemas racionales, teóricos y científicos más elaborados los instintos juegan un papel germinal de primaria importancia.

Todos los sistemas de ejecuciones racionales han tenido al instinto como su primer germen. No sólo ha sido el instinto el primer germen, sino que cada paso en el desarrollo de estos sistemas de actuación viene del instinto (CP: 7.381, 1994).

Finalmente, también las llamadas ideas innatas, desde este punto de vista, no serían más que hábitos cognitivos heredados (CP: 5.480, 1994). No obstante, lo clave en todo esto es que los instintos, en tanto que hábitos, pueden ser modificados, de manera tal que no cabe hablar de una naturaleza instintual humana eterna e inmutable. Pensar los instintos como hábitos adquiridos implica el reconocimiento de la artificialidad y plasticidad del ser humano, que, como se puede ver, ni en sus rasgos menos técnicos aparece como algo carente de sofisticación: la “naturaleza” humana es proceso, dinamismo y continuidad³². Aristóteles (1967) y Hume (2007) supieron ver esto, pues ambos insistían en la importancia del cultivo de las disposiciones y de los hábitos, en la importancia de la práctica y de los ejercicios de autocontrol, tanto actuales como imaginarios, para formar un carácter y una personalidad mejores; lo que permite referirse a una “educación sentimental”, a una sofisticación técnica del sentir y del responder ante las circunstancias. Se había visto también que Peirce, al tiempo que aludía a modos de autocontrol instintivos, dejaba una gran parte del autocontrol a la actividad consciente y al ejercicio; y sin esta actividad deliberada, no habría campo para la ética o para cualquier reflexión seria sobre la conducta humana. Incluso Freud (2002), a quien irresponsablemente se le ha acusado de absolutizar los instintos, reconoce la capacidad que tiene el hombre de modificar su estructura libidinosa y su constitución instintual:

Quien llegue al mundo con una constitución instintual particularmente desfavorable, difícilmente hallará la felicidad en su situación ambiental, ante todo cuando se encuentre frente a tareas difíciles, a menos que haya efectuado la profunda transformación y reestructuración de sus componentes libidinosos, imprescindible para todo rendimiento futuro (p. 12).

3.2. La mente humana

Al aplicar su teoría de la ley - continuidad, o sinequismo, al fenómeno de la mente, Peirce reconoce la generalidad como su elemento principal; considera que las ideas generales son lo más propio de la actividad mental y que estas no son meras palabras sino realidades vivas. Los fenómenos mentales, concluye, están gobernados por ley; y esto no significa meramente que “son descriptibles por medio de una fórmula general”; sino que “hay una idea viva, un continuo consciente en el sentir que los impregna, y al que son dóciles” (CP: 6.152, 1994).

Afirmar que la mente está sujeta a ley y que contiene generalidad es decir que aquella consta de hábitos y que, gracias a éstos, actúa con regularidad,

³² Y a esto apunta el Sentido Común Crítico, doctrina íntimamente relacionada con el pragmatismo del último Peirce, al sugerir que si bien existen creencias indudables e instintos que constituyen el ser del hombre en determinados momentos de la historia, esto no es razón para creer que permanecerán inamovibles por toda la eternidad, pues está demostrado que creencias instintuales acríticas, con la llegada de nuevas condiciones, circunstancias, sorpresas y experiencias, se tornan dudosas y, posteriormente, falsas.

coherencia y continuidad: “una idea general, viva y consciente ahora, es ya determinante de futuros actos, en una medida en la que ahora no es consciente” (CP: 6.156, 1994). Hay cierto grado de regularidad en el funcionamiento de la mente que garantiza la determinación de ciertas ideas por parte de otras y la continuidad:³³ y esto es lo que se mostró con anterioridad en los capítulos sobre la relación entre hábito, semiótica y pragmati(ci)smo: una idea que no afecte a otra, o que no comporte consecuencias en otros pensamientos, no tiene valor: pero esto es tautológico, pues la afirmación de que hay un pensamiento es inseparable de la consideración de que este está conectado con uno anterior; de que, en otras palabras, el pensamiento es signo.

Cuando Peirce se pregunta por la relación entre la “mente instintual” y la mente racional (CP: 7.380, 1994), propia del hombre, vacila a la hora de establecer cual proviene de cual, y aunque niegue que la racional, dada su infantilidad e incompletitud, proceda de la instintual, sí reconoce que aquella haya podido crecer de la última, la cual, señala, es infinitamente más perfecta (CP: 7.380, 1994). Como ejemplo de mente instintual infinitamente elevada, el autor cita la deidad de Leibniz, que se presenta como perfecta y completa, como conteniendo todo lo que una mente puede albergar. Sin embargo, objetiva, la infinitud en este sentido cerrado es un defecto. Leibniz, al quitar a la mente el poder del pensamiento en su posibilidad de crecimiento, en su dimensión progresiva, la está privando de algo más alto que el conocimiento absoluto. “Es la mente humana la que es infinita” (CP: 7.380, 1994), la que está abierta, la que evoluciona y la que puede introducir novedad sin cesar: la mente racional humana, mente que es signo y que sólo funciona semióticamente, es realmente infinita: su naturaleza no es la de un infinito compacto y perfecto en sí mismo, sino la de un infinito que, navegando en la imperfección, puede crecer sin tregua, introduciendo nuevos sentidos y enriqueciéndose, realizando lo realizable y rompiendo las barreras de lo irrealizable:

Es la mente humana la que es infinita. Una de las distinciones más notables entre la mente instintiva de los animales y la mente racional del hombre es que los animales rara vez cometen errores, mientras que la mente humana casi invariablemente yerra al comienzo, y repetidamente, donde realmente se ejercita en la manera en que es distinta de la otra. Si miras esto como un defecto, encontrarías una mente instintiva como más elevada que una racional, y probablemente, si te interrogas a ti mismo, lo encontrarás así. La grandeza de la mente humana reside en su habilidad para descubrir la verdad sin importar su carencia de instintos lo suficientemente fuertes para eximirla del error (CP: 7.380, 1994).

Se recordará, con referencia a esto, que los instintos humanos, dada su relación orgánica con la cognición semiótica, se pueden modificar, son capaces

³³ A este respecto, la personalidad humana se puede definir como un cierto tipo de coordinación o conexión de ideas (CP: 6.155, 1994). Lo propio de cada hombre es el modo en que sus pensamientos están conectados y la clase de coherencia que exhiben. Y, a su vez, en tanto que toda coordinación implica “una armonía teleológica en las ideas” (CP: 6.156, 1994), en el caso de la personalidad “esta teleología es algo más que una producción intencionada de un fin predeterminado; es una teleología desarrollista” (CP: 6.156, 1994).

de crecimiento. La dimensión sentimental e instintiva del hombre es débil, su ser heredado es movedizo; pero aquello, en vez de un defecto, es una cualidad.

3.3. La modificación de los hábitos mentales

El humano, en la perspectiva peirceana, no es un ente cerrado o acabado. Los hábitos que constituyen su ser inteligente no son inmutables ni absolutamente necesarios. Gracias a la semiosis ilimitada y a la imaginación, su esencia de vidrio (*Glassy essence*), con sus hábitos y pensamientos productores de significado, está en constante movimiento. “Cada hábito de un individuo es una ley; pero esas leyes son modificadas tan fácilmente por la operación del autocontrol, que uno de los hechos más patentes es que los ideales y el pensamiento por lo general tienen una gran influencia en la conducta humana” (CP: 1.348, 1994). La capacidad mental, el autocontrol, la autoconciencia, la imaginación y la espontaneidad, permiten al hombre reinventarse incansablemente y modificar su conducta según las circunstancias que le rodeen.

La verdad es que la mente no está sujeta a “ley”, en el mismo sentido rígido en que lo está la materia. Experimenta sólo suaves fuerzas, que hacen meramente que lo más probable es que actué en una dirección dada, distinta de lo que de otro modo adoptaría. Queda siempre una cierta cantidad de espontaneidad arbitraria en su acción, sin la cual estaría muerta (CP: 6.148, 1994).

Totalmente conectado con esto se encuentra el hincapié que se hizo sobre la imaginación como modificadora de hábitos; sobre los actos imaginativos y su capacidad de introducir novedad en la conducta humana y en el mundo, permitiendo, así, el crecimiento de la razonabilidad y evitando el estancamiento del hombre.

3.4. Futuro, apertura y crecimiento

Se veía que el pragmatismo coloca su énfasis en el futuro al identificar el significado de los conceptos con sus repercusiones concebibles en la conducta, traducibles en proposiciones de futuro condicional³⁴; con la manera en que los

³⁴ Una prueba, quizá un poco pueril, de la pertinencia teórica del método pragmati(ci)sta, al hacer consistir el significado en proposiciones de futuro condicional, y de su relación con la facultad imaginativa, se halla comúnmente al observar expresiones como “Yo conozco a la persona A” ¿Qué es lo que realmente se quiere decir con tal aseveración? Que aquel que la profiere sabe o anticipa imaginativamente la conducta futura de A, apoyándose en el conocimiento que tiene de sus hábitos de acción. El enunciador sabe qué esperar de A en el futuro; predice, más o menos correctamente, lo que hará A mediante proposiciones que se desprenden de una proyección imaginativa apoyada en la observación reiterada de las leyes o tendencias generales (hábitos, una vez más) de la conducta de aquel. Conocer a tal persona no es más que estar en la capacidad de anticipar su comportamiento en determinadas circunstancias. Evidentemente, este intento de prueba analítica sobre la aplicación del método pragmati(ci)sta va un poco más allá de Peirce, ya que no se está tratando estrictamente de conceptos intelectuales o símbolos. Sin embargo, tampoco es un problema si A resulta actuando de modo diferente a como el enunciador lo predijo. En ese caso, simplemente se dice que éste “no conoce a A”. El problema no es si en la vida real las personas se conocen entre sí, o si tal conocimiento es posible o no,

pensamientos se determinan según hábitos y creencias, o conexiones habituales entre ideas. Al mismo tiempo, se indicaba la postura de Ortega con respecto a la función de los conceptos, quien los describe según sus implicaciones para el futuro del hombre, para lo que éste puede hacer o padecer de ellos.

Esta relación entre los hábitos y el futuro también implica una característica fundamental de la constitución humana: la apertura y la proyección; la capacidad de crecer y evolucionar; de volver actual lo posible.

Esta referencia al futuro es un elemento esencial de la personalidad. Si los fines de una persona estuviesen ya explícitos, no habría lugar al desarrollo, al crecimiento, a la vida; y, consecuentemente, no habría personalidad alguna (CP: 6.157, 1994).

La filosofía de Peirce, “una filosofía genuinamente evolutiva... que hace del principio de crecimiento un elemento primordial del universo” (CP: 6.157, 1994), señala hacia una antropología que mira al hombre desde sus múltiples potencialidades y capacidades; lo mira como un ser proyectado hacia distintos futuros posibles; como un ser creativo capaz de introducir nueva inteligibilidad en el mundo para mejorar sus actuaciones e incrementar la razonabilidad concreta. Y es importante recordar, una vez más, que, para el autor, el fin último del hombre es el incremento de la Razón en el mundo.

La creación del universo no tuvo lugar durante una semana muy ocupada, el año 2004 a.C., sino que está en marcha hoy día y nunca estará terminada, es el verdadero desarrollo de la razón. Yo no veo cómo uno puede tener un ideal más satisfactorio de lo admirable (*Kalos*), que el desarrollo de la Razón, así entendido. La única cosa cuya admirabilidad no se debe a una razón es la Razón misma, comprendida en toda su plenitud, en la medida en que podemos comprenderla. Dentro de esta concepción, el ideal de conducta será ejecutar nuestra pequeña función en la operación de la creación dando una mano, para que el mundo sea más razonable, en cualquier tiempo que sea, como se dice en jerga, “es bueno para nosotros” hacerlo así (CP: 1.615, 1994).

3.5. La creatividad como clave antropológica del pensamiento peirceano en relación con la formación de hábitos

Los hábitos, lejos de ser algo puramente mecánico, están relacionados con la capacidad humana de crecimiento, posibilitada por el establecimiento de ciertas regularidades y relaciones coherentes entre los pensamientos y los hechos del mundo exterior, y por la facultad imaginativa que introduce novedad y razonabilidad en el mundo y en la vida humana; vida cuyo carácter semiótico es indiscutible.

Los hábitos están, como se ha visto y en contra de lo que podría pensarse, estrechamente relacionados con la imaginación y por tanto con la creatividad, con un nivel constructivo de la racionalidad. Muchas veces se han considerado

sino qué se quiere decir con la expresión “Yo conozco a A”; la cuestión es la del significado, y la delimitación al ámbito del futuro que de éste hace el pragmati (ci)smo.

como algo mecánico, más bien contrarios a la espontaneidad. Sin embargo, la perspectiva peirceana, que los considera como los elementos que hacen crecer la subjetividad entendida en sentido semiótico, arroja nuevas luces. Lejos de la reiteración monótona de un comportamiento, una mera repetición de actos, de acciones que por obra del hábito llegan a realizarse de una manera mecánica, la cuestión del crecimiento es más bien una cuestión de razonabilidad (Barrena, 2001, párr. 44).

La actual denominación del hombre peirceano como “signo en crecimiento” (Nubiola, Barrena, 1990-2011) sugiere de una manera fabulosa la piedra angular de todo lo que se ha venido diciendo hasta ahora. Se trata de un ser cuyas facultades y tendencias regulizadoras le permiten crecer cada vez más, multiplicar los sentidos que le rodean, enriquecer las conexiones entre signos, y con esto, las relaciones entre los fenómenos mismos. La intervención simbólica en la realidad es la única manera que tiene el hombre de ganarse un lugar privilegiado entre los demás seres al crear un mundo para sí, dejando de verlo como cosa en sí cuya brutalidad frustraría toda acción inteligente. El uso de signos, la imaginación y la formación y modificación de hábitos posibilitan la creatividad humana, esa capacidad de crecer y de hacer todo más razonable.

El siguiente pasaje de Barrena (2001), por ejemplo, atestiguan la incidencia de la función creadora de los hábitos:

Los hábitos juegan un papel decisivo en la creatividad que envuelve el universo y la vida humana, constituyen principios generales de acción que actualizan las posibilidades y encarnan el ideal de la razonabilidad, tienden un puente entre pasado y futuro y constituyen el medio para el crecimiento (párr. 52).

El hombre, aparece, así, como un ser que crea. Pero sus creaciones, a diferencia de las de otros animales, son racionales y pueden serlo cada vez en mayor medida. Se trata de creaciones, que, recordando el lenguaje pragmati(cista) de Peirce, participan de cierta unidad intelectual, de cierta continuidad que les brinda coherencia, y que hacen del hombre un ser capaz de transformar razonablemente la realidad.

No se debe olvidar, por otra parte y siguiendo la indicación final de Barrena, que para Peirce el pasado juega un rol fundamental en la construcción de futuro y en el enriquecimiento del presente.

Siempre que nos proponemos hacer algo “partimos de”, basamos nuestra conducta en hechos ya conocidos, y, estos, sólo los podemos sacar de nuestra memoria. Es verdad que a este propósito podemos establecer una nueva investigación; pero, sus descubrimientos serían aplicables a la conducta sólo después de haber sido hechos y de haber sido reducidos a una máxima de la memoria. En resumen, el pasado es el depósito de todo nuestro conocimiento (CP: 5.460, 1994).

3.6. Conclusión: un yo signo, un mundo signo, un mundo humano

El pensamiento peirceano, en su mirada del signo como algo susceptible de enriquecimiento y crecimiento gracias a la presencia del ingrediente triádico, comporta una serie de consecuencias de gran pertinencia para la reflexión sobre lo humano entendido como subjetividad semiótica, como “animal simbólico”, en palabras de Cassirer (2007).

“El hecho de que cada pensamiento es un signo, tomado en conjunción con el hecho de que la vida es una sucesión de pensamiento, prueba que el hombre es un signo” (CP. 5.314, 1994). Esta es la síntesis perfecta de lo que sería una antropología semiótico-pragmatista. Un “yo” cuyo ser es el lenguaje y el pensamiento, un hombre que es signo, que es palabra, que crece, un yo comunicable, que adquiere nuevos sentidos y significados, que entabla relaciones insospechadas con lo que lo rodea y que puede causar tan distintos interpretantes como sea posible. “El hombre-signo adquiere información, y resulta significando más que lo que significaba antes. Pero también las palabras. ¿La electricidad no significa más ahora que lo que significaba en los días de Franklin?” (CP: 5.313, 1994).

Cada símbolo es una cosa viva, en un sentido muy estricto y no como mera metáfora. El cuerpo del símbolo cambia lentamente, pero su significado crece de modo inevitable, incorporando nuevos elementos y desechando otros viejos (CP: 2.222, 1994).

Aseveraciones como estas, procedentes de distintos pasajes de la obra de Peirce, obligan a replantearse el papel del hombre; a dejar de verlo como sujeto separado de la realidad externa y entenderlo como creador de sentidos y responsable de la introducción de inteligibilidad en el universo. Pero también fuerzan a replantearse el carácter de la realidad que lo rodea; a dejar de verla como ser independiente de éste y a entenderla, más bien, como mundo humano, realidad antropomorfizada por la semiosis, la imaginación, los hábitos y la regularidad y continuidad que estos implican

Es totalmente verdad que nunca podemos alcanzar un conocimiento de las cosas tal como son. Podemos conocer sólo su aspecto humano. Pero ése es todo el universo que existe para nosotros (Peirce, 1911, citado en Nubiola, 1996, párr. 7).

O, en palabras de Cassirer (2007):

El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial (p. 47-48).

Peirce, al igual que posteriormente Cassirer, supo ver que el conocimiento humano es signo, inferencia, mediación de una realidad física que en sí misma

no puede significar nada, en tanto que el significado es propiedad de la actividad cognitiva y constructiva del hombre, es propiedad de la terceridad, en palabras de Peirce, del ámbito del pensamiento, la regularidad y la relación. Y en este sentido debe entenderse la expresión “cosas mismas”, usada por ambos autores: no como lo incognoscible kantiano, en tanto que inaccesible, sino como lo incognoscible en tanto que, como bien lo señaló Peirce, *el único universo* que existe para el hombre es el universo humano, la realidad humanizada, pues éste no podría ejercer su acción sobre el mundo sin previa mediación simbólica, hasta tal punto que, con Cassirer, se pueda afirmar que el ser humano no conversa con las cosas en sí sino consigo mismo, con sus creaciones y con los resultados de sus intervenciones sónicas.

Lo que el hombre es, no puede entenderse sin atender al conocimiento que éste construye a partir de signos y a su acción material sobre el mundo, punto final que Peirce no enfatiza, tal vez por su desconfianza hacia el materialismo, pero que constituye una debilidad de su pensamiento, ya que no puede comprenderse plenamente la actividad simbólica humana como separada de la transformación material.

Es la mediación simbólica lo que permite el despliegue de sentidos y de novedades en las cosas, lo que abre la segundidad a la terceridad, haciendo de la realidad un mundo humano, desnaturalizándola y posibilitando la creación de un escenario capaz de crecer y de enriquecerse con contenidos nuevos y relaciones razonables. Una relación propiamente humana con el mundo implica el uso de signos y la capacidad de desarrollarlos, introduciendo razonabilidad en el diario relacionarse del sujeto con su entorno.

Y dentro de esta dimensión constructiva omnipresente de la actividad humana, simbólicamente mediada, debe quedar muy claro el modo en que el hábito y la imaginación se consolidan como claves antropológico-filosóficas.

Son ingredientes imprescindibles del conocimiento: los hábitos, sin ser absolutos, en la medida en que garantizan la regularidad tanto del mundo como de los elementos constitutivos de la cognición, al asumir el estatus de resultado último de la semiosis simbólica, y la imaginación, en la medida en que ayuda al ser humano a dar saltos en la inteligibilidad, aportando ideas novedosas e introduciendo relaciones y conexiones entre objetos y acontecimientos en las diversas esferas de la actividad inteligente, desde el arte hasta la ciencia.

Funcionan también como herramientas fundamentales del hombre para mejorar su acción: es significativo el ejemplo de la formación y modificación de hábitos de acción mediante ejercicios de autocontrol internos, en los que la imaginación cumple la tarea principal al traer presencia a la conciencia acontecimientos y circunstancias futuros. Además contribuyen de modo definitivo a aumentar la eficacia, la coherencia y la razonabilidad de la conducta, ayudando a tejer el ropaje de costumbre, regularidad y satisfacción sin el cual el hombre no encontraría paz y correspondencia con la realidad externa.

Son piezas esenciales del ser técnico del hombre, hasta el punto en que los instintos, lo más sustancial del ser humano según Peirce, pueden ser

considerados como hábitos adquiridos, y en que, como de bello modo apuntó el autor, toda la empresa del raciocinio, y lo que hace del hombre un ser intelectual, diferente a los animales no humanos, es realizado en la imaginación.

Apoyándose en sus descubrimientos semióticos y en su doctrina pragmati(ci)sta, Peirce revisa las nociones de hábito e imaginación, temas que ya habían sido estudiados en la tradición filosófica, y logra poner de manifiesto, tal vez sin ser este su principal objetivo, el papel que estos fenómenos juegan en la constitución del hombre y su “esencia de vidrio” (*Glassy essence*), su ser cambiante e inestable, su ser artificial; papel que se suma a la tarea inacabada e inacabable del crecimiento, pues la razón, en su ser mismo, diría Peirce, no es más que manifestación.

Bibliografía

Andacht, F. (1996). *El lugar de la imaginación en la semiótica de Peirce.* **Anuario Filosófico XXIX/3.** <http://www.unav.es/gep/AF/Andacht.html>.

Apel, K.O. (1997). *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce.* **Madrid. Visor.**

----- (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso.* **Barcelona. Paidós.**

Aristóteles (1967). *Ética nicomaquea. Obras completas.* **Madrid. Aguilar.**

Barrena, S. (2001). *Los hábitos y el crecimiento: una perspectiva peirceana.* **Razón y palabra, 21. México.**
http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n21/21_sbarrena.html

----- (2008). *El 'Argumento Olvidado' de C. S. Peirce cien años después: Dios, juego y símbolo.* **España. Methodus.** Disponible en:
<http://www.unav.es/gep/ArticulosOnLineEspañol.html>

Barrena, S. y Nubiola, J. (2006). *Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento.* **Jornadas Peirce en Argentina.**
<http://www.unav.es/gep/IIPeirceArgentinaBarrenaNubiola.html>

Cassirer, E. (2007). *Antropología filosófica.* **México, D.F. Fondo de cultura económica.**

Castañares, W. (2006). *La semiótica de Peirce.* **Anthropos 212.**
<http://www.unav.es/gep/Casta%F1aresAnthropos.html>

Faerna, A.M. (1996). *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento.* **Madrid. Siglo XXI.**

Freud, S. (2002). *El malestar en la cultura.* **Librodot.com.** Disponible en
http://www.ucm.es/info/socvi/Aina/componentes/COMUNCULTURA/09FREUD_Elmalestarenlacultura.pdf

Hume, D. (2007). *Investigación sobre el conocimiento humano. Investigación sobre los principios de la moral.* **Madrid. Tecnos.**

Lewis, C.I. (1956). *Mind and the World- order: outline of a theory of knowledge.* **New York. Dover publications.**

Marafioti, R. (2004). *Charles S. Peirce: el éxtasis de los signos.* **Buenos Aires. Biblos.**

Nubiola J. (1996). *Realidad, ficción y creatividad en Peirce.* **Universidad de Murcia.** <http://www.unav.es/users/RealidadFiccionCreatividad.html>

Peirce, CS. (1931-1958). *Collected Papers of Charles S. Peirce*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds), **Cambridge, MA: Harvard University Press. Edición electrónica de J. Deely, Charlottesville, VA: IntelLex, 1994.**

Peirce, C.S. (1988). *El hombre, un signo (el pragmatismo de Peirce)*. ed. de José Vericat. **Barcelona. Crítica.**

----- **(1997).** *Escritos filosóficos*. Trad. de Fernando Carlos Vevia Romero. **México. El colegio de Michoacán.**

----- **(1986).** *La ciencia de la semiótica*. ed. de Armando Sercovich. **Buenos Aires. Nueva visión.**

----- **(2010).** *Traducciones de Peirce al español. Universidad de Navarra.* **Disponible en:** <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html>

Strawson, P.F. (1991). Sobre el referir. **En L. Valdés Villanueva (Comp.), La búsqueda del significado. Universidad de Murcia. Tecnos.**

Taylor, CH. (1997). Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad. *Seguir una regla*, capítulo 9, pp. 221-238. **Barcelona. Paidós.**