

**REALIDAD, FICCIÓN Y CREATIVIDAD:
HACIA UNA ANTROPOLOGÍA PEIRCEANA**

Jaime Nubiola¹
Universidad de Navarra, España

El objetivo de mi presentación es triple. Por una parte, pretende mostrar con alguna precisión cómo la filosofía de Peirce ofrece una explicación satisfactoria de la articulación de realidad y ficción en la creatividad humana frente a los dualismos simplistas de cuño saussureano todavía en boga. Como ha afirmado Santaella Braga (1992:54 y 75), la semiótica peirceana no es una "pirotecnia terminológica", sino que consiste cabalmente en una "ética del intelecto", en el anclaje de la reflexión en la complejidad de los fenómenos comunicativos de la vida humana. En los últimos años de su vida Charles S. Peirce consideraba muy difícil decir cuál era la verdadera definición del pragmatismo: "para mí es una especie de atracción instintiva por los hechos vivientes" (*living facts*) (CP 5.64, 1903)². Por esta razón, para la semiótica en cuanto disciplina —como ha insistido Umberto Eco (1990:11)— "el discurso filosófico no es ni aconsejable ni urgente, sino sencillamente constitutivo". Un segundo objetivo es el denunciar una vez más la insuficiencia del cientismo contemporáneo para dar cuenta efectiva de la creatividad que caracteriza típicamente la actividad de

¹ Agradezco vivamente la invitación del Dr. Ramón Arzápalo y el Dr. Edgar Sandoval para impartir el 4 de mayo del 2011 esta sesión del Seminario Semiosis y significación. IIA-UNAM. Agradezco también las preguntas y sugerencias formuladas por los asistentes que han mejorado sensiblemente mi texto. Mi presentación era deudora de mi trabajo precedente "Realidad, ficción y creatividad", presentado en el VI Congreso Internacional Asociación Española de Semiótica, Murcia, 1994 y publicado en J. M. Pozuelo y F. Vicente, eds. *Mundos de ficción*, Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia, 1996, II, 1139-1145, y del estudio realizado con Sara Barrena "Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento", que vio la luz en J. F. Sellés (ed.): *Propuestas antropológicas del siglo XX*, Eunsa, Pamplona, 2007, 39-58.

² Como es habitual, emplearé la sigla CP seguida del número de volumen, de párrafo, y el año de redacción, para referirme a los *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (1936-58), editados por C. Hartshorne, P. Weiss y A. Burks. Cambridge, MA: Harvard University Press y la de EP seguida del número de volumen, página, y año, para *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings* 1992-98, editados por N. Houser et al, Bloomington, IN: Indiana University Press.

los seres humanos, sus relaciones comunicativas, entre las que la ficcionalidad ocupa un lugar preeminente. En tercer lugar, a modo de conclusión, querría apuntar algunas líneas de una antropología peirceana.

1. Articulación de realidad y ficción en Peirce

Peirce era un filósofo en el sentido tradicional del término, pero era un *filósofo científico* que deseaba que los métodos de las ciencias fueran modelo para la especulación filosófica. Para el fundador del pragmatismo la diferencia entre ciencias y filosofía no estriba en el método sino en la diversa experiencia en que se apoyan: la ciencia en la experiencia especializada, la filosofía en la experiencia común y ordinaria que tan a menudo pasa inadvertida (Haack 1994:213). "La filosofía —sostiene Peirce— es la ciencia que se limita a averiguar lo que puede de la experiencia ordinaria de cada día, sin hacer observaciones especializadas" (Eisele 1985:825). Por su experiencia profesional de años en la medición de la gravedad o de la luminosidad de los astros estaba convencido de que la observación científica tiene dos cualidades esenciales: de una parte su carácter falible y provisional, y de otra su naturaleza interpretativa y social. Una observación es una interpretación de unas sensaciones y de unos registros, que siempre puede ser corregida o revisada por una observación o interpretación ulterior dentro de una comunidad de investigación. La aspiración más radical de Peirce era la generalización de las leyes que presiden la investigación científica y rigen la generación de nuevos conocimientos a todas las áreas del saber humano y en particular a la filosofía.

En contraste con los filósofos modernos que sostuvieron que tenemos un conocimiento directo e infalible de nuestros propios pensamientos, Peirce rechazó tajantemente desde sus primeros escritos

tanto el dualismo cartesiano como la tesis empirista de que el pensamiento es siempre percepción interna de ideas. En este sentido, puede entenderse con Hoopes (1991:7) que la historia intelectual de Occidente se escribe desde mediados del siglo XIX en torno al lento pero progresivo rechazo de aquella creencia moderna de que para el propio conocimiento basta sólo una mirada interior. En ese proceso, la figura de Peirce constituye la piedra miliar de la transformación pragmatista de la filosofía trascendental kantiana (Apel 1981).

El quicio de la reflexión de Peirce se encuentra en la noción de signo como aquella relación lógica de estructura triádica que conforma básicamente nuestro conocimiento, nuestras inferencias cognitivas. Hay una larga tradición de filósofos, entre los que destacan San Agustín y Juan de Santo Tomás, que abordaron el estudio de la naturaleza de los signos, pero muy probablemente fue Peirce el primero en explorar sistemáticamente toda esta área. Su aportación decisiva no fueron las abigarradas clasificaciones de los diversos tipos de signos resultado de aquella exploración, sino en particular su singular comprensión de la interdependencia de pensamiento y realidad, y sobre todo de la riqueza de su articulación en la actividad comunicativa. Frente a quienes afirman la existencia de una brecha abismal entre palabras y realidad, el realismo semiótico peirceano descubre que tanto las palabras como las cosas son signos. La "realidad" concebida como algo independiente de nuestra actividad no es más que una ficción (Sheriff 1989:141), como lo fue la noción ilustrada de la autonomía moral del individuo.

Las palabras y las cosas comparten una estructura relacional. *Ser signo* no es una propiedad intrínseca, sino que la significatividad —común a cosas y palabras— es una propiedad extrínseca (Debrock 1994:6). Peirce no niega que haya objetos externos a la mente, sino que niega que haya objetos que no puedan conocerse, que haya pensamientos incognoscibles, esto es, que no sean

relativos a la mente. Todo pensamiento se contiene en signos: los signos se definen no sólo porque sustituyan a las cosas, sino porque funcionan como elementos en un proceso de mediación que pone el mundo al alcance de los intérpretes. Los intérpretes, los seres humanos, somos portadores de interpretantes: "El signo crea algo en la mente del intérprete, y ese algo que ha sido así creado por el signo, también ha sido creado, de una manera mediata y relativa, por el objeto del signo" (*CP* 8.179, s.f). Lo creado en la mente del interprete (el "interpretante" en la terminología de Peirce) no es la imagen de la cosa, la reproducción sensorial del objeto, sino que toma el lugar de la cosa "como el embajador toma el lugar de su país, lo representa en un país extranjero" (*CP* 2.197, c.1902; Eco 1981:52). En este sentido, los signos son siempre ficciones que están en el lugar de la cosa.

En la carta del 20 de mayo de 1911 Peirce escribe a Lady Welby: "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" (Hardwick 1977:141). 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 (Deely 1986:267). En su memoria a la Carnegie Institution de 1902 advertía Peirce que esta doctrina de los grados de realidad "es antigua pero en los tiempos modernos ha sido olvidada", y añadía:

la raíz cuadrada de menos uno posee un cierto grado de realidad, ya que todos sus caracteres excepto ese de ser la raíz cuadrada de menos uno son lo que son lo pensemos tú y yo o no. Así cuando Charles Dickens estaba en mitad de una de sus novelas no podía hacer que sus personajes hicieran algo que algún capricho de un lector pudiera sugerir sin sentir que era falso; y de hecho el lector a veces siente que las partes finales de esta o aquella novela de Dickens son falsas. Incluso aquí, entonces, hay algún grado de realidad extremadamente bajo (...); pero me propongo mostrar que hay un cierto grado de verdad sensata en ello, y que es importante para la lógica reconocer que la realidad de la Gran Pirámide, o del Océano Atlántico, o del mismo Sol, no es nada sino un grado mayor de la misma cosa (Peirce 2007:46).

Como toda expresión es en cierto sentido una ficción, las ficciones literarias se convierten en el lugar privilegiado para estudiar el arte de la expresión. En una perspectiva pragmatista la realidad de la ficción, su significatividad, estriba en las efectivas regularidades empíricas con las que las creaciones humanas, entre ellas los textos literarios, se asocian. La verdadera realidad es, pues, el campo de proyección de la experiencia que los miembros de la sociedad comparten mediante sus actividades comunicativas, entre las que "la literatura —ha escrito Francisco Ayala (1992:2)—, cuya materia prima son las palabras, funciona hoy como factor primordial".

He aquí un pasaje en el que Peirce sugiere que esta articulación de realidad y ficción no sólo ocurre en la literatura, sino en toda nuestra actividad lingüística y comunicativa:

Al mirar por mi ventana esta hermosa mañana de primavera veo una azalea en plena floración. ¡No, no! No es eso lo que veo; aunque sea la única manera en que puedo describir lo que veo. Eso es una proposición, una frase, un hecho; pero lo que yo percibo no es una proposición, ni una frase, ni un hecho, sino sólo una imagen, que hago inteligible en parte mediante un enunciado de hecho. Este enunciado es abstracto, mientras que lo que veo es concreto. Realizo una abducción cada vez que expreso en una frase lo que veo. La verdad es que todo la fábrica de nuestro conocimiento es una tela entretejida de puras hipótesis confirmadas y refinadas por la inducción. No puede realizarse el menor avance en el conocimiento más allá de la mirada vacía, si no media una abducción en cada paso (Peirce: *MS 692*, 1901).

La forma de vida más genuinamente humana es esta articulación inseparable de realidad y ficción, semiosis de pensamiento y realidad, "al igual que el arco iris es a la vez manifestación del sol y de la lluvia" (*CP 5.283*, 1868). "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. Los procesos de significación son procesos de inferencia, que tienen de ordinario un carácter hipotético ("abductivo" en su terminología) y no deductivo o directo como pretendía el estructuralismo: por eso los signos no

están anquilosados en códigos, sino que crecen.

El contraste entre ambas concepciones tiene una importancia decisiva, pues el que las inferencias cognitivas tengan una naturaleza abductiva implica que son siempre una interpretación, sea ésta "instintiva" (o mejor, transparente), sea fruto del esfuerzo reflexivo. Es en este sentido en el que Eco ha insistido con palabras de Peirce en que el signo no es sólo algo que está en lugar de la cosa (que la sustituye, con la que está en relación de "equivalencia" como en un diccionario), sino que sobre todo es "algo mediante cuyo conocimiento conocemos algo más" (Eco 1990:39). Al reconocer el signo inferimos lo que significa: "La función esencial de un signo es (...) establecer un hábito o regla general por la que actuamos en la ocasión concreta" (Hardwick 1977: 31-32). El signo amplía así la comprensión, de forma que el proceso de semiosis llega a convertirse en el tiempo en un proceso ilimitado de inferencias en el que los significados se convierten en unidades culturales y las cadenas de signos en el tejido en el que se enraízan los conocimientos que constituyen la "enciclopedia" de cada ser humano.

2. El estatuto de la creatividad y la insuficiencia del cientismo contemporáneo

Como ha escrito Francisco Vicente, la arquitectura del sistema semiótico de Charles S. Peirce constituye "un horizonte epistemológico —y también metodológico— muy apropiado para referir a él la globalidad del acto crítico literario" (Vicente 1994:261). De una parte, la definición peirceana de "*reality*" como lo independiente de que alguien lo piense garantiza el anclaje realista de su semiótica (CP 5.503 y 5.405, c.1905); pero por otra, el lenguaje, la acción humana y el mundo se encuentran inseparablemente imbricados en los signos: El lenguaje es esencialmente cognitivo,

inferencial, es un proceso intencional que se desnaturaliza al tratar de explicarlo en sólo dos dimensiones (Nesher 1985:200; Sheriff 1989:92). La estructura triádica de los signos —"algo que está para alguien en lugar de algo bajo algún respecto" (CP 2.228, 1910)— motiva que su resolución analítica en las dos dimensiones de significante y significado, en relaciones diádicas (CP 1.346, 1903), sea incapaz de apresar el dinamismo esencial que constituye su razón de ser.

"Toda relación triádica genuina encierra pensamiento o *significado*" (CP 1.345, c.1910). 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. Para Peirce —ha señalado certeramente Anderson (1987:6)— la espontaneidad es la esencia de la actividad intelectual; proporciona la discontinuidad entre pasado y futuro en la que algo nuevo puede surgir. Por el contrario, 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 (1989:140)— estamos más bien esclavizados por él.

El análisis de la ficción y de la libre actividad espontánea de la razón humana (el "*musement*") iluminan el estatuto de la creatividad. La actividad de la razón es crecimiento y en ese crecimiento tiene un papel central la imaginación. "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, 1903).

La experiencia humana es más amplia que los signos lingüísticos, pero no lo es la humana racionalidad: no hay palabras ni textos independientes de su comprensión (Sheriff 1989:89-90). La racionalidad no es una compleja maquinaria reducible a piezas elementales, sino que la imaginación es la matriz de su capacidad creativa (Ransdell 1994). La pretensión cientista de comprender la racionalidad o la inteligencia humana mediante el estudio computacional de las neuronas cerebrales puede ser asemejada al estéril intento de averiguar qué es una tarjeta de crédito estudiándola al microscopio electrónico. A mi modo de ver, sólo mediante la superación de ese prejuicio ideológico cientista puede lograrse un decidido avance en la comprensión de la actividad creativa humana que se expresa paradigmáticamente en las ficciones literarias.

La sutura de la brecha existente entre biología y gramática se encuentra —afirmaba el novelista Walker Percy en su *Jefferson Lecture*— en la comprensión de la articulación de pensamiento y realidad que acontece en el lenguaje. Cuando el niño de dos años mira una flor y vuelve los ojos a su madre balbuceando "a flo", en su conducta se aúnan la flor, el sonido y él mismo como artífice de la unión. En nuestra cultura se pasa de la biología a la lingüística sin explicar ese salto, que incluso en términos evolucionistas resulta tan extraordinario. Los seres humanos resultan así unas criaturas divididas sin que se ofrezca una explicación global comprensiva (Percy 1988:82-87). Esta división se reproduce en esas simplistas dicotomías al uso como ficción y no-ficción, subjetividad y objetividad, lo mental y lo material, lo privado y lo público todavía en boga en la cultura dominante.

En la humana capacidad de aunar, de dotar de significado a un objeto, se encuentra el origen mismo de toda creación científica y literaria. La creatividad humana, la capacidad de los seres humanos de nuevas semiosis, resulta de imposible explicación desde un cientismo reduccionista. Los más recientes desarrollos en inteligencia artificial muestran también la insuficiencia de las explicaciones

computacionales para dar cuenta de las actuaciones más típicamente humanas que reconocemos como caracterizadas siempre por este rasgo distintivo (Boden 1994). En contraste, la semiótica literaria —el estudio filosófico de la actividad literaria— constituye un camino real para ganar una mejor comprensión, más rica y con mayor potencia explicativa, de la articulación creativa de pensar y vivir que acontece en nuestro lenguaje. Frente al deconstruccionismo postmoderno escéptico que arrumba cualquier idea de objetividad, lo que necesitamos es —ha afirmado Deely (1986:23-24)— una nueva comprensión de la objetividad como rasgo irreductible de la relación comunicativa. Es en este sentido en el que la semiótica de cuño peirceano puede constituirse en el marco transdisciplinar capaz de conferir unidad a la vida intelectual, capaz de reconocer la importancia de la tradición —del desarrollo histórico del pensamiento— incluso en el ámbito de los saberes más especializados y de dar cuenta así del efectivo progreso de la razón cuando es ejercida solidariamente.

3. Esbozo de una antropología pragmatista

La independencia y creatividad del pensamiento de Peirce está marcada principalmente por una nueva corriente filosófica de la que se le considera fundador: el pragmatismo. Lejos de posteriores interpretaciones erróneas, el pragmatismo constituía para Peirce un método lógico “para averiguar el significado de las palabras brutas y los conceptos abstractos, (...) siguiendo el método experimental por el que todas las ciencias exitosas han logrado los grados de certeza que les son propios” (*CP* 5.464-5, 1907). Ese método, aclara Peirce, no es sino una aplicación particular de una vieja regla lógica: “por sus frutos los conoceréis” y proclama que para conocer el significado de un concepto debemos conocer, no su utilidad, como a veces se ha malinterpretado, sino sus posibles consecuencias prácticas. El pragmatismo llegó a convertirse en la filosofía americana más importante de finales del siglo XIX y comienzos del XX, y el legado pragmatista posee una

sorprendente riqueza que todavía en el siglo XXI puede iluminar nuestras reflexiones sobre diversos aspectos de la realidad y ayudarnos a comprender mejor el mundo que nos rodea.

¿Qué puede decir el pragmatismo acerca del ser humano? ¿Puede ayudarnos un método lógico a comprender mejor una idea tan amplia y compleja como la de “ser humano”? La semiótica de Peirce es mucho más amplia que una clasificación de los signos: comprende todo cuanto existe en cuanto que todo puede ser signo y sirve de base para una antropología filosófica, pues para Peirce la idea de ser humano, como todo concepto, es en primer lugar un signo. El ser humano como signo aparecerá desde esa perspectiva como abierto e intrínsecamente social, insertado en una red de posibles relaciones sin las cuales no podría comprenderse qué es el hombre.

La característica clave de una nueva antropología peirceana es por tanto la idea de que el hombre es un signo, y que como tal tiene carácter triádico. En distintas ocasiones Peirce se planteó directamente la pregunta fundamental de la antropología: “¿qué es el hombre?”, y en 1866 respondía a esa cuestión de la siguiente manera:

¿A qué clase real pertenece el ser que piensa, que siente y que quiere? Sabemos que considerado externamente el hombre pertenece al reino animal, a la rama de los vertebrados y a la clase de los mamíferos; pero lo que buscamos es su lugar cuando se considera internamente, sin considerar sus músculos, glándulas y nervios y considerando sólo sus sentimientos, esfuerzos y concepciones. Ya hemos visto que cada estado de la consciencia es una inferencia, de modo que la vida no es sino una secuencia de inferencias o un tren de pensamiento. En cualquier instante entonces el hombre es un pensamiento, y como el pensamiento es una especie de símbolo, la respuesta general a la pregunta qué es el hombre es que es un símbolo. Para encontrar una respuesta más específica, deberíamos comparar al hombre con algún otro símbolo (*CP* 7.582-83, 1866).

Por otra parte, la filosofía de Peirce tiene un innegable carácter anticartesiano. Peirce leyó a Descartes principalmente en la década de los 60 y de los 70 y todo su edificio del conocimiento se

levanta en cierto modo contra el entramado de la filosofía cartesiana. Para Peirce no podemos comenzar a pensar en un vacío aplicando una duda metódica y fingida en busca de unos fundamentos primeros e indubitables, sino que pensamos a partir de nuestros conocimientos anteriores y de las creencias que llenan ya nuestra vida. Al preguntarnos por el alma o la identidad personal de cada persona, la experiencia nos dice que no está encerrada en el cuerpo tal y como afirmaba la doctrina cartesiana, de la que Peirce afirma que era una respuesta muy estrecha:

¿En qué consiste la identidad del hombre y cuál es el asiento del alma? Me parece que estas cuestiones reciben con frecuencia una respuesta muy estrecha. Solíamos leer que el alma reside en un pequeño órgano del cerebro no más grande que la cabeza de un alfiler. La mayor parte de los antropólogos dicen ahora más racionalmente que el alma está o bien extendida por todo el cuerpo o que está toda en todo y toda en cada parte. Pero, ¿estamos encerrados en una caja de carne y hueso? Cuando comunico mi pensamiento y mis sentimientos a un amigo con el que estoy en perfecta sintonía, de modo que mis sentimientos entran en él y yo soy consciente de lo que él siente, ¿no vivo en su cabeza tanto como él en la mía, casi literalmente? Es verdad, mi vida animal no está ahí, pero mi alma, mi pensamiento atento y sintiente lo están. Hay una noción pobremente materialista y bárbara según la cual un hombre no puede estar en dos lugares a la vez; ¡como si fuera una cosa! Una palabra puede estar en diversos lugares a la vez, porque su esencia es espiritual; y yo creo que un hombre no es de ningún modo inferior a la palabra en este aspecto. Cada hombre tiene una identidad que excede con mucho lo meramente animal (*CP* 7.591, 1866).

Comparando al ser humano con otro tipo de símbolo, tal y como afirmaba anteriormente, en este caso con la palabra, Peirce pone de manifiesto que el hombre no es un espíritu encerrado en un cuerpo. Rechaza así la escisión mente y cuerpo que Descartes legó a la modernidad, por la que la razón aparecía como algo abstracto que se consideraba independiente del cuerpo, que dejaba fuera tanto la experiencia como la posibilidad de partir de la vida, y de la que el ser humano se escapaba entre las conexiones lógicas de conceptos y proposiciones. Para Peirce ese es un error del que la filosofía tiene que liberarse (*CP* 5.128, 1903): el yo, el alma, no está encerrado dentro de un cuerpo,

sino que puede conocer la realidad tal y como es y entrar en contacto con otras mentes. Podemos decir incluso que llegamos a estar en la mente de otra persona cuando llegamos a comprenderle.

Esa superación del dualismo es posible porque para Peirce materia y mente no son sino dos aspectos de lo misma realidad. Dentro de su peculiar cosmología mente y materia son una continuación una de la otra, y el ser humano, en tanto que forma parte de ese universo, posee esa misma unidad de mente y materia. En un artículo de 1892 titulado “La esencia cristalina del hombre”, Peirce afirma que la materia es una especialización de la mente y que toda mente participa en mayor o menor medida de la naturaleza de la materia. Sería un error, afirma Peirce en ese texto, concebir los aspectos psíquicos y físicos como dos aspectos absolutamente distintos, pues no son sino dos aspectos de una misma unidad. “Observando una cosa desde fuera, considerando sus relaciones de acción y reacción con otras cosas, aparece como materia. Viéndola desde el interior, mirando su carácter inmediato como el sentimiento, aparece como consciente” (CP 6.268, 1892). La mente no sería por tanto sino un aspecto del ser humano en conexión con todos los demás: la mente es encarnada, tiene en cuenta las circunstancias humanas y particulares.

Pero para continuar con el método pragmatista, no basta, si queremos comprender mejor la idea de ser humano, con considerar que éste es un signo, sino que además hemos de examinar las *posibles* consecuencias a las que ese concepto daría lugar, esto es, a las posibles acciones. El ser humano “sólo puede ser conocido como hombre a través del componente humano de sus acciones”, ha escrito John Deely, “aunque esas acciones impliquen muchos otros componentes y dimensiones” (Deely 1994:5). Por ello me detendré ahora en averiguar qué se entiende propiamente por “acción humana”, cuáles son las características que definen el modo de obrar del hombre, sus condiciones y motivos. ¿De qué otra manera puede describirse un concepto si no es “a través de una descripción de

la clase de acción a la que da lugar, con la especificación de las condiciones y del motivo”?, se pregunta Peirce (*EP* 2.418, 1908) ¿Qué consecuencias tiene para nuestras acciones que seamos humanos?

Siguiendo a Peirce, quizá lo primero que caracteriza al ser humano, racional, es que está sujeto a control. La primera característica de la acción humana, de la acción del yo en cuanto signo, es que es autocontrolada. Así no se considerarían propiamente humanas aquellas acciones que están por completo más allá de nuestro control, al igual que lo está el crecimiento del pelo, y que por tanto no podemos aprobar ni desaprobar (*CP* 5.130, 1903). Escribe Peirce: “el autocontrol parece ser la capacidad para elevarse hasta una visión ampliada de un asunto práctico en lugar de ver sólo la urgencia temporal. Ésta es la única libertad de la que el hombre tiene alguna razón para estar orgulloso” (*CP* 5.339 n., 1868).

El hombre, a diferencia de los animales, puede controlar su comportamiento y la manera de controlarlo es a través de los hábitos. Los hábitos son para Peirce leyes generales de acción tales que en una clase general de ocasiones un hombre será más o menos apto para actuar de una cierta manera general (*CP* 2.148, c.1902). Los hábitos se generan a partir de la propia conducta, pues unos sentimientos críticos respecto de los resultados de las acciones precedentes estimulan los esfuerzos para repetir o modificar esos efectos (*EP* 2.431-2, 1907), pero también, afirma Peirce, los hábitos pueden originarse a partir de la experimentación en el mundo interno de la imaginación:

Cada hombre ejerce más o menos control sobre sí mismo modificando sus propios hábitos, y la forma en la que trabaja para producir ese efecto en los casos en los que las circunstancias no le permiten practicar en el mundo exterior repeticiones de la clase de conducta deseada, muestra que virtualmente conoce bien el importante principio de que *las repeticiones en el mundo interno —repeticiones imaginadas—, si son bien intensificadas por el esfuerzo directo,*

producen hábitos, del mismo modo que lo hacen las repeticiones en el mundo externo; y esos hábitos tendrán el poder de influir en el comportamiento real en el mundo externo, especialmente si cada repetición va acompañada de un fuerte esfuerzo peculiar que se compara normalmente a dar una orden al propio yo futuro (EP 2.413, 1907).

Mediante los hábitos, el hombre es capaz de controlar y modificar su conducta futura. Los hábitos representan la suma del pasado, porque son fruto de procesos semióticos anteriores y determinan a su vez cómo nos comportaremos en el futuro o cómo nos comportaríamos en determinadas circunstancias. Así el hombre en cuanto signo aparecería como un conjunto de hábitos a través de los cuales crece: el hombre es un “manejo de hábitos”, afirma Peirce (CP 6.228, 1898) y el intelecto consiste en la plasticidad del hábito (CP 6.86, 1898). La mente nunca alcanza algo más allá de lo cual no pueda progresar (CP 7.381, c.1902), pues sin sitio para la formación de nuevos hábitos la vida intelectual llegaría a un rápido final (CP 6.148, 1892). La idea de ser humano descansa por tanto en la capacidad de ejercer control sobre uno mismo, de integrar todo bajo la razón a través del desarrollo de hábitos.

Debo terminar ya. Me parece que lo que he apuntado permite aventurar que el pensamiento de Peirce, proseguido con su rigor y hondura originarios, proporciona un marco conceptual capaz de aunar la razón teórica y la razón práctica (Debrock 1992:11-12), radicalmente escindidas tanto en el formalismo y positivismo de la ciencia contemporánea como en los deconstructivismos literarios de las últimas décadas (Sheriff 1989:142). En particular, estimo que el estudio de la creatividad humana en sus diversos órdenes temáticos (científico, artístico, literario) resulta un campo privilegiado para progresar en la comprensión de la dimensión esencialmente comunicativa de la vida humana y, por tanto, permite entender con más riqueza integradora al ser humano.

Referencias bibliográficas

Anderson, Douglas R. (1987) *Creativity and the Philosophy of C. S. Peirce*. Martinus Nijhoff, Dordrecht.

Apel, Karl-Otto (1981) *Charles S. Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism*. University of Massachusetts Press, Amherst, MA.

Ayala, Francisco (1992) "El realismo literario", *Saber/Leer*, Madrid, 60, 1-2.

Boden, Margaret (1994) "What is Creativity?". En Margaret Boden (ed.), *Dimensions of Creativity*. Cambridge, MA: MIT Press, 75-117.

Debrock, Guy (1992) "Peirce, a Philosopher for the 21st Century", *Transactions of the C. S. Peirce Society*, 28, 1-18.

Debrock, Guy (1994) "Introduction". En Guy Debrock y Menno Hulswit (eds.), *Living Doubt. Essays Concerning the Epistemology of C. S. Peirce*. Dordrecht: Kluwer, 1-9.

Deely, John (1986) "Semiotic as Framework and Direction". En John Deely (ed.), *Frontiers of Semiotics*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 264-271.

Deely, John (1994) *The Human Use of Signs: Elements of Antroposemiosis*. Rowman & Littlefield, Lanham, MD.

Eco, Umberto (1981) *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Lumen, Barcelona.

Eco, Umberto (1990) *Semiótica y Filosofía del Lenguaje*. Lumen, Barcelona.

Eisele, Carolyn (1985) *Historical Perspectives on Peirce's Logic of Science*. Mouton, Berlín.

Haack, Susan (1993) *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*. Blackwell, Oxford.

Hardwick, Charles (1977) *Semiotic and Significs: The Correspondence Between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*. Indiana University Press, Bloomington, IN.

Hoopes, John (1991) *Peirce on Signs: Writings on Semiotic*. University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC.

Nesher, Dan (1986) "A New Conception of Language: A Reconstruction of Peirce's Philosophy of

Language as Theory of Cognition". En W. Leinfeller y F. M. Wukettis (eds.), *The Tasks of Contemporary Philosophy*. Viena: Hölder-Pichler-Tempsky, 198-205.

Peirce, Charles S. (1936-58) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Editados por C. Hartshorne, P. Weiss y A. Burks. Cambridge, MA: Harvard University Press. [CP]

Peirce, Charles S. (1992-98) *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*. Editados por N. Houser et al. Bloomington, IN: Indiana University Press. [EP].

Peirce, Charles S. (2007) *La lógica considerada como semiótica*. Editado por Sara Barrena. Madrid: Biblioteca Nueva.

Percy, Walker (1989) "The Divided Creature", *The Wilson Quarterly*, 13, 77-87.

Ransdell, Joseph (1994) "Spontaneity, Creativity and Control". *5th Congress of the International Association of Semiotic Studies*: University of California at Berkeley.

Santaella Braga, Lucia (1992) "Estrategias para la aplicación de Peirce a la Literatura", *Signa* 1, 53-80.

Sheriff, John K. (1989) *The Fate of Meaning. Charles Peirce, Structuralism, and Literature*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Vicente, Francisco (1994) "La definición de la literatura y la teoría de los interpretantes de Charles S. Peirce". En José M. Paz Gago (ed.), *Semiótica y modernidad*. Coruña, Servicio de Publicacións Universidade da Coruña, 261-84.