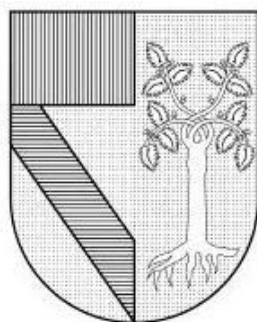


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA DE FILOSOFÍA



“El ser humano, un signo en crecimiento
Semiótica de la subjetividad y moldeamiento de la conducta humana”

TESIS

QUE PRESENTA

Larissa Guerrero Álvarez

PARA OBTENER EL GRADO DE:

DOCTOR(A) EN FILOSOFIA

DIRECTOR DE LA TESIS:

Dr. Jaime Nubiola

ÍNDICE

TABLA DE ABREVIATURAS	7
AGRADECIMIENTOS.....	9
INTRODUCCIÓN	11
I PARTE: LAS TEORÍAS CONTEMPORÁNEAS DE LAS CIENCIAS DEL COMPORTAMIENTO HUMANO Y EL MOLDEAMIENTO DE LA CONDUCTA	21
CAPÍTULO I. TEORÍAS CONTEMPORÁNEAS SOBRE LAS CIENCIAS DE LA CONDUCTA	22
1.1 Antecedentes históricos de la epistemología psicológica moderna	24
1.2. El desarrollo del conductismo metodológico	30
1.3. Desarrollo de la psicología fisiológica.....	33
1.3.1 Condicionamiento clásico.....	37
1.3.2 Aprendizaje mediante señales.....	39
1.3.3 El hábito según John Watson.....	40
1.4. Conductismo radical de B.F. Skinner.....	41
1.4.1 Condicionamiento operante.....	47
1.4.2 El moldeamiento conductual en el condicionamiento operante	49
1.4.3 Diferencias fundamentales entre conductismo clásico y operante	57
1.5 Teoría socio-cognitiva de Albert Bandura.....	60
1.5.1 La observación de la conducta.....	65
1.5.2 Las consecuencias de la conducta: la auto-eficacia y autorregulación	66

4 | El ser humano, un signo en crecimiento

1.6. Peirce como precursor de la psicología científica.....	68
II PARTE: PROLEGÓMENOS PARA UNA TEORÍA DE LA SUBJETIVIDAD SEMIÓTICA Y EL MOLDEAMIENTO DE LA CONDUCTA EN CHARLES SANDERS PEIRCE.	75
CAPÍTULO II. INTRODUCCIÓN A LOS CONCEPTOS BÁSICOS DEL PENSAMIENTO PEIRCEANO.....	76
2.1 El concepto de creencia en Peirce.....	78
2.1.1 Naturaleza de las creencias	80
2.1.2 Creencias teóricas y prácticas.....	84
2.1.3 Creencia y acción	89
2.1.4 Ser humano y crecimiento	92
2.2 El concepto de hábito en Peirce	97
2.2.1 El hábito como disposición o actitud	99
2.2.2 La operatividad y el autocontrol.....	103
2.2.3 La idea práctica como futuro posible	107
2.2.4 Hábito-acción	112
2.2.5 El hombre como conjunto de hábitos	116
2.3 Signo.....	119
2.3.1 Semiótica peirceana.....	123
2.3.2 La concepción triádica del signo	130
2.3.3 Mente, pensamiento y signo	135
2.3.4 El hombre como signo	138
CAPÍTULO III. EL PRAGMATISMO EN PEIRCE.....	143
3.1. El pragmatismo como método para la ciencia	147
3.1.1 El realismo peirceano.....	152

3.1.2 La nueva lista de categorías	159
3.1.2.1 La categoría de la Primeridad:	163
3.1.2.2 La categoría de la Segundidad	164
3.1.2.3 La categoría de la Terceridad	165
3.2 La máxima pragmática (MP)	166
3.3 La abducción	175
3.3.1 Máxima pragmática y método científico	183
3.3.2 Abducción proyectual (AP)	185
3.4 Teoría de la acción	193
3.4.1 Autocontrol y razón pragmatista	196
3.4.2 Las representaciones mentales (RM) vs función	199
3.4.2 Mediadores epistémicos (ME) y abducción basada en modelos (ABM)	213
3.4.3 Mediadores éticos (Me) y modelos conductuales (MC)	218
CAPÍTULO IV. LA TEORÍA DE LA SUBJETIVIDAD PEIRCEANA	223
4.1 Evolución y subjetividad	227
4.1.3 Continuidad, imaginación y musement	236
4.2 La subjetividad como signo	256
4.3 Conducta deliberada y motivación	271
4.5 Lenguaje como traducción del hombre	277
CAPÍTULO V. LA ÉTICA, LA PSICOLOGÍA Y EL MOLDEAMIENTO DE LA CONDUCTA: HACIA UNA CONSTRUCCIÓN DE LA CONDUCTA PRAGMÁTICA	289
5.1 La ciencia y su clasificación	291
5.1 La lógica, la estética y la ética	296

6 | El ser humano, un signo en crecimiento

5.2 La psicología	305
5.3 Moldeamiento de la conducta.....	344
5.4 El moldeamiento y la identidad	366
CAPÍTULO VI. FORMACIÓN, CRECIMIENTO Y FINALIDAD: LA TEORÍA SEMIÓTICO EDUCATIVA EN CHARLES S. PEIRCE	380
6.1 El comportamiento habitual semiótico	386
6.1.1 Cognición, significado y conducta: de Peirce a la psicología	389
6.1.2 Comunicabilidad y comportamiento	393
6.1.3 Hábitos, regularidad y crecimiento.....	397
6.1.4 Finalidad y sentido	400
6.2 Símbolo real y creatividad.....	403
6.3 La consistencia del hombre en la formación del carácter semiótico	407
CONCLUSIONES	418
BIBLIOGRAFÍA	437

TABLA DE ABREVIATURAS

OBRAS DE PEIRCE

CN	<i>Contributions to "The Nation"</i> , vols. 1-4, K. L. Ketner y J. E. Cook (eds.), Lubbock: Texas Tech Press, 1975-1979.
CP	C. S. Peirce, <i>Collected Papers</i> , vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds.), Harvard University Press, Cambridge, MA, 1931-1958.
EP	C. S. Peirce, <i>The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings</i> , vols. 1-2, N. Houser et. al. (eds.), Indiana University Press, Bloomington, IN, 1992-98.
L	Correspondencia de C. S. Peirce, citada según la ordenación de R. Robin, <i>Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce</i> , University of Massachusetts Press, Amherst, MA, 1967. Disponible en: http://www.unav.es/gep/MSCSPeirce.html
MS	Microfilms de los manuscritos de C. S. Peirce conservados en la Houghton Library (Harvard). Citados según la numeración de R. Robin, <i>Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce</i> , University of Massachusetts Press, Amherst, MA, 1967. Disponibles en http://www.unav.es/gep/MSCSPeirce.html
RLT	<i>Reasoning and the Logic of Things. The Cambridge Conferences Lectures of 1898</i> , K. L. Ketner (ed.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.]
SS	C. S. Hardwick, <i>Semiotic and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby</i> , Indiana University Press, Bloomington, IN, 1977. Disponible en http://www.unav.es/gep/LadyWelby.html
W	C. S. Peirce, <i>Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition</i> , vols.1-6, M. H. Fisch et al (eds.), Indiana University Press, Bloomington, IN, 1982-2000

OTRAS ABREVIACIONES

ABM	Abducción basada en modelos
AP	Abducción proyectual
EC	Estímulo condicionado
EIR	Estímulo interpretante respuesta
ER	Estímulo respuesta
GEP	Grupo de Estudios Peirceanos
MC	Modelos conductuales
ME	Mediadores epistémicos
Me	Mediadores éticos
MP	Máxima pragmática
RM	Representaciones mentales

AGRADECIMIENTOS

Agradecer un trabajo de la magnitud de una tesis doctoral es hacer una travesía al pasado. Esto es así porque habría de remontarme hasta los primeros educadores que han sido parte de mi formación y crecimiento. La vida no pasa en vano, y día a día se aprende algo nuevo. Lo primero que habría de agradecer es a quienes con paciencia y esmero dedicaron tiempo a ayudarme escribir mis primeras letras, a leer mis primeras palabras así como mis primeros trabajos académicos. En ello, mis primeros cómplices fueron mi padre y mi madre. Pero el espacio es poco y tardaría un millar de días agradeciendo a tantos personajes que han estado en el guión de mi vida, así que me resumo a mis años profesionales.

Primeramente agradecer a la Universidad Panamericana México por todo lo que me ha dado: más allá de conocimiento me ha dado amistades y grandes ejemplos de vida. En especial a Rocío Mier y Terán, Luz Imelda Acedo, Virginia Aspe y Héctor Zagal quienes me enseñaron un poco más que filosofía. Agradezco a todos y cada uno de los profesores que fueron parte de mi formación profesional, así como a mis compañeros y colegas filósofos. Agradezco a la Universidad Panamericana campus Guadalajara por el apoyo, en especial a Gabriela García Zerecero, quien siempre ha creído y confiado en mí, así como al Dr. Antonio Eng, que con el ejemplo de ambos me enseñan cada día. Un agradecimiento particular a María Elena Gutiérrez Rentería que por pedirme dar clases de semiótica me embarcó en la investigación en Charles Sanders Peirce. Me han preguntado en muchas ocasiones ¿por qué Peirce?, y la respuesta es María Elena. A mis amigos de la ciudad de México por su hospitalidad

10 | El ser humano, un signo en crecimiento

cada vez que iba a mis seminarios, a Gabriela Alemán, a Pepe y Berenice y a mi querido Marco.

Mi gratitud profunda para el Grupo de Estudios Peirceanos (GEP) pues sin ellos esta tesis hubiera sido más que imposible dada la lejanía y el aislamiento que como estudiosa de Peirce vivo en mi ciudad. Un enorme agradecimiento con todo mi cariño a Sara Barrena, quien desde el inicio de mi trabajo mostró su interés: gracias Sara por el tiempo, correcciones, recomendaciones y sobre todo la amistad que a pesar de la distancia siempre me sentí respaldada. Agradezco de forma especial a Héctor Velázquez por su amistad, sus conocimientos y su ayuda que me brindó en tiempos difíciles para él. Un agradecimiento que no tiene palabras para expresarlo es para Jaime Nubiola que sin sus enseñanzas, apoyo, guía y atención esto no se habría concluido.

Y por último, los que siempre son los primeros, a mi familia, a mis padres que son lo mejor de mi vida y que sin ellos nada de lo que soy sería, a mi hermana científica que no entiende nada de filosofía pero somos cómplices en la investigación y nos echamos porras mutuamente, a mis sobrinos Marcos y Demian que espero sigan nuestros pasos (al menos en el estudio), a mis hijos por su paciencia: A Jorge que es mi compañero de viaje y que junto con él sigo creciendo, a Sofía y Raisa que son mi inspiración, a Álvaro que es mi ejemplo de lucha. A Juan y Sabina que desde el cielo me guían.

INTRODUCCIÓN

El estudio de la subjetividad y la discusión sobre la acción humana son temas que han estado presentes en la historia de la filosofía. Se entiende que el tema de la conducta humana es un objeto de estudio el cual pertenece de igual forma tanto a la filosofía como a la psicología. Sin embargo se piensa que a partir de la psicología positiva este objeto ha quedado prácticamente en manos de esta última disciplina. Por su parte la conducta colectiva ha sido asumida por la psicología social o la sociología, quitando autoridad en el tema a la ética social o a la antropología filosófica.

Una inquietud que se quiere expresar en este trabajo es la necesidad y urgencia que tiene la filosofía en general de recuperar el objeto de la conducta humana. Se sabe que la antropología filosófica y la ética indagan principalmente sobre la realidad humana en torno a su acción preguntándose ¿quién es el hombre? y ¿cuál es el bien o fin último que le corresponde? Estos cuestionamientos llevan implícito el tema del comportamiento humano. Fue así que a partir de una antropología metafísica se inició la indagación acerca de las preguntas que conforman el debate actual de las ciencias del comportamiento. En particular las preguntas de las que se partió para acometer los objetivos de este trabajo fueron las siguientes: ¿por qué actúa como actúa el ser humano?, ¿qué es lo que lo hace actuar de cierto modo y no de otro?, ¿qué ciencia debe ocuparse de la conducta humana o del comportamiento social?, ¿cómo se habrán de subordinar las ciencias? ¿Qué ciencia es la rectora?, ¿cómo se puede renovar la educación a través de la semiótica?, ¿Qué concepto es urgente para no caer en un relativismo?, entre otras.

Este trabajo tiene como temas principales la semiótica de la subjetividad y el crecimiento humano, se pretende interpretar desde el pensamiento de Peirce estos temas para llegar a una formular una antropología semiótica que explique el fenómeno de la conducta humana, se considera necesario estudiar las aportaciones de las disciplinas que abordan este fenómeno: lógica, epistemología, metafísica y las ciencias sociocognitivo-conductuales. Solo a partir de ese estudio podrá construirse una antropología pragmatista y dar con el concepto de *Self* para poder proponer una teoría del moldeamiento semiótico de la conducta.

En esta investigación la propuesta es demostrar cómo actúa el ser humano en relación a sus creencias y a sus hábitos de conducta. Entendiendo que para el ser humano sus pensamientos, sus hábitos y su acción son elementos importantes para el moldeamiento conductual, se consideró importante ahondar en la modificación de la conducta, en vistas a comprender cómo la persona despliega su existencia en pro de un ideal. En efecto, no es posible hablar de acción humana sin hablar de hábitos de conducta o disposición para la acción. Por ello la imbricación entre antropología pragmatista y moldeamiento de la conducta se asumió como una herramienta poderosa, no solo para la reflexión sino además como posibilidad de conducción experimental.

La conducta se presenta como el tema central de este trabajo, pues pienso que toda acción en el ser humano es conductual y que además se caracteriza por tener un ideal (CP 1.574, 1906). Considero que el pensamiento de Charles Sanders Peirce aporta los elementos necesarios para hacer una reflexión y un análisis preciso en torno a la conducta humana. Ésta es conducta deliberada por ello considero que la mejor aproximación a este tema es el pragmatismo peirceano así como la teoría skinneriana de la conducta verbal. Me parece que en

ambas teorías está presente la consideración de la anticipación a las consecuencias posibles como el enlace entre el pensamiento y la acción. Aunque en Skinner esto está apenas a nivel de discurso (que además no concluyó), en Peirce se encuentra sistematizado en un método claro y explicativo. Esto hace que se haya tenido que fusionar teóricamente estas dos teorías, una desde la filosofía semiótica y otra desde la psicología operante o radical.

La decisión de conducir este trabajo bajo la guía del sistema peirceano no ha sido una casualidad. Es la convicción de que el método pragmático que elaboró Peirce, así como la teoría semiótica son relevantes para: a) retornar el objeto conductual a la filosofía, b) superar el dualismo que introdujo la psicología conductual que como resultado dio la ruptura del ser humano y c) proponer una pedagogía semiótica a través del moldeamiento de la conducta que asuma al ser humano en toda su totalidad sin abandonar su carácter teleológico y, b) interpretar que en Peirce existe una propuesta clara e importante sobre el carácter humano el cual se vincula a la vida y que puede ser deducido a partir del pragmatismo.

El ser humano forma su interioridad a partir de las creencias, que son modelos para la acción. Peirce escribe: «el hombre-signo adquiere información, pasando a significar más de lo que significaba antes» (CP 5.313, 1868). Esto indica que a través de la acción el ser humano tiende al crecimiento y que es capaz de crecer en subjetividad, gracias a que interactúa a través del intercambio sígnico con el mundo exterior y a partir de ello conforma su *Self*. El ser humano puede perfeccionarse gracias a que integra en él la realidad, puesto que posee una capacidad triádica mediante la que puede modificar su conducta futura con ayuda de los hábitos. Esta capacidad, explica Walker Percy: «no puede ignorarse como han sido ignoradas, nociones tradicionales como “mente”, “alma” o “ideas”» (Percy 1996, p. 1154). Gracias

14 | El ser humano, un signo en crecimiento

a la noción de tríada es posible construir una subjetividad semiótica libre de dualismos, y a partir de ella es plausible plantear el crecimiento.

Para el trabajo que se presenta es de vital importancia recuperar el sentido y significado original del pragmatismo. La afirmación del «hombre-signo» peirceana no se puede realizar lejos del conocimiento del método pragmático que inauguró Peirce. El ser humano para Peirce es pensamiento para actuar. Esto significa que la persona piensa con un propósito futuro, que hace posible su desarrollo. El ser humano piensa en función de una conducta *para*. En relación a esto es necesario hacer un estudio profundo sobre la semiótica peirceana, pues ésta no solo es una teoría del signo o de la representación sino de la acción. Peirce define el signo como aquello que está por otra cosa, aquello que hace referencia a la mente. Presento para fines de esta investigación a la semiótica como un estudio de la mente y de la subjetividad, por lo que el ser humano se aparece ante sí como función semiótica y es capaz de descubrir su *yoidad* en términos de la psicología moderna. El pensamiento se vuelca hacia fuera y por consiguiente el ser humano se hace un signo público¹ y para sí, aunque lo interesante es que el signo en sí mismo es abierto e ilimitado por ello para sí y público se identifican. El ser humano muestra su carácter de signo. Considero que la subjetividad es un estar abierto al mundo y ser en el mundo. Así el ser humano se hace un ser visible y comunicable. Peirce escribe en 1868 que el ser humano se conoce a sí mismo inferencialmente como signo. «Podemos conocer el yo como un signo [...] en tanto se manifiesta hacia afuera» (Barrena 2007, p. 57).

¹ En términos de Natalia Romé.

La teoría de la subjetividad peirceana es una vía excelente para superar el dualismo cartesiano que aun ronda en el ámbito de las ciencias de la conducta, y que se plantea como la separación del mundo externo y el mundo interno, de la mente y la realidad, así como de lo objetivo y lo subjetivo. Algunos autores han considerado y confirmado que a través de Peirce se logra superar la ruptura entre *res cogitans* y *res extensa*. Por consiguiente Peirce se presenta como un pensador que devuelve al ser humano su unidad, dotándolo de una nueva consistencia ontológica. Otro aspecto de interés es la vuelta al realismo que Peirce no duda en afirmar. A pesar de su herencia kantiana y de su formación darwinista, Peirce no titubeó en considerarse un realista. Parece admirable que Peirce, siendo un científico que vivió el nacimiento de la ciencia experimental, volviera a la metafísica y a la realidad afirmando que lo real es aquello que existe independientemente del sujeto cognoscente.

Walker Percy escribe:

Para Peirce (...) hay un mundo real que (...) es posible conocerlo, hablar de él y ser comprendido. No solo son reales las cosas materiales y los sucesos. También lo son las ideas y las palabras con las que pensamos y hablamos sobre ellas. En palabras de Peirce, "ahí fuera hay cosas Reales cuyos caracteres son independientes de nuestra opinión sobre ellas" (Percy 1996, p. 1143).

Considero que este realismo peirceano unido a la teoría del signo resuelve el problema del relativismo, así como la cuestión del conocimiento. Además, aleja la ilusión que plantea el giro lingüístico y orienta la conducta en términos de verdad. El pensamiento peirceano, como se estudia aquí devuelve al ser

humano la esperanza y la capacidad de conocer la realidad como es y actuar en relación a ella. Este realismo genera una visión distinta en el pensar de la psicología, porque lleva a que se consideren elementos importantes de la conducta tales como la deliberación y el ideal. El realismo peirceano hace efectivo el crecimiento a través de la apropiación del mundo externo y la formación de la personalidad. El signo se presenta como la condición de posibilidad para superar el problema mente/cuerpo (Percy 1996, p. 1153).

En este trabajo se propone que el crecimiento del ser humano está directamente relacionado con su capacidad sígnica. Gracias a esta capacidad la persona adquiere creencias y hábitos que *configuran* su subjetividad y por ende su carácter, para lo cual el papel de la imaginación es importante. Durante la investigación se plantea que el crecimiento es posible con ayuda del moldeamiento de la conducta humana, porque el ser humano es un ser comunitario y público, además de que se apropia de sí mismo en la interacción con otros signos. El ser humano interpreta el mundo en el que vive, a la vez que aparece como un sistema de signos que promueve la adquisición de hábitos en cada situación particular de su vida como se explicará más adelante. Pienso que el moldeamiento semiótico de la conducta humana es un proceso formativo que es posible aplicar a la educación.

Esta tesis propone plantear una formación de la interioridad en pro del fin último a través de la adquisición de una conducta humana autocontrolada, autorregulada y principalmente deliberada, aspectos que están presentes en las teorías del comportamiento pero que hasta el día de hoy no se han resuelto de una forma integradora para el ser humano. La propuesta principal de este trabajo es la conducta pragmática, en otras palabras la conducta libre asumida desde el campo de las ciencias del comportamiento abriendo terreno a la

experimentación. La conjetura inicial es el crecimiento vinculado a la invención y reinención de las posibilidades de acción que tiene el ser humano (Barrena 2001a, p. 8). Peirce mencionó el término moldeamiento (*shape*) una vez en su texto de 1903 titulado "*Ideals of Conduct*". Considero que el tratamiento que da Peirce a esta idea hace plausible la traducción del método de la modificación de la conducta realizado por B.F. Skinner al pragmatismo peirceano a través de la semiótica. Esta traducción o tránsito interdisciplinario (que es una mera interpretación a partir de la teoría peirceana) da como resultado la antropología pragmatista en el ámbito de las ciencias del comportamiento.

Se tiene la firme convicción de que Peirce sembró las semillas para la construcción de una teoría del comportamiento humano con todas las características del espíritu de la persona, antes del conductismo metodológico y del conductismo radical skinneriano. La aportación que interesa hacer en esta tesis es la noción de crecimiento humano en tanto signo a partir de dos constructos: a) la teoría de la subjetividad semiótica y b) el moldeamiento semiótico de la conducta humana. Interesa demostrar que el ser humano está dotado de lo necesario para tener acceso a su finalidad última, que en palabras de Peirce es el desarrollo de la razonabilidad, es decir, el *Summum bonum*.

Me parece necesario redefinir el concepto de moldeamiento de la conducta, así como otros conceptos importantes tales como conducta, comportamiento, hábito y finalidad; ya que el moldeamiento semiótico de la conducta humana supera cualquier forma de *behaviorismo* de acuerdo a esta interpretación. Desde la perspectiva que se presenta se debe subrayar que todo moldeamiento requiere de un ideal a la altura del ser humano. Para moldear la subjetividad es necesario un proceso continuo de crecimiento y para ello son necesarias tanto la libertad como la razonabilidad.

La presente investigación pretende (si fuera posible) convertirse en un paradigma científico a partir del cual se logre repensar en las ciencias del comportamiento la unidad del ser humano. Pienso con toda claridad que, aunque Peirce en ocasiones se haya autodenominado antipsicólogo, en el fondo fue un psicólogo de gran altura quien a la vez al modo de Sócrates y de Aristóteles, porque entendía a la acción humana como praxis y no como respuesta ante el medio ambiente. Aun cuando el punto de partida en Peirce fue sido el método científico, para él la ciencia no tenía sentido si no era para vivir, de la misma manera que para Sócrates una filosofía no vivida no es filosofía.

En resumen, en este trabajo se realiza un análisis filosófico que intenta dar razón de la interioridad subjetiva del ser humano, de su acción y la posibilidad de moldear su conducta en busca del ideal. Se parte de la posibilidad de una subjetividad que se afirme como interioridad al volcarse hacia el mundo.

A través de la noción de creencia-hábito se puede pensar en la acción y en las consecuencias prácticas como lo futuro. Peirce dejó claro que solo es factible conocer la interioridad a partir del conocimiento del mundo exterior mediante la experiencia signífica. Peirce, en su texto *“Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man”* de 1868, escribe que toda cognición implica algo representado, un elemento objetivo del cual tenemos conciencia, el mismo que es acción o pasión, lo cual es un elemento subjetivo. En esta sucesión continua de pensamientos y de acciones el ser humano se autopresenta como el *quién* que actúa. Estudiar al hombre semióticamente equivale a profundizar en la subjetividad. En este sentido se afirma que el yo se conoce como signo durante su acción al realizar las conductas que han sido moldeadas por un sistema semiótico. Además el crecimiento humano se debe comprender por la subjetividad como proceso signífico y como proceso creativo.

El trabajo que se presenta está dividido en dos partes que se integran en seis capítulos. La primera parte (capítulo I) se divide en seis epígrafes en los cuales se realiza una revisión de las teorías contemporáneas de las ciencias del comportamiento, principalmente a través de la revisión de los conceptos de la psicología experimental. Específicamente se trata del conductismo metodológico y el conductismo radical, así como la teoría socio-cognitiva, ello con la finalidad de poder demostrar que en Peirce existe una teoría de la conducta germinal, además de introducir aquellos conceptos que no son peirceanos con la finalidad de integrar un discurso interdisciplinar. También se presentan las nociones base de Peirce en orden a explorar la posibilidad de la anticipación que él sostuvo ante la psicología científica.

La segunda parte de la investigación consta de cinco capítulos (del capítulo II al VI), en los cuales se expone el pensamiento peirceano y la propuesta del moldeamiento semiótico de la conducta, así como el constructo del *Self* en pro del ideal. En el segundo capítulo se realiza un análisis introductorio a los conceptos básicos del pensamiento de Charles Sanders Peirce con la finalidad de comprender los fundamentos conceptuales y metodológicos de su sistema y que para quienes no están familiarizados con Peirce logren tener un acercamiento primario. En consecuencia se tratan los conceptos de creencia, acción, hábito y signo.

En el tercer capítulo se presenta el pragmatismo de Peirce analizándolo desde su surgimiento, explicando cómo se erigió en método para las ciencias y para la vida cotidiana. También se revisa el realismo peirceano, la nueva lista de categorías y se estudia la MP en orden a establecer una teoría de la acción basada en el concepto de autocontrol el cual será la línea conductora entre la psicología y el método pragmático.

El cuarto capítulo abarca la teoría de la subjetividad. Se analizan los conceptos de evolución, apertura, continuidad y crecimiento. Posteriormente se establece la noción de *Self* y la importancia del signo en el ámbito de la subjetividad.

El quinto capítulo trata de la clasificación de las ciencias, los ideales y el moldeamiento de la conducta que se traduce en términos peirceanos introduciendo los conceptos de conducta semiótica y conducta pragmática. También se explora la noción de identidad práctica.

El sexto capítulo analiza la teoría educativa que puede ser inferida de la teoría peirceana, puesto que el mismo Peirce no llega a elaborar una teoría de la educación, ésta puede ser elaborada desde su pensamiento la cual se ha denominado pedagogía semiótica de acuerdo con Montaldo (2001). A través de ello se explica cómo es posible el crecimiento y la formación del ser humano en relación al *summum bonum* del moldeamiento semiótico de la conducta humana. Por último se señala el concepto de carácter como clave para plantear la vida buena.

Este trabajo es una reflexión seria sobre la experiencia y la vida cotidiana del ser humano, tema que trató Peirce con sincera dedicación. Si bien se pretende indicar una serie de ideas a modo de prolegómenos para un nuevo paradigma de la conducta, asentado sobre el sistema peirceano, se quiere subrayar que mis esfuerzos en esta investigación no son más que el intento de profundizar en la obra de Charles S. Peirce y llevarlo a nuevos terrenos como el de la psicología moderna siguiendo su mismo método. Me sumo con ello al esfuerzo de todas las personas que estudian e interpretan el pensamiento peirceano. Solo me resta expresar que, con espíritu pragmático, he fijado la creencia de que de que el desarrollo de este trabajo logrará en mí verdadero crecimiento.

**I PARTE: LAS TEORÍAS CONTEMPORÁNEAS DE LAS CIENCIAS DEL
COMPORTAMIENTO HUMANO Y EL MOLDEAMIENTO DE LA
CONDUCTA**

CAPÍTULO I. TEORÍAS CONTEMPORÁNEAS SOBRE LAS CIENCIAS DE LA CONDUCTA

En el presente capítulo se realiza un estudio introductorio sobre la psicología cognitivo-conductual así como del concepto de moldeamiento de la conducta. Este estudio tiene como objetivo presentar algunas de las nociones y raíces que conforman el entramado de la psicología positiva en el ámbito de las ciencias del comportamiento. Así mismo, aspira a sentar las bases para conseguir el diálogo interdisciplinario entre Charles S. Peirce y la psicología sociocognitivo-conductual, pues se considera que en el trabajo de Peirce están las semillas germinales tanto de las teorías cognitivo-conductuales, sociocognitivas así como del moldeamiento de la conducta. Sin embargo, a pesar de la viabilidad de la propuesta peirceana como teoría cognitiva, hay que afirmar que al momento no se encuentra lo suficientemente explorada en este sentido.

El interés primordial de este trabajo se encuentra en el ámbito de la cognición humana en tanto originadora y mediadora de la conducta. Al respecto, se afirma que en Peirce existe una aproximación teórica original y fértil en relación al papel del moldeamiento de la conducta, a partir del componente cognitivo, así como del impacto de este en la totalidad del comportamiento humano. Esos aspectos quedarán establecidos a partir del método pragmático. Por su parte, la vinculación entre las ciencias de la conducta y la semiótica peirceana se da a través de la noción de *Self*, de ahí que la indagación sobre la antropología semiótica sea tan importante para efectos de este estudio. Por otra parte, se sostiene que la relación sígnica entre

cognición y realidad constituye una teoría cognitiva en sí misma, si es entendida desde el desarrollo del *Self* peirceano.

Para demostrar lo anterior, será necesario presentar de manera progresiva e histórica algunos de los constructos de la psicología moderna que ilustran una búsqueda y un constante preguntar por el origen cognitivo de la conducta humana, así como la formación de la identidad. El presente capítulo se divide en seis partes cuyo eje será el origen de la conducta y las diversas soluciones epistémico-metodológicas al problema. En la primera parte se analizan los antecedentes epistemológicos cartesianos de la psicología positiva y el conductismo psicológico. En la segunda parte se indaga sobre el desarrollo del behaviorismo metodológico, el cual se desarrolló a la sombra de una epistemología previa. La tercera parte aborda la influencia de la fisiología en la comprensión de la génesis de la conducta, lo que introduce la concepción de la psicología fisiológica, que se observa claramente cuando se comprenden los rudimentos del condicionamiento clásico en el trabajo de Ivan Pavlov. Se incluyen allí mismo de forma sucinta los trabajos sobre el aprendizaje mediante señales del fisiólogo ruso, así como la naturaleza del hábito según John Watson. La cuarta parte aborda el conductismo radical de B.F. Skinner exponiendo el modelo del condicionamiento operante y sus grandes diferencias con el condicionamiento clásico y el conductismo metodológico, así como el por qué de la renuencia del conductismo radical a incluir activamente los hallazgos de la fisiología de la conducta. Ahí mismo, se presenta la conceptualización del moldeamiento conductual a través de los principios del análisis experimental de la conducta. En la quinta parte se plantea la teoría socio-cognitiva de Albert Bandura, la cual representa una ruptura cognitiva del modelo conductista, a la vez que es una postura altamente compatible con el modelo triádico peirceano. Se profundiza en la interacción de la conducta-cognición-entorno y en la comunicabilidad del proceso cognitivo-conductual. Esos

aspectos señalan la plasticidad del comportamiento, es decir, su vocación al moldeamiento. Por último, en la sexta parte se anota por qué Peirce puede ser considerado precursor de las ciencias del comportamiento bajo la óptica cognitiva y desde qué plataforma es posible el diálogo entre su obra y la moderna psicología cognitiva.

Sin embargo, para poder demostrar que en Peirce hubo y sigue habiendo una gran veta para el enriquecimiento de las teorías cognitivas-conductuales modernas, así como para entablar el diálogo entre psicología cognitiva y semiótica peirceana, se han de exponer primero algunos de los constructos y nociones básicos de las ciencias del comportamiento, para establecer desde dónde es plausible advertir la influencia y actualidad del pensamiento de Peirce. Afortunadamente en las últimas décadas se ha dado una recuperación de su pensamiento, lo que ha llevado a reconsiderar algunas posturas y alternativas teóricas en la psicología cognitiva.

1.1 Antecedentes históricos de la epistemología psicológica moderna

Lo primero es advertir que la conducta es el punto de interés para la observación de cualquier cambio cognitivo, y por ende, es necesario hacer precisiones históricas alrededor de este concepto. Es importante aclarar que la dicotomía epistémica mente-cuerpo pervive en la psicología moderna, por lo que dicha noción se encuentra bajo una óptica dualista. Estas precisiones señalan el valor de la concepción peirceana sobre el comportamiento y su componente cognitivo; además servirán para resaltar que la propuesta peirceana representa una alternativa frente a la dicotomía cartesiana. La psicología moderna concebida como ciencia de la mente, y posteriormente

de la cognición y la conducta, tomó su primera dirección e impulso a partir del cartesianismo. Esta separación justifica un estudio por separado de la *physis* y la *psique* que a la vez introduce la necesidad de explicar su relación, lo que caracteriza sin duda a la psicología moderna.

Un primer apunte es el metodológico. En su "*Discours de la méthode*" de 1637, en su cuarta parte, Descartes planteó la necesidad de llegar a través de la duda metódica a una certeza desde donde fuera posible construir un conocimiento verdadero sobre cualquier cosa. Siguiendo esto, el método científico se convierte en una formulación de leyes de la realidad de precisión matemática. El método cartesiano exhortó indirectamente a ignorar aquello que no pudiera ser sometido a tales criterios, lo que se observa fácilmente a lo largo del desarrollo de la psicología radical conductista.

Si bien Descartes con sus ideas expuestas tanto en el "*Discours de la méthode*" (1637), "*Méditations métaphysiques*" (1641) y "*Principia philosophiae*" (1644) dirige hacia un racionalismo geométrico, también presenta la relación que se da entre la *res cogitans* y la *res extensa* cuando anuncia la existencia de "vestigios impresos en el cerebro". En palabras de Descartes:

para acordarse de los pensamientos que el espíritu ha tenido estando unido al cuerpo, es necesario que queden algunos vestigios impresos en el cerebro, de suerte que, dirigiéndose a ellos el espíritu y aplicando sobre ellos su pensamiento, llegue a acordarse; pues bien, ¿qué tiene de extraño que el cerebro de un niño o un letárgico no sean aptos para recibir dichas impresiones? (Meditaciones 1977, 283-284).

A través de tales vestigios, Descartes apunta a la relación entre la memoria y el alma problematizando la dependencia que se da entre los pensamientos y la corporeidad, lo que en psicología clásica se comprende como el problema de la afectividad.

Al respecto Descartes añade:

que se forman diferentes impresiones en sus cerebros: unas mediante los objetos externos que inmutan los sentidos; otras mediante las disposiciones internas del cuerpo o los vestigios de impresiones anteriores, que han permanecido en la memoria; o como consecuencia de un movimiento de los espíritus animales que nacen del corazón; o también, en el hombre, por la acción del alma, que tiene cierto poder para cambiar las impresiones que están en el cerebro, de la misma forma que, a la recíproca, esas impresiones son capaces de despertar en el alma pensamientos que no dependen de su voluntad. Y por eso es posible llamar pasiones, en general, a cuantos pensamientos pueden las impresiones que se hallan en el cerebro despertar así en el alma, solas y sin concurso de la voluntad (y, por consiguiente, sin ninguna acción que de ella proceda), pues todo cuanto no es acción es pasión” (Correspondencia 1999, 115).

Para Descartes hay pensamientos que manifiestan el estado del cuerpo, lo que implica que éstos hacen posible el análisis del psiquismo¹. Por otra parte, Descartes admite la existencia de factores inconscientes en el comportamiento, dando cuenta de la existencia de los reflejos condicionados o actos reflejos². A partir de ello se sientan los antecedentes más importantes para la fisiología psicológica del siglo XX y el análisis conductual.

Sin embargo la esterilidad histórica en el esfuerzo por explicar plausiblemente el vínculo mente-cuerpo, llevó lentamente a los estudiosos a ejecutar un movimiento pendular que les condujo a confinar el estudio psicológico al cuerpo, y a partir de ahí a intentar explicar los fenómenos mentales a manera de epifenómenos. Se ejecuta lenta, pero inexorablemente, el giro determinista-mecanicista típico de los siglos XVIII y XIX, dando paso al darwinismo psicológico, a través del naturalismo y el materialismo.

El darwinismo y su materialismo mecanicista son otro eje crítico para el desarrollo de la psicología moderna. Según Darwin, habría leyes impresas en la materia que abarcan la reproducción, la variabilidad ligada a la acción indirecta y directa de las condiciones de vida del uso y desuso (Darwin, 1859, p. 18). En las formulaciones darwinianas anteriores, se observa una postura analógica precedente a la contemporánea

¹ Según lo expuesto, hay que dar cuenta de que el pensamiento cartesiano únicamente aporta a la psicología una problematización, ya que no es posible desde el cartesianismo fundar una verdadera percepción, ni un verdadero conocimiento de la realidad. Por tanto la *psique* cartesiana ha quedado afectada por las premisas del dualismo.

² Los actos reflejos son respuestas uniformes ante estímulos específicos y son adquiridos o innatos. Estos actos reflejos son los que justifican los procesos de estímulo respuesta y son un concepto clave para la comprensión del behaviorismo.

postura mecanicista propia del cientificismo conductista (condicionamiento), así como de la hermenéutica freudiana (primado de los impulsos), que se incorporan —en sus raíces epistemológicas— al darwinismo evolutivo. Si se observa con cuidado, el psicoanálisis y el conductismo, a despecho de sus diferencias, comparten una raíz cartesiana y darwinista, y poseen una impronta del pragmatismo (Campos 2005, p. 24).

El último antecedente relevante es el positivismo procurado por Watson —padre del behaviorismo— para dotar a la investigación psicológica de un objeto propio arrancado de la filosofía. Esta corriente declara que solo tendrían sentido las proposiciones susceptibles de verificarse empíricamente. En efecto, en el marco del positivismo se sabe que el descrédito de la metafísica y de toda forma de racionalismo e idealismo distanciado de la ciencia permitió el florecimiento de la psicología conductual y fisiológica. Ésta aseguraba solo experimentar fenómenos físicos. El mismo Stuart Mill en su obra *"A System of Logic"* de 1843 reivindica a la psicología como una ciencia independiente de la filosofía, y subraya que se trata de una ciencia que sigue el método científico experimental. Asegura que su objeto es el estudio de los fenómenos del espíritu pero en relación a las leyes orgánicas o biológicas.

Dentro de este positivismo científico, la psicología experimental alemana introducía modelos matemáticos y físicos para explicar los fenómenos del espíritu. Antes del manifiesto conductista de Watson, Wilhelm Wundt (1832-1920) —quien funda el primer laboratorio en 1879 en Leipzig— introduce el rigor experimental en la psicología, haciendo una síntesis de fisiología, anatomía y física, tal como señala Ballantyne:

en 1874, Wundt se tomó un año para hacer filosofía inductiva en Zürich antes de mudarse a Leipzig bajo la condición de que le sería provisto espacio para sus aparatos experimentales. En este sentido, la tecnología fundamental y el aspecto intelectual de su “sistema de psicología” [...] son antecesores a la etapa de Leipzig, lugar donde Wundt terminó para expender lentamente su famoso laboratorio de psicología desde 1879 en adelante (Ballantyne 2008, p. 45)

Hasta 1900 se da un auge generalizado de laboratorios de psicología, así como la aparición de revistas especializadas. En el siglo XX aparece también el estudio del inconsciente como una teoría sólida según el trabajo de Freud y sus discípulos en el contexto clínico. Debemos a la tríada cartesianismo-darwinismo-positivismo la marca de nacimiento de la joven ciencia, pues

la confianza tradicional en la psicología en los conceptos (y métodos) de las ciencias físicas suministró la base para una incorporación del positivismo, al ofrecer un modelo para el rechazo de todos los datos no comprobables, es decir de los subjetivos, [...] el principal efecto de la apelación sistemática al modelo externo de objetividad fue intensificar las propuestas metodológicas del conductismo (Anguera 1989, p. 80).

Si bien el cartesianismo introdujo el problema de la *psiquis* como tal, y problematizó numerosas cuestiones recobradas después por la psicología moderna, por su parte, el positivismo exilió todo dato subjetivo e introspectivo que pudiera dar razón de una génesis de la conducta más allá de las externalidades. Destierro abarcó en su momento de más radicalidad al *cogito* cartesiano, es decir, la conciencia. Es así que en 1913 con J.B.

Watson la conciencia sale del campo de la investigación psicológica.

Como resultado de lo anterior, se tiene que por un lado el cientificismo intenta convertir a la psicología en una formulación de leyes físicas-fisiológicas de precisión matemática, como se mencionó anteriormente. Por otro lado, el positivismo exhortaría a ignorar aquello que no pudiera ser sometido a ciertos criterios, lo que se observa fácilmente a lo largo del desarrollo de la psicología conductista metodológica (Watson) y después en la radical (Skinner).

1.2. El desarrollo del conductismo metodológico

Según un cierto acuerdo, la conducta en tanto constructo es una estructura unitaria transversal y longitudinal, que encadena ciclos sucesivos en una relación continua que tiene un carácter significativo. Pero además, la conducta debe estar correctamente referida a las condiciones contingentes que la hacen posible y que deben descubrirse. Esto es así a diferencia del propósito o la creencia, la cual no es visibles¹, como

el mismo Skinner (1963):

Estamos interesados en la conducta de un organismo por sus efectos en el ambiente. Algunos efectos parecen echar luz sobre la conducta que los produce, pero su importancia explicativa ha sido oscurecida por el hecho de que éstos

¹ Este es el enfoque de control, o bien «ambientalista» que caracteriza al conductismo

siguen a la conducta y por tanto sobrepasan el espectro de la teleología (p. 503)

A través de las conductas, el ser humano expresa y satisface necesidades o tendencias; por tal motivo toda conducta es un eje necesario para el crecimiento del ser humano. Es así que las conductas se componen de comportamientos separados en el tiempo, relacionados en virtud de su correspondencia a una misma necesidad, circunstancia y contingencia. Anterior al conductismo, el funcionalismo de William James lo llamó continuidad de la vida mental, clara herencia de Peirce. La aportación que el conductismo watsoniano dio al pragmatismo psicológico o funcionalismo de James —con el fin de objetivar y demarcar la conducta—, va más allá. Consiste en hacerle un “recorte metodológico”, es decir, construir un “pragmatismo positivista”.

Afirma Watson:

Siento que el conductismo es el único funcionalismo lógico y consistente. En él se evitan la Escila del paralelismo y la Caribdis de la interacción. Estas reliquias, largo tiempo veneradas por la especulación filosófica, deben inquietar al estudiante de la conducta tan poco como inquietan al estudiante de física. La consideración del problema mente-cuerpo no afecta ni al tipo de problema seleccionado ni a la formulación o solución del problema. No encuentro mejor modo de establecer aquí mi posición sino diciendo que me gustaría que mis estudiantes pasaran por alto tales hipótesis, tanto como las dejan de lado los estudiosos de otras ramas de la ciencia (Watson 1913 p. 160).

A partir del “*Manifiesto*” de Watson (1913), el descubrimiento de los reflejos condicionados pavlovianos dio pie al surgimiento no solo de la psicología fisiológica sino del paradigma estímulo-respuesta (ER). El reflejo condicionado y el ER situaron a la psicología en la experimentación animal. Este nuevo paradigma se superpuso a la experimentación que habían realizado los funcionalistas y estructuralistas a fines del siglo XIX, fortaleciendo el esquema de laboratorio. El paradigma del ER, propio de la investigación fisiológica, pudo proveer al positivismo psicológico de Watson un modelo de interpretación, a la manera de las ciencias naturales, lo mismo que un objeto de estudio sujeto a control experimental. La transportación de los hallazgos de lo animal a lo humano comienza a ser una práctica común que prevalece hasta nuestros días.

Watson instala así la investigación psicológica en la corriente positivista. Aplica el método de la ciencia y la definición operacional al fenómeno conductual (Watson 1930, p. 12). La psicología, al desarrollar un positivismo unificado, obtiene las características más generales de la nueva ciencia, convirtiéndose en ciencia experimental capaz de obtener mediciones; del mismo modo se preocupa por lo observable, además de realizar el destierro de todo tipo de mentalismos y espiritualismos, así como diatribas filosóficas, lo que ocasiona el nacimiento del conductismo metodológico.

Al inaugurarse la psicología como ciencia experimental con pretensiones de objetividad, ésta queda insertada en el ámbito de las ciencias naturales. Su meta será la predicción y el control de la conducta (Watson 1913 p. 158). La introducción de esta nueva ciencia natural hizo que el mismo Watson generara los términos necesarios para definirla. Él mismo aclara que:

Algunos términos nuevos se han utilizado en este análisis de la conducta, tales como conductista, conductual y conductismo. Si bien se admite que estas palabras suenan un tanto salvajes al oírlas por primera vez, éstas al menos tienen el mérito de ser expresivas y naturales (Watson 1914, p. 1).

A partir de aquí, es fácil establecer una fusión entre la fisiología psicológica de Pavlov y la psicología de Watson, que no radica tanto en el objeto material (en uno, la respuesta fisiológica, en otro, la respuesta psicomotora controlada por contingencias), sino en la formalidad y su metodología.

1.3. Desarrollo de la psicología fisiológica

El trabajo de Pavlov incorpora muchos elementos presentes en la experimentación estructuralista de Wundt y el funcionalismo de James, debido a que las tres posturas identifican —como último motor de la conducta— la adaptación al medio como principio preponderante. Esto es consistente con el espíritu naturalista-darwinista de su época (García 2007, p. 8). Lo anterior es importante para comprender las aportaciones de Pavlov.

Aunque la investigación fisiológica y la psicológica parten de distintas posturas y objetos de interés, compartieron el mismo estándar metodológico, así como la afinidad que hoy en día prevalece en las neurociencias. Es interesante que Pavlov, siendo fisiólogo, haya sido el primero en llegar al hallazgo del paradigma estímulo-respuesta como tal.

El campo de la psicología en el siglo XIX enfrentaba grandes dificultades para desprenderse de la especulación filosófica, ya

que no poseía un método científico adecuado. Ballantyne afirma que:

desde 1860, Wilhem Wundt, intentaba dibujar el asociacionismo y los temas psicológicos en un solo lienzo. Haciendo esto produjo la formulación inicial de lo que vendría a ser una disciplina, la ciencia psicológica. Había, de cualquier manera, ciertas dificultades internas en las suposiciones metodológicas empíricas de Wundt, por ejemplo las metas y el contenido de su práctica “experimental”, que hicieron que algunos de sus estudiantes se revelaran contra ellos. Por ello se debe tener cuidado en identificar las cuestiones filosóficas y empíricas [...] que tuvieron lugar dentro de la pre-evolución del contexto intelectual que daría por resultado que la ciencia psicológica emergiera (Ballantyne 2008, p. 1).

No solo un ambiente controlado y mecanismos de medición eran suficientes —tal como el funcionalismo americano y el estructuralismo alemán proponían—, sino que se presentaba la necesidad de definir y clarificar ciertos conceptos. ¿Qué se estaba estudiando? La construcción científica requería ya desde el siglo XIX y los albores del XX ratificar la validez de uno o varios conceptos estructurados de manera formal y lógica.

El concepto es la unidad de pensamiento; por eso la teoría de los conceptos debería ser el equivalente filosófico de la teoría atómica. Los conceptos, al igual que los átomos materiales, no son datos de la experiencia; sino que hay que buscarlos mediante el análisis. ¿Análisis de qué? Sin duda de las expresiones lingüísticas del conocimiento [...] (Bunge 2004, p. 41).

En el caso de la ciencia psicológica se requerían expresiones que permitieran incluir una materialidad controlada, de manera que objetivamente se aportara a la investigación un objeto y un método específico, y de ahí fuera posible el descubrimiento de sus leyes. Al respecto de esta meta y su evidente vigencia, Gadenne (2006) menciona que:

la psicología [...] se concibe a sí misma preponderantemente como ciencia nomotética. Se esfuerza en descubrir y fundamentar leyes de la conducta o procesos mentales, y utiliza esas leyes para construir explicaciones. Para lograr leyes, se proponen hipótesis nomológicas, o sea hipótesis en forma de leyes y se comprueban en investigaciones empíricas. Si una hipótesis resiste sus correspondientes test, puede afirmarse a continuación que se trata de una ley (p. 147)

Es verdad que ni James ni Wundt lograron lo que Pavlov, es decir, desterrar el paralelismo y demarcar un objeto conceptual con la misma fuerza con que se demarcaba un método, lo cual es el condicionamiento, expresado en *"Conditioned Reflexes"* de 1927¹. Pavlov (1927) afirma que cualquier condicionamiento establecido o estímulo, «indudablemente evoca un estado de actividad nerviosa en alguna parte definida del cerebro» (p. 25) Esto implicó dejar de lado la subjetividad y la conciencia, asunto que décadas después Watson subrayaría: «la introspección no forma parte esencial de sus métodos, ni el valor científico de sus datos depende de la disposición con la que se presenten a la

¹ Para mayor profundización en el tema, Cfr. W.S. Hulin, (1928), *"Conditioned Reflexes"*, *Psychological Bulletin*, 25,6, p.361 y Bitterman, M.E, (2006) *"Classical Conditioning Since Pavlov"*, *Review of General Psychology*, vol. 10, No. 4, pp. 365-376.

interpretación en términos de conciencia» (Watson 1913: p. 158). En efecto, quedaba claro que el uso de la introspección, no solo el método, impedía el desprendimiento de la psicología de la filosofía.

En cuanto al método se considera que tanto el inductivo a *posteriori* como el deductivo a *priori* son los idóneos para el quehacer de la ciencia psicológica, haciéndose imprescindible la observación analítica de la naturaleza. Por esta razón el fisiólogo Pavlov realizó la tarea de llevar a la práctica en laboratorio los rudimentos del conductismo (Bitterman 2006, p. 368), a pesar de que su trabajo no estaba directamente relacionado con los personajes que le dieron forma al conductismo.

Ivan Pavlov fue contemporáneo de Edward Thorndike y ambos se enfocaron en los fenómenos conductuales directamente observables en animales. Según Pavlov, cuando Wundt — quien era fisiólogo— intentó aplicar las medidas numéricas a las manifestaciones psicológicas fundó la psicología experimental (Pavlov 1982, p. 181). Gracias a este desplazamiento se superó el problema de la demarcación, al menos en el ámbito de la ciencia experimental. El criterio que distinguiría a lo científico de lo no científico sería la observación de la exterioridad y su comunicación a la comunidad científica. Por supuesto que este criterio de demarcación es mucho más primitivo que el criterio de verificabilidad de Carnap (1966) o el de falsabilidad de Popper (Popper 1947, p. 247), o el de falibilismo del mismo Peirce, pero representó una solución a los problemas generados por las corrientes introspeccionistas, metafísicas o filosóficas según palabras de Pavlov y del mismo Thorndike.

La psicología fisiológica del siglo XIX hizo hincapié en los estímulos y las respuestas por ser variables susceptibles de riguroso control y metódica observación. A través del control asociativo de los estímulos, pretendió acercarse a la objetividad anhelada por el método científico y llegó al paradigma ER. Según

Ellis (2005) los principios del conductismo descansaron en el estudio del estímulo (E) y la respuesta (R) como medio de describir objetivamente el proceso de aprendizaje y/o adaptación psicológica al medio.

1.3.1 Condicionamiento clásico

De acuerdo con este paradigma pavloviano, el aprendizaje supone un cambio de respuesta fisiológica, más o menos estable, ante una experiencia X. Pero lo más importante es que el concepto de partida (reflejo) y el método (manipulación de variables) son rigurosos, como ejemplifican las propias palabras de Pavlov que se recogen a continuación:

En casos previos obtuvimos un reflejo condicionado mediante el vínculo de la acción de un nuevo estímulo con un reflejo incondicionado. Es posible, de cualquier manera, obtener reflejos condicionados menos directamente, vinculando cierto estímulo con un estímulo condicionado que ya está firmemente establecido. Los reflejos condicionados establecidos de esta forma pueden llamarse reflejos condicionados secundarios, y deben llamar la atención acerca de ciertas precauciones que deben ser observadas para el correcto establecimiento de reflejos de este orden. La condición esencial es que el Nuevo estímulo debe administrarse algunos segundos antes de que el estímulo primario sea aplicado. Con el Nuevo estímulo de una mediana fuerza psicológica este lapso de tiempo no debe rebasar unos diez segundos, mientras que un estímulo más fuerte puede aceptar un intervalo más largo (Pavlov 1927, III).

Según el paradigma pavloviano, los sucesos ambientales denominados estímulos generan condicionamiento reflejo en los organismos de manera estereotipada o filogenética según ciertas leyes. Como se puede observar, no es difícil entender la influencia que Pavlov tendrá en la psicología conductual subsecuente, donde los reflejos serán reemplazados por conductas.

El condicionamiento clásico de Pavlov es un paradigma de manipulación experimental, el cual se describe a continuación: a) se presenta un estímulo neutro al cual el organismo no responde ontogenéticamente, b) se presenta simultáneamente un estímulo incondicionado al cual el organismo responde ontogenéticamente, para obtener así el desplazamiento del control del estímulo incondicionado al estímulo neutro, el cual toma el carácter de estímulo condicionado mediante el control asociativo. Así una respuesta ontogenética puede quedar condicionada (Pavlov 1927, III).

El condicionamiento clásico se da cuando los estímulos son presentados a razón suficiente, y este se produce relativamente rápido. Por su parte, un organismo puede mostrar una respuesta condicionada a partir de cinco o seis presentaciones del estímulo, incluso desde la primera. Sin embargo, muchas veces la respuesta se extingue con gran rapidez ante la ausencia asociativa (Pavlov 1927, II). Este fenómeno es estudiado actualmente y se especula que su duración tiene que ver con el valor de supervivencia que el condicionamiento suponga para el organismo condicionado.

1.3.2 Aprendizaje mediante señales

El condicionamiento clásico supone el aprendizaje de respuestas involuntarias a través de un estímulo condicionado que funciona como señal; la señal indica que se avecina un estímulo incondicionado (Ellis 2005, p. 42). Pavlov dividió los sistemas de señales en dos grupos: el primer sistema de señales hace referencia al sistema nervioso central, el cual sucede cuando el cerebro logra asociar un estímulo condicionado (EC) con la respuesta. En este caso el EC es la señal. Por su parte, el segundo sistema de señales hace referencia a las conductas humanas, en específico, explica que en el *homo sapiens* no solo sucede el esquema ER, sino que dada la complejidad del cerebro humano se superan los estímulos sustitutivos o reflejos condicionados, haciendo que un sistema de lenguaje verbal o lógico-simbólico funcione como sistema de señales de gran complejidad. Lo anterior lleva a suponer que la capacidad de auto-condicionamiento del ser humano está presente. Pavlov insiste en que el ser humano puede reaccionar ante estímulos que él mismo genera y que a la vez logra transmitir (Pavlov 1927, p. 38).

En resumen, el condicionamiento clásico logra identificar qué estímulos ambientales fungen como señales ante la presencia de una respuesta. El organismo tiene la capacidad filogenética o instintiva de reconocer las señales ambientales, ya sea como estímulo incondicionado o estímulo condicionado. En este punto, Pavlov da una interpretación sensoperceptiva al fenómeno. De una manera mucho más compleja se describe desde este condicionamiento temprano cómo el lenguaje es un sistema de señales que en definitiva genera cambios conductuales apoyados en la base fisiológica.

1.3.3 El hábito según John Watson

En el capítulo IV del libro *“Behavior: An Introduction to Comparative Psychology”* de 1914, Watson hace un estudio sobre la formación experimental del hábito. Para Watson, el instinto se muestra a través de los reflejos congénitos, lo mismo que el hábito. Según Watson su experimentación le llevó a esta conclusión (Watson 1914, p. 184).

No obstante, el instinto y el hábito, según Watson, difieren en dos aspectos: a) en el origen del patrón, el cual se define como el número y la localización de los reflejos simples que están relacionados, y b) en el orden temporal y relacional donde ocurre el despliegue de los elementos que componen dicho patrón (Watson 1914, p. 184). Por su parte, en el condicionamiento tanto el patrón como el orden son heredados a través del instinto, lo mismo que su plastificación o moldeamiento; estos últimos implican que el hábito se ha adquirido, de tal forma que instinto y hábito son distintos.

Por lo anterior es que Watson define al hábito como «un complejo sistema de reflejos, los cuales funcionan en un orden serial cuando el organismo es confrontado por ciertos estímulos» (Watson 1914, p. 184), y dice que una vez que se han proveído tales estímulos, se añade la cláusula que distingue el hábito del instinto; entonces el hábito, el moldeamiento del orden y el patrón son adquiridos durante la vida del individuo. Una vez que los hábitos son perfeccionados, dice Watson, estos funcionan en cualquier situación particular al igual que los instintos.

En definitiva, hábito e instintos tienen un rol diferente y esto se basa en su origen. Los hábitos son adquisiciones plásticas del individuo, en el cual se manifiesta el proceso por el que éstos fueron adquiridos. Se trata de reflejos seleccionados que se obtienen entre un gran número posible.

Que el organismo dependa en sus actos de sus unidades de herencia [...] un gran número de estos pueden ser modelados para formar diferentes tipos de hábito, dependiendo del tipo del ambiente en el cual el organismo es arrojado. De tal modo el organismo está adecuado a ciertos estímulos que se presentan de manera libre a cierto tipo de movimientos azarosos (Watson 1914, p. 186)

Gracias a estos movimientos azarosos de actividad, en los cuales se presenta el estímulo, el organismo logra generar hábitos respecto de tales estímulos con cierto valor de supervivencia. Por otra parte, para Watson también es posible que se trate de movimientos mecánicos. Los hábitos bajo tales condiciones se forman de manera rápida y efectiva.

De cualquier modo, este entendimiento del hábito sigue estando implicado entre los estímulos y las respuestas incondicionadas o condicionadas. La psicología de Watson se fija en el entendimiento de que el hábito es una actividad de patrones mecánicos, por los cuales un organismo comienza a operar a partir de los instintos. Watson mantiene un enfoque fisiológico-ambiental del comportamiento.

1.4. Conductismo radical de B.F. Skinner

Para el conductismo radical, el aprendizaje no será más que una modificación de la conducta dada la interacción del organismo con el entorno. Cabe mencionar que el concepto de aprendizaje fue rechazado por el conductismo radical por ser este inmanentista, pues implícitamente señala que es el organismo la causa de su conducta, y no las contingencias del medio

ambiente. El mismo Skinner hace esta precisión en *"About Behaviorism"* (1974) advirtiéndolo que:

la persona con quien estamos más familiarizados somos nosotros mismos; muchas de las cosas que observamos inmediatamente antes de comportarnos ocurren en el interior de nuestro cuerpo, y es fácil que las tomemos como causa de nuestro comportamiento (p. 12).

Al parecer el conductismo de Skinner parte de dos ejes: a) cualquier organismo nace como tabula rasa cognoscitivamente y por ende b) su conducta rebasa un esquema teleológico inmanente. De hecho la cognición en el conductismo radical es reducida a comportamiento encubierto o bien a conducta molar interna. Es en este punto neurálgico que se puede reintroducir el problema del moldeamiento cognitivo de la conducta al estudio del comportamiento desde una perspectiva peirceana, sin disminuir las enormes ventajas que proporciona un método riguroso y un proceder experimental observable, comunicable y replicable, tal como el perseguido por el conductismo como filosofía de la ciencia psicológica.

Aunque en sus primeras etapas el conductismo solo deja de lado la idea de alma o mente, por no ser observables (conductismo watsoniano o metodológico), en el conductismo de segunda generación¹ se desconocen metodológicamente los así llamados "contenidos subjetivos" como objetos de estudio de la psicología. Al respecto en 1974 Skinner propondrá que no se trata de un recorte ontológico de la conciencia o de la mente, sino de "dejar fuera" estos fenómenos metodológicamente para

¹ Que ha recibido este apelativo por el teórico Arthur Staats (1996).

que no representen salidas fáciles al rigor explicativo. El conductismo procurado por Skinner es en todo caso

un enfoque conceptual y metodológico de la investigación psicológica. Dicho enfoque concibe a la psicología como la ciencia de la conducta, y plantea que el método que a ella le concierne es la observación directa. Ciertamente hay versiones dentro del enfoque, pero cada una de ellas preserva la orientación centrada en la conducta y en el análisis de sus componentes y sus relaciones con las condiciones del contexto de ocurrencia (Campos 1994, p. 15).

En el análisis introductorio sobre las bases históricas del desarrollo de la epistemología de la psicología moderna, en la evolución de los objetos de la psicología, el surgimiento del conductismo recorre una parábola desde el principio de economía de Ockham hasta el materialismo psicológico. Skinner afirmó que la psicología ha logrado un estatus de ciencia únicamente en el sentido de que ha dejado de lado los datos de la inmanencia subjetiva, y se ha centrado en los datos de la conducta común y observable. Skinner estaba convencido de que el tema de la conducta antes del conductismo radical era complejo y lleno de mitos. En palabras de Skinner (1938): «en la conducta florecen gran cantidad de conceptos mágicos» (p. 4) Skinner también evita situar el objeto de la psicología en el sistema nervioso, postura que tachó de fisiológica (Ellis 2005, p. 70). El mismo psicólogo expresa los límites de la fisiología de la conducta como ciencia del comportamiento. En su texto *"About Behaviorism"* de 1974 afirma que:

decir que el comportamiento humano se encuentra en la fisiología del cerebro y del sistema nervioso central, y que la adopción de esta base necesariamente conduce a la desaparición de la psicología como ciencia independiente, es también menospreciar la posibilidad de una ciencia del comportamiento (Skinner 1974, p. 194)

Para Skinner, una vez que Descartes hubo dividido *res cogitans* de *res extensa*, cualquier psicología de raíces cartesianas únicamente hace fisiología del comportamiento o bien teoría mentalista, y según él, ambas con malos resultados. A últimas, todo se resumiría en lo que Watson llamaría la escila del paralelismo y la Caribdis del ocasionalismo¹. Según Skinner la psicología fisiológica reduce la posibilidad del control de la conducta al control del sistema nervioso, cosa improbable, y juzga este enfoque como un intento por reinterpretar la “glándula pineal” cartesiana. Esta tendencia explicativa, según él, se afianza en la creencia de que la conducta es controlable por un sistema interno. Así en 1974 Skinner apunta que:

Dentro de la piel de cada uno de nosotros está contenida una pequeña parte del universo. No hay razón para que tenga un estatus físico especial por encontrarse dentro de estas fronteras (Skinner 1974, p. 23).

¹ Watson afirma que con el condicionamiento clásico se ha superado la opinión de que el conductismo es el simple funcionalismo lógico. En él se evita tanto la Escila del paralelismo como la Caribdis de la interacción. «Aquellas venerables reliquias de necesidad de la especulación filosófica generaban problemas para el estudiante de la conducta, y por pequeños que estos fueran ocasionaban confusión en los estudiantes de física. La consideración del problema de la mente-cuerpo no afecta ni al tipo de problema seleccionado, ni la formulación de la solución de ese problema» (Watson 1914: p. 9).

A pesar de reconocer que el estudio de la dependencia nerviosa del comportamiento es objetivo y observable, Skinner plantea que tal funcionamiento no representa un objeto de estudio legítimo para la psicología. Para Skinner es otra la piedra angular de la conducta: la relación con el ambiente. Hay que descubrir las leyes que gobiernan ésta con independencia de la ontogenia, es decir, aquellas leyes susceptibles de aplicación a todas las especies y a todos los sujetos a la manera de la teoría de la evolución:

La teoría de la evolución trasladó el propósito que parecía mostrar la dotación genética de un designio antecedente a una selección subsecuente debida a las contingencias de supervivencia. La teoría operante trasladó el propósito que parecía mostrar la acción humana de una intención o plan antecedente a una selección subsecuente debida a las contingencias de refuerzo (Skinner 1974, p. 202).

Skinner define la conducta de la siguiente manera: «La conducta es solamente una parte de la actividad total de un organismo, razón por la cual requiere alguna delimitación formal» (Skinner 1938, p. 6). Por tanto, la conducta es lo que un organismo está haciendo, dicho de otro modo —afirma Skinner (1974)—, lo que otro organismo observa que está haciendo. La conducta es aquella parte del funcionamiento de un organismo que está ocupada en actuar sobre, o tener interacción con el mundo exterior (Skinner 1938, p. 6). Por tanto, la conducta es el movimiento de un organismo o de sus partes en un marco de referencia provisto por el mismo organismo o por varios objetos externos o campos de fuerza (Skinner 1938, p. 7).

El modelo sobre el aprendizaje que Skinner presenta se denomina condicionamiento operante. Siguiendo a su predecesor Thorndike, el padre del conductismo radical, da cuenta de que la relación entre las respuestas siempre está seguida de una satisfacción, por lo que se adquieren conductas que van seguidas de ciertas consecuencias: esos aspectos se han considerado como una clara herencia del pragmatismo peirceano, puesto que la conducta cobra un aspecto de significación, especialmente en tanto conducta verbal (Moxley 2004, p.744). A Skinner solo le interesó la intensidad, la forma y la frecuencia de las respuestas, ya que le parecía que la búsqueda de otras conexiones, a la manera del asociacionismo de Thorndike, no provenía de una actitud científica. Skinner afirma que el hombre actúa sobre el mundo, y que este es cambiado por las consecuencias de sus acciones (Skinner 1957, p.1), lo cual supone que la conducta altera el medio ambiente a través de la acción mecánica, en donde la acción es modificada por las contingencias medioambientales.

Skinner conforma un método aséptico de inmanentismo. Es por esta razón que a su conductismo se le llama radical. No obstante el mismo Skinner aclara que:

podría decirse que el conductismo metodológico y ciertas versiones del positivismo lógico ignoran la conciencia, los sentimientos y los estados de la mente, pero el conductismo radical no «decapita al organismo» de esa manera; no «barre el problema de la subjetividad debajo del tapete»; no «mantiene una metodología estrictamente conductista tratando los informes de la introspección simplemente como comportamiento verbal» y no se elaboró para «permitir que la conciencia se atrofie» (Skinner 1974-1994, p. 198).

1.4.1 Condicionamiento operante

Interesa poner en claro que el conductismo radical y su modelo de investigación —el condicionamiento operante— representan un hito en la ciencia del comportamiento, y tienen una resonancia en la psicología cognitiva, aunque desde luego, de manera indirecta. Si bien claramente el conductismo radical devalúa y excluye casi cualquier alusión a procesos cognitivos — juzgándolos de mentalistas—, paradójicamente su proceder metodológico y su demarcación de la conducta observable como objeto de interés (ya sea directo o bien a manera de indicador de procesos) representa un paso hacia una psicología cognitiva experimental. Desde este punto como se verá más adelante se puede derivar a partir de la teoría semiótica de Peirce un marco explicativo para reconciliar el rigor metodológico positivista con la validación de procesos cognitivos (inmanentes) que pueden ser ampliamente teorizados por la semiótica de Peirce y su teoría del hábito.

Skinner propone el foco básico de su conductismo en 1938. Él mismo lo reconoce en su prefacio a *“The Behavior of Organisms”* de 1938, donde refrenda su deuda con el concepto pavloviano de “reflejo” (Skinner 1988, p. 355) y establece que en su trabajo «la probabilidad de la respuesta emerge como mi variable dependiente básica» (Skinner, 1988, p. 355). Esta postura es subrayada incluso en 1964 cuando en su *“Operant Behavior”* —artículo en el que revisa el concepto— señala nuevamente el punto de interés y lo deslinda del condicionamiento clásico, reiterando la conducta operante como el objeto de estudio de la psicología por antonomasia. Las contingencias¹ como núcleo del enfoque experimental de la

¹ La contingencia según Skinner supone aquello eventual que enfatiza el hecho de que en una acción no es posible alcanzar la eficacia, por ende no hay forma por la cual sea posible alcanzar

psicología moderna suponen que el control del estímulo es el sustituto de toda acción en vistas a un fin:

Nuestro interés en la conducta de los organismos es por su efecto en el medioambiente. Algunos efectos echan luz sobre la conducta que los produce, pero su función explicativo ha sido nublada por el hecho de que son consecuentes a la conducta, y por ello, despiertan al “espectro” de la teleología (Skinner 1963, p. 503).

En términos más sencillos, el enfoque skinneriano se ocupa del proceso en el que una respuesta que va seguida por un refuerzo se fortalece, y por tanto tiene más probabilidad de volver a producirse. Es decir, aquellas respuestas que son reforzadas incrementan su frecuencia y su probabilidad (Ellis 2005, p. 63), o anterior supone un giro copernicano de la conducta hacia su control logrando que los reforzadores, formas de control, sean fenómenos observables y manipulables.

No obstante, el condicionamiento operante es posible bajo tres condiciones: a) que el reforzador siga a la respuesta, b) que el reforzador se muestre de manera inmediata —como reforzador si se presenta inmediatamente antes, durante o después de la respuesta—, y c) que el reforzador sea proporcional a la respuesta. Ahora bien, toda conducta puede ser reforzada. De hecho, ninguna acción, según Skinner, se considera conducta si no ha caído bajo el control de un reforzador, lo que significa haber modificado su probabilidad de ocurrencia.

un objetivo, el cambio de la conducta siempre es producido por el ambiente y por tal razón se le dice contingente.

Lo que hace falta es el análisis de las condiciones que gobiernan la probabilidad para que una respuesta ocurra en determinado tiempo [...]; la predicción y el control de la conducta reclaman una evaluación de la probabilidad de que una respuesta sea emitida. (Skinner 1963, p.505).

Una pregunta que aquí surge es la posibilidad de hacer converger el concepto de reforzador con el concepto de hábito. En el condicionamiento operante, el organismo actúa de modo operativo, es decir, provocando una modificación en el ambiente. Esto no significa que exista un esquema teleológico. Este proceso se sostiene por un estímulo discriminador que liga la conducta con un probable reforzador, lo que incrementa la probabilidad de que el organismo opere (de ahí el término operante). Lo más próximo al hábito en este modelo del condicionamiento operante es la resistencia a la extinción de una conducta, que significa que su instalación fue tan exitosa que no desaparecerá fácilmente. O bien, que existe una gran estabilidad en el entorno. Esta es una visión darwinista y atómica del comportamiento.

1.4.2 El moldeamiento conductual en el condicionamiento operante

Según Skinner, para iniciar un programa de reforzamiento, el individuo debe antes exhibir una respuesta voluntaria o no voluntaria. Skinner observa que en el proceso de condicionamiento se parte de una conducta base, la cual preexiste o antecede a la intervención experimental, y que en muchas ocasiones se corresponde a un comportamiento involuntario o instintivo, el cual puede ser, por ejemplo, rascarse. Cuando se parte de una conducta base para llegar a otra mediante el control de las contingencias surge un proceso el cual

se denomina moldeamiento, también conocido como aproximaciones sucesivas. El moldeamiento es una forma de instalar una conducta cuando el nivel operante de dicha conducta es muy bajo o nulo (Ellis 2005, p. 67).

El proceso de moldeamiento parte de la siguiente proposición, para instalar o incrementar una conducta o sucesión de ellas se debe reforzar la primera respuesta que se asemeje o aproxime a la respuesta deseada, y mediante el condicionamiento hacer que la ocurrencia de ésta se incremente. Una vez logrado esto se repite el proceso reforzando variaciones conductuales mínimas que lleven la forma conductual a parecerse cada vez más a la conducta blanco. El moldeamiento, por tanto, es un proceso encadenado y en espiral de reforzamiento, en el que imperan la frecuencia y la temporalidad (a razón fija o variable o a intervalo fijo o variable) sobre las formas de operatividad.

El moldeamiento —como demostró Bandura más recientemente— en el ser humano está estrechamente relacionado con la imitación de un modelo (modelamiento) y depende no solo del reforzador, como había dicho Skinner, sino también de factores cognitivos que facilitan el encadenamiento conductual. O como lo llamó Edward Tolman: la conducta molar. Así es como se explica mejor el poder de ciertos estímulos para reforzar con independencia de su filiación ontogenética. Este es un punto de inflexión importante para este trabajo, ya que bajo el lente peirceano, tanto el modelo (o conducta blanco) como el reforzador pueden ser comprendidos a manera de signos, y ser internados de este modo a la dimensión cognitiva del comportamiento. El moldeamiento crea nuevos patrones de conducta, tanto internos como externos, los reestructura en nuevas secuencias de respuesta que caen nuevamente bajo el control de nuevos sistemas de reforzamiento o señales, lo que en medio de un proceso social toma la forma de modelamiento. Lo

que se imita son signos o señales que emite el organismo en relación a su entorno, al ser observado de cierta manera. El comportamiento complejo siempre puede ser reducido por el observador a una serie de conductas cada vez más atómicas. El modelado está relacionado con niveles de señal y niveles de cognición, que permiten una respuesta vicaria al observador, así como con segmentos de conducta que se van encadenando a manera de patrones. Gracias al moldeamiento y al modelado es posible lograr comportamientos complejos. Esto le permite al conductismo y al socialconductismo introducir una sólida noción de origen y mantenimiento de la conducta.

Para moldear la conducta se requiere de una secuencia específica que implica la identificación de la conducta inicial, es decir, señalar la conducta terminal deseada, identificar los posibles reforzadores que existen en el entorno, separar la conducta terminal en etapas e ir de la conducta inicial a la conducta terminal reforzando cada aproximación hasta la última. Todo esto depende del registro de frecuencia y la forma e intensidad que señalan el camino a la complejidad. El modelado puede ser factor inicial de moldeamiento y viceversa. Este proceso de aprendizaje vicario persigue no solo la presentación de una operatividad, sino la forma específica de ésta, es decir, se anidan los comportamientos mediante la observación, atención y memoria en el repertorio conductual. Por tanto, se asemejan al hábito y al concepto de identidad. Así Bandura (1996) afirma que:

una aceptable teoría del funcionamiento humano debe especificar los mecanismos que gobiernan la selección, activación y dirección sostenida de la conducta. Los largamente descuidados esfuerzos para vincular la cognición con la acción son aún más urgentes para explicar las funciones autorregulatorias (p. 7).

Sin embargo, Skinner advierte que situados en un paradigma exclusivamente conductual, el encadenamiento de las conductas, así como el fenómeno del modelamiento (incluso aquél que incorpora el comportamiento verbal) pueden ser suficientemente explicados sin aludir a los fenómenos cognitivos, tal como lo expresó en 1988:

cuando todas las variables relevantes han sido tomadas en cuenta, no hay necesidad de aludir a un aparato interno, ya sea mental, psicológico o conceptual. Las contingencias (de la conducta) son suficientemente útiles para dar cuenta de la atención, el recuerdo, el aprendizaje, el olvido, la generalización, la abstracción y muchos otros llamados procesos cognitivos (Skinner 1988, p. 356).

No obstante, el moldeamiento puede ser contingente o contingentemente deliberado; simplemente se da cuando es evocado por un estímulo relacionado con la contingencia construida o bien fortuita. El moldeamiento se da por contingencias de reforzamiento a veces sin control experimental (Skinner 1966, p. 236). El moldeamiento se relaciona con la contingencia en el sentido en que un organismo se conduce en una forma dada con una probabilidad dada, porque la conducta ha sido seguida por un tipo de consecuencias en el pasado, y se esperan, por el control, consecuencias similares en el futuro (Skinner 1966, p. 238).

Posteriormente, Skinner se interesa por la epistemología y la conducta verbal. De acuerdo con el planteamiento que realiza Roy A. Moxley (2004), estudioso del conductismo radical, hay una adopción clara en Skinner del pragmatismo peirceano. En 1957 Skinner plantea una novedad que da un giro a su radicalidad. En el texto *“Verbal Behavior”* de 1957 presenta un cambio importante en el que expresa la aceptación de tres

términos de contingencia, en relación al significado de la conducta verbal. En este texto incluye una serie de eventos privados, los cuales ya había considerado desde 1945 en otro texto titulado *"The Operational Analysis of Psychological Terms"*. Skinner afirma al respecto que «nuestra práctica es inferir el evento privado [...], un conocimiento independiente del estímulo» (Skinner 1945, p. 272). Lo anterior no solo implicó la admisión de elementos internos del comportamiento, sino que además manifiesta una similitud entre el conductismo radical y el pragmatismo peirceano.

Al respecto, Skinner (1945) afirmó que «toda la función del lenguaje es tener significado», (p.10) expresando que la conducta verbal se da a partir de la contingencia de acuerdo a tres términos: «un estímulo, una respuesta y un reforzador otorgado por la comunidad verbal» (Skinner 1945, p. 272). Ello supone que «el significado no es una propiedad de la conducta en cuanto tal, sino de las condiciones bajo las cuales ocurre la conducta» (Skinner 1957, p. 13). Añade además que la forma de la respuesta es moldeada por las contingencias que prevalecen en una comunidad verbal. Skinner da cuenta de la importancia de los efectos, es decir, de las consecuencias, así como de la predicción de las inferencias sobre las respuestas de la conducta. Esto se obtiene, según el mismo Skinner, en la conciencia, debido al significado de los efectos que tiene una palabra (Skinner 1973/1978, p. 187). Por ende, «conocer el significado de una respuesta es inferir algunas de las variables de las cuales la respuesta es usualmente una función» (Skinner 1957, p. 14).

La gran novedad en todo ello es que Skinner admite a partir de la realidad del significado la posibilidad de un cierto acontecer inmanente de la conducta. Esto señala una clara herencia del pragmatismo peirceano que se lee desde 1945 y que el mismo Skinner anuncia en 1979 en *"Interview with B.F. Skinner"*. En dicho texto, Skinner expresa que de haber un

sistema filosófico cercano al condicionamiento operante este sería el pragmatismo de Charles S. Peirce.

Al respecto afirma:

El método de Peirce fue el considerar todos los efectos que un concepto pueda concebiblemente tener en asuntos prácticos. El total de nuestra concepción de un objeto o evento es nuestra concepción de sus efectos. Eso es muy cercano, yo pienso, a un análisis operante del modo como responde a un estímulo (Skinner 1979, p. 48).

Según Moxley (2004), Skinner afirma que Peirce en su texto *"How to Make Our Ideas Clear"* de 1878 incluye la aceptación de eventos privados anticipándose a su propia aceptación de los mismos. De acuerdo a este autor, Skinner contaba en su biblioteca con el libro editado por Morris R. Cohen, *"Chance, Love and Logic"* de 1923, del cual su segundo ensayo es precisamente el texto *"How to Make Our Ideas Clear"*. De ser así, esto explica las afirmaciones de Skinner respecto al pragmatismo, así como la adopción de los eventos privados en su conductismo radical «aceptando a la creencia como regla y al propio pensamiento como acción» (Moxley 2004, p. 752).

Skinner acepta en 1974 a la conducta potencial como un tipo de acción y afirma que:

Nuestro conocimiento es acción, o al menos reglas para la acción. Hay espacio en el análisis behaviorista para un tipo de saber de acción corto y por lo tanto de poder corto. No se necesita estar comportándose activamente con el fin de sentir o de observar introspectivamente ciertos estados

normalmente asociados con el comportamiento (Skinner 1974, p. 139-140).

Aunque para Peirce se da a la inversa, la creencia es la regla de acción y el pensamiento una guía para la acción, se nota una certera herencia de Peirce a Skinner en la implicación de los eventos internos privados como elementos de la conducta, asunto que años antes Skinner negaba de modo radical. Esta adopción de las creencias y el pensamiento (en Skinner traducido como conocimiento) en tanto reglas de acción, supone la adopción, por parte de Skinner, de la tríada de contingencias del significado como antecedente de la formulación operante. Skinner asume la formulación peirceana triádica respecto del estímulo, la acción y el resultado que explica en *“How to Make Our Ideas Clear”* (Moxley 2004, p. 752).

Peirce escribe:

Lo que el hábito es depende de *cuándo* y *cómo* nos mueve a actuar. Por lo que respecta al *cuándo*, todo estímulo a la acción se deriva de la percepción; por lo que respecta al *cómo*, todo propósito de la acción es el de producir un cierto resultado sensible. Llegamos, así, a lo tangible y concebiblemente práctico como raíz de toda distinción real del pensamiento, con independencia de lo sutil que pueda ser; y no hay ninguna distinción de significación tan afinada que no consista en otra cosa que en una posible diferencia de la práctica (CP 5.400, 1878).

Skinner interpreta este pasaje en función de lo que entiende por hábito, en tanto aquello que depende de cómo y cuándo ocurre, dadas ciertas contingencias. Distingue así entre el

estímulo para la acción, la acción y un resultado sensible, lo que según interpreta Skinner conforma en Peirce una probabilidad causal triádica de contingencia, a partir de lo cual reitera que el método peirceano es realmente cercano al análisis operante (Moxley 2004, p. 253). Además, Skinner, a partir del entendimiento del hábito peirceano identifica sus tres términos de contingencia de la conducta operante: a) el estímulo, tal como lo encontró en Peirce, lo traduce en estímulo discriminativo al que más tarde cambió a circunstancias (Skinner 1960, p. 206), b) del concepto de acción peirceano propuso su noción de respuesta o conducta (Skinner 1947, p. 36) y por último, c) del entendimiento de las consecuencias o resultado peirceano, Skinner propuso la noción de reforzador, lo que posteriormente asumió como consecuencias (Moxley 2004, p. 754). De modo que en la conducta operante se tienen: circunstancias, conducta y consecuencias, las cuales son derivadas de las nociones peirceanas estímulo, acción y resultado. De ahí que se asume el conductismo operante como un modo de pragmatismo.

Así mismo, tanto para Skinner como para Peirce la cuestión comunitaria es de gran importancia para determinar el significado y la acción. Para Skinner hay una relación conductual activa entre hablante y escucha, en la cual, uno y otro generan repertorios conductuales conjuntos, que en palabras de Skinner se dan como «en la misma piel» (Skinner 1988/1989, p. 46). Lo anterior añade una importante consideración a la comunidad en tanto *selves*, pues estos, al conversar no son distintos unos de otros, sino que se conforman como un mismo grupo de discusión, los cuales ya no se distinguen de modo individual ya que ello implica una conducta verbal comunitaria. Dichos aspectos habían quedado ya establecidos en Peirce y serán el punto de partida para la formulación del socialconductismo.

En resumen, la herencia del pragmatismo peirceano en Skinner está presente de forma bastante pertinente, sin embargo,

existen diferencias importantes entre ambas posturas. La diferencia entre la conducta operante y el hábito peirceano está dada mediante la medición. Por su parte un hábito (en sentido peirceano) es una unidad mayor y más general que una conducta operante, la cual está integrada de una manera más refinada, en tanto que posee más discriminadores para la acción, es decir, integra en ella cantidad y especificidad de estímulos, respuestas y consecuencias. Por su parte Peirce afirma que el significado no es más que el concepto de las aplicaciones prácticas concebibles¹ y para Skinner se trata de las contingencias conductuales que han ocurrido y que ocurrirán a un individuo de forma específica (Moxley 2004, p. 756). De todo lo anterior se sigue que, en efecto, la posibilidad de elaborar una teoría conductual desde el pragmatismo semiótico no representa una cuestión fuera de lugar, sino que a través de lo que se podría llamar “pragmatismo skinneriano” se dibuja con más claridad esta aproximación.

1.4.3 Diferencias fundamentales entre conductismo clásico y operante

Pavlov (1917) resume su paradigma de la siguiente manera:

un reflejo condicionado se obtiene mediante la asociación de la acción de un nuevo estímulo con un reflejo incondicionado. Es posible, de cualquier manera, obtener un reflejo condicionado menos directamente, a través de la asociación de un estímulo posterior a un estímulo ya condicionado que esté firmemente establecido (Pavlov 1927, III).

¹ Esta cuestión se explicará a detalle en el siguiente capítulo.

Recapitulando, sus investigaciones dieron por resultado el siguiente diseño: Se presenta a) un estímulo llamado incondicionado o neutro tiene lugar una asociación (variable independiente) espacio-temporal con otros dos factores, ambos de naturaleza filogenética, b) un estímulo que por su naturaleza produzca una respuesta fisiológica estereotipada y c) la propia respuesta fisiológicamente estereotipada. Lo anterior da por resultado que la variable dependiente C caiga bajo el control de A que se encuentra fisiológicamente asociada con B.

En este punto aparece la primera diferencia importante con el condicionamiento operante, dado que, mientras en el paradigma clásico la clave es la mera asociación espacio-temporal y fisiológica (lo que se conoce como contigüidad), en el paradigma operante será la asociación más la contingencia (probabilidad). Una postura de transición entre el paradigma clásico y el operante es la postulada por Thorndike, para quien la experiencia podía fortalecer o debilitar las conexiones entre estímulos y respuestas, en especial las consecuencias de la operación en determinadas circunstancias (Ellis 2005, p. 38). Claramente Skinner lleva al conductismo más allá de las fronteras de Watson, Pavlov, Thorndike, Hull y Tolman. Desde luego que su conductismo requiere del rechazo de la idea de que un organismo aprende, porque el aprendizaje implica una teleología, al menos adaptativa. Se descarta que ningún organismo —por complejo que sea— “tenga la expectativa” de que se va a producir un hecho determinado; todo es asunto de control y si acaso se dan reportes subjetivos del proceso en el que parece que interviene un aparato interno; esto no se considera más que un epifenómeno del condicionamiento que aparece bajo la perspectiva del sujeto.

El condicionamiento operante y el clásico difieren por el concepto de refuerzo. El refuerzo es el acontecimiento contingente a la conducta que controla la modificación conductual. La dependencia que estudia el paradigma operante es la de la operación del sujeto sobre su entorno, controlada por las consecuencias de la misma. El condicionamiento clásico puede explicar diversas conductas involuntarias como las emociones y los reflejos (Ellis 2005, p. 38), y también es capaz de explicar ciertos circuitos que involucran la plasticidad neurológica y el funcionamiento interactivo ambiental de algunos sistemas como el endocrínológico y el inmunológico (Rosenzweig *et al* 2001, p.4).

Por su parte, y en base a sus diseños experimentales (el más famoso la caja de Skinner), Skinner abandona el paradigma clásico con la postulación de la siguiente ley: una respuesta que va seguida por un refuerzo se fortalece, y por tanto, tiene más probabilidad de producirse en similares condiciones (Ellis 2005, p. 39). La anterior ley depende de un supuesto: la contingencia. Una conducta *puede o puede que no* sea seguida de una determinada consecuencia inmediata; si la consecuencia incrementa la conducta *puede* recibir el nombre de reforzador.

Así, se llega a la idea de que los reforzadores no son “absolutos” ni ontogenéticos, sino relativos al comportamiento, lo cual representa una circularidad del constructo “conducta operante”, ya que no puede ser llamada de este modo si no ha caído, por decirlo así, bajo el control de su consecuencia. La dificultad conceptual del conductismo radical estriba en que todo el sistema skinneriano, a despecho de su perseguida objetividad y asepsia, indefectiblemente cae en conexiones formales que no se encuentran en la realidad.

1.5 Teoría socio-cognitiva de Albert Bandura

Lo primero que hay que decir es que esta teoría está centrada en el hecho de que las personas aprenden unas de otras, ya sea vicariamente o bien a través del modelado. Este aprendizaje es proactivo y autorregulado, en otras palabras, autodeterminado. Estas proposiciones son apoyadas por ciertos hallazgos experimentales. Al respecto Albert Bandura ha afirmado que:

las personas son proactivas, organismos que esperan y aspiran. Su capacidad para ir hacia adelante les permite organizarse y regular sus vidas proactivamente. La autorregulación humana descansa en la discrepancia que existe entre la producción y la reducción. La gente se motiva y se guía a través de un control proactivo que les hace proponerse metas valiosas y crear un estado de desequilibrio que pone en movimiento sus habilidades y esfuerzos sobre la base de estimaciones anticipatorias, que son indispensables para alcanzar metas (Bandura 1991, p. 158)

Esta propuesta recupera el aspecto teleológico del comportamiento, el cual había sido reducido en el programa conductista. Bandura lo dinamiza a través de la puesta en marcha de un programa cognitivo y sistémico, mediante la postulación de una dimensión interior subjetiva en la que tiene lugar. Según esta postura, la efectiva causalidad del comportamiento humano puede observarse indirectamente, ya que posee una expresión conductual que permite conciliar el método experimental con el método inferencial. Se trata de un modelo causal triádico formado por el ambiente, la conducta y la cognición:

En la teoría socio cognitiva, la agencia humana opera dentro de una estructura causal interdependiente que involucra una causación triádica recíproca. Bajo este punto de vista transaccional del yo y la sociedad, 1) los factores internos personales en forma de cognición, afectividad y eventos biológicos, 2) la conducta y, 3) la influencia ambiental, operan todos como determinantes interactivos que se influyen el uno al otro bidireccionalmente (Bandura 1996, p. 5).

Con estos asertos, la teoría sociocognitiva entra en el rango de las teorías psicológicas de la identidad, las cuales encuentran paralelismo y causalidad recíproca (así como poder explicativo) entre los fenómenos mentales y los fenómenos físicos:

Es imaginable y plausible que un determinado tipo de estado mental pueda realizarse por diferentes tipos de estados físicos. [...] aunque los estados mentales se realicen de formas diferentes, siempre podría haber estados físicos que los hagan posibles. Podría suceder que cada fenómeno mental sea idéntico a un fenómeno físico. (Gadenne 2006, p. 79).

Como teoría psicológica de la identidad, el paradigma sociocognitivo está centrado en el aprendizaje humano¹. Aún así, no se abandonan los principios fundamentales del behaviorismo, más bien se incorporan con muchas reservas. Bandura ha aclarado que el aspecto conductual no debe reemplazar el interés por encontrar las causas efectivas del comportamiento en el propio agente cognoscitivo y autorregulado. Al respecto ha

¹ Esta noción es rescatada mediante este paradigma y tiene una significación que va más allá del mero condicionamiento.

aclarado que la remisión o reducción del aspecto cognitivo al conductual significa un craso error. En "*Human Agency in Social Cognitive Theory*" de 1989, Bandura llama a esto una concepción mecanicista de la agencia humana:

Una segunda aproximación al sistema del yo es tratarlo en términos de agencia mecánica. Esto es una instrumentación interna a través de la cual influencias externas operan mecánicamente sobre la acción, que no tiene ninguna propiedad de automotivación, autoconciencia, autocontrol, creatividad o autodirección. En esta perspectiva, los eventos internos se consideran meros productos de lo externo, sin ninguna eficacia causal. Precisamente, si la agencia humana reside en fuerzas ambientales, el sistema del yo es meramente un repositorio, depósito o conducto de ellas. En esta concepción de agencia, los procesos autorreferentes son epifenómenos o simples productos residuales de respuestas condicionadas, y por lo tanto carecen de determinación en la acción. (p. 1175).

Los constructos sociocognitivos (como la auto-eficacia o la autorregulación) toman forma a partir de las siguientes ideas: a) las personas aprenden en sociedad mediante la observación de la conducta de los demás, b) el aprendizaje se puede dar sin que se dé un cambio operativo o explícito de la conducta en un espacio "interno" y c) las consecuencias de la conducta como la cognición desempeñan un papel equivalente en el aprendizaje (Ellis 2005, pp. 143-144).

Como se mencionó anteriormente, en el moldeamiento operante el papel del reforzador es primordial; por su parte, en el moldeamiento vicario o moldeamiento por imitación (modelado) el aprendizaje durante la conducta social es la piedra angular.

Esto incluye el lenguaje como sede y manifestación de la cognición compleja donde

las técnicas utilizadas en los cambios de conducta no se consideran productos exclusivos del condicionamiento clásico y operante sino que además se apoyan en datos investigados en procesos fisiológicos, cognoscitivos y simbólicos (Bandura 1969, p. 14).

Bandura distingue entre adquisición vicaria y adquisición por imitación. La vicaria es mera observación, crea inmanencia cuya causa es la mera cognición. La imitación conlleva la adquisición de patrones motores añadidos a los cognitivos. En el estudio de la agresión aprendida, esto se vuelve más claro, por ejemplo Hart y Kritsonis (2006) al revisar el famoso estudio de la imitación —mediada por películas—llevado a cabo por Bandura muestra que:

La teoría del aprendizaje social está construida sobre algunos presupuestos: primero que la agresión (o cualquier conducta) debe ser aprendida; segundo el aprendizaje sucede mediante la observación del modelo y tercero, el modelamiento simbólico vía el material multimedia facilita la difusión social de ideas, valores y comportamiento (Ross y Ross 1963, en Hart y Kritsonis 2006, p. 3).

La observación implicada en el modelamiento otorga varias ventajas al observante, en la medida en que le da autocontrol sobre su aprendizaje en cuanto al medio. El observante puede experimentar simbólicamente o bien describir una conducta sin operarla hasta el momento en que lo crea conveniente.

La cognición social se sustenta en cuatro hipótesis (Morales *et. al.* 2007, p. 127): la primera dice que las conductas humanas no son respuestas al medio, sino el resultado de una interacción entre la información nueva y el conocimiento previo. La segunda hipótesis dicta que la racionalidad humana no es producto de la mera lógica, sino del uso heurístico que potencia su capacidad adaptativa. La tercera hipótesis dice que los motivos, afectos y emociones no solo interfieren en la racionalidad humana, sino que son indispensables para lograrla, y por último, la cuarta hipótesis dice que los aspectos no consistentes y automáticos, en lugar de representar un mundo instintivo y paralelo al consciente, son una parte importante del escenario responsable de la conducta.

Bandura se basa en la hipótesis que dicta que el comportamiento está en una relación dinámica entre el ambiente, la percepción y el comportamiento, en una tríada en espiral, autoconscientizada y autoobservada. Con respecto a esto Bandura escribe en 2006 que:

el desempeño eficiente está guiado por habilidades de autorregulación de primer orden. Estas incluyen habilidades genéricas para diagnosticar las demandas de la tarea, construir y evaluar los distintos y alternativos cursos de acción, fijar metas intermedias para guiar los esfuerzos y crear automotivaciones, en función de sostener el compromiso en actividades costosas, las cuales producen estrés y debilitan con pensamientos intrusivos (Bandura 2006, p. 308).

Concluyendo, se dice que las conductas se aprenden por observación, y se mantienen y moldean por autorregulación. La persona tiene la capacidad de reflexionar y simbolizar la conducta futura en orden a anticiparse a las consecuencias, pero

interpretando lo que ve bajo sus estándares cognitivos. Esta teoría no se desprende totalmente del marco del conductismo, sin embargo Bandura añade elementos que a los ojos del conductismo radical pudieran ser juzgados como mágicos o mentalistas. Estos elementos son las representaciones y procesos mentales sometiéndolos a diseño experimental. Por su parte, para Bandura el reforzador es secundario, puesto que este depende del modelado y la autorregulación. Por tanto, desplaza el interés desde el control hasta la agencia humana.

1.5.1 La observación de la conducta

La observación de la conducta hace referencia directa al modelado. Para Bandura (1977) las conductas que se exhiben se han adquirido mediante la observación, el modelado y el moldeado. Existen así tres tipos de modelado: 1) el modelo viviente (una persona), 2) el modelo simbólico y 3) el modelado mediante instrucciones verbales. Esto significa que la mayor parte del aprendizaje en el ser humano es asociativo, simbólico y causal. A últimas, el producto del modelado es la creencia de eficacia, la cual impacta el comportamiento:

Las personas hacen contribuciones causales a su propio funcionamiento psicosocial, a través de mecanismos de agencia personal. Entre esos mecanismos de agencia, ninguno es más crucial o de más amplio impacto que las creencias de eficacia personal (Bandura 1999, p. 2).

No obstante, el aspecto simbólico viene dado por el ambiente, los fenómenos mentales y emocionales y la conducta misma; estos tres elementos son determinantes recíprocos. El

mismo Bandura lo llamó *modelo causal* ya que se da por una estructura triádica recíproca (Bandura 1990, p. 11). Esta tríada se compone de la acción, los elementos internos personales (que incluyen los cognitivos, afectivos e instintivos) y el ambiente (que actúa de manera interactiva y plástica).

Por tanto, el entorno en interacción con el ser humano en una relación entre pensamiento y acción moldea la conducta de manera directa; en ello caben las creencias, la subjetividad así como la identidad y la intención: «lo que la gente cree, piensa y siente afecta en cómo se comporta» (Bandura 1990, p. 101).

Así mismo, en la postura de Bandura, la conducta altera las condiciones del entorno haciendo que la conducta sea creadora (Bandura 1990, p.11). Es posible decir que el moldeado de la conducta es un estado creativo interdinámico entre el sujeto, su cognición y el entorno.

1.5.2 Las consecuencias de la conducta: la auto-eficacia y autorregulación

Bandura (1977) define la auto-eficacia como el índice de expectativa en función de poder realizar ciertas conductas, que se consideran exitosas conductualmente hablando. Es la creencia de la persona en sí misma y en su habilidad lo que hace llevar a cabo una acción. Esto último constituye el núcleo del constructo. El moldeamiento tiene mayor éxito cuando la persona que observa cree que puede lograr la acción observada, o cuando el modelo expresa auto-eficacia en su conducta. Para Bandura los sentimientos de auto-eficacia influyen directamente sobre la conducta de modo que cuando hay una expectativa de eficacia se da la conducta.

La auto-eficacia surge en un asunto general en cómo la causalidad personal es mejor conceptualizada y lograda: la contribución influenciable de los factores personales a los funcionamientos humanos generalmente insuficientemente es reconocido porque el asunto tiende a ser interpretado en diferencias individuales más que en determinaciones personales (Bandura 1999, p. 12).

Queda manifiesto que para Bandura el aspecto personal es necesario para ciertos tipos de conducta. Los determinantes personales operan como factores en estructuras causales más que en entidades estáticas que las personas poseen en distintas cantidades. El esfuerzo para dilucidar cómo una persona se determina descansa sobre sus propios atributos y creencias y por ello puede diseñar diversos propósitos. En este sentido, es posible afirmar que la persona construye su subjetividad a partir de su conducta social. Sin embargo, no por ello Bandura le resta importancia al poder de los reforzadores; simplemente los desplaza a un proceso más complejo donde se incorpora el entorno social y la cognición.

Por otra parte Bandura (1977) explica el papel de la autorregulación de la conducta a través del reforzamiento directo y del vicario. Afirma que la autorregulación supone un autoreforzamiento. La autorregulación surge también a partir de las creencias que tenga el sujeto, las cuales dependen del desarrollo psicosocial. La persona se autorregula al creer en sus capacidades. «La autorregulación social, motivacional y afectiva contribuyen al funcionamiento cognitivo, a que este sea mejor dirigido mediante un marco conceptual del ejercicio de la agencia humana» (Bandura 1993, pp. 117-118). Las influencias de la subjetividad, en definitiva, afectan la selección y la construcción del entorno en una superestructura que está por encima del condicionamiento clásico y operante, por lo cual le son fundamentales. Por ello, la autorregulación es un resultado

del automoldeamiento que no solo atañe al sujeto sino también al mundo en el que actúa.

1.6. Peirce como precursor de la psicología científica

Entre los años de 1868 y 1913 mediante su refutación al cartesianismo, además de su cercanía con William James y John Dewey, Peirce contribuyó en gran medida al surgimiento de las ciencias del comportamiento. Sin embargo, su investigación sobre las creencias, los hábitos y el signo dentro de este ámbito permanece paradójicamente casi inexplorada. Aunque Peirce fue a veces crítico de la psicología de su tiempo, tanto su crítica como su trabajo contribuyeron a que la ciencia psicológica pudiera constituirse como una joven disciplina independiente —con objeto y formalidad propia—, capaz de realizar investigaciones científicas. Su influencia se concreta principalmente a través de William James y el pragmatismo. Por su parte, James logró que la psicología introspectiva se subordinara al control riguroso de la experimentación y a la recolección de datos, fundando así el primer laboratorio experimental de psicología en Norteamérica.

En *“An Outline Classification of the Sciences”* de 1903, Peirce afirma que «la psicología experimental y la fisiología, dependen de la psicología introspectiva» (CP 1.199, 1903), frase que señala la influencia peirceana en el funcionalismo americano. En la obra de Peirce es relativamente fácil constatar el interés que este tenía por la ciencia psicológica, ya fuera a favor o en contra, incluyendo la experimentación (Morgade 2006, p. 1). James y Wundt concibieron casi simultáneamente la idea de convertir los reportes de la introspección humana en datos experimentales, pues «los fenómenos mentales no podían ser explicados como los fenómenos físicos y la introspección sería el

único acceso posible a los contenidos de la conciencia» (De la Cruz 2011, p. 6). Esta situación se ve muy próxima —y en cierto modo deudora— de la postura pragmática de Peirce. No hay que olvidar que William James fue su gran amigo, lo mismo que John Dewey, quien se dedicó a la psicología y a la educación. Ambos pensadores, instruidos e influidos por el pensamiento peirceano, postularon el pragmatismo y el funcionalismo como se conocen en la psicología moderna. Se puede afirmar que hubo un «ascendente de Peirce sobre los padres de la psicología» (Riba 2003, p. 2) y específicamente de la psicología americana, tal como los mismos James y Dewey alguna vez comentaron.

La conducta humana fue un tema que preocupó a Peirce desde sus textos tempranos, llevándole a ser un precursor de las ciencias del comportamiento. De alguna manera, Peirce merece el reconocimiento tardío de ser uno de los fundadores de la psicología norteamericana y contemporánea. Peirce, como investigador experimental, no estaba al margen de la psicofísica ni de la psicología fisiológica. Sin embargo, la gran incógnita es ¿cómo pudo pasar desapercibida la contribución a la psicología realizada por Peirce? Tal vez la respuesta tiene que ver con que la psicología se encontraba (en tiempos de Peirce) en estado embrionario. Peirce admitía, al analizar la psicología como ciencia, que «la psicología [era] una ciencia demasiado joven» (CP 1.199, 1903). De cualquier modo, gracias a su trabajo en la *United States Coast and Geodetic Survey*, tuvo la oportunidad de analizar y argumentar críticamente la posición de autores como Wundt —que es reconocido históricamente como el fundador del primer laboratorio en el mundo de psicología en 1879— subrayando —como afirma Fisch (1964)— además algunos de los descubrimientos de la psicología alemana.

El ejemplo de su investigación en la psicología de la percepción es ilustrativo. Marta Morgade (2006) considera que el padre del pragmatismo anuncia sus descubrimientos en este

campo en el marco de sus investigaciones como astrónomo aproximadamente en 1872. Pero dichas investigaciones no son publicadas hasta el siglo XX. Debido a su tardío descubrimiento no tuvieron impacto directo en los albores de la psicología científica. Los hallazgos peirceanos en el campo de la percepción anteceden unos treinta y ocho años a las primeras investigaciones sobre psicología de la percepción realizadas en 1910 por Max Wertheimer en Alemania, que dieron origen a la llamada Psicología Gestalt (García 2007, p. 46). Peirce, de forma similar al trabajo experimental hecho por Wertheimer y Köhler, realizó experimentos en el campo de la fotometría y la percepción del color obteniendo resultados que fueron precursores.

Aún antes que Breuer y Freud (1893-1895) publicaran sus estudios en histeria, Peirce y Jastrow (1884) habían retomado ya el problema de la percepción subliminal, no por interés en la neurosis o la represión, sino por dudas acerca del concepto psicofísico de límite o umbral. Su trabajo estimuló por mucho tiempo una línea de investigación en sensación y aprendizaje [...] Este trabajo fue sustancialmente criticado en los cincuentas y sesentas, y nuevamente en los ochentas, (...) con intereses psicodinámicos. Pero cabe señalar que no hay en Peirce y Jastrow una orientación psicodinámica en sí (Kihlstrom *et al.* 1992, p. 779).

En la actualidad se han ido sacando a la luz sus adelantos y novedades metodológicas, precursoras tanto de la psicología profunda¹ (Ballesteros 2008, p. 4) como de la psicología cognitiva y conductual. Gran parte de sus aportaciones a la

¹ Por su reconocimiento de la estimulación subliminal y el procesamiento cognitivo inconsciente.

psicología han sido expresadas en sus concepciones sobre lo inconsciente y lo inferencial. La sucinta relación entre racionalidad e inconsciente —temática preponderante en Peirce— es uno de los temas de investigación más importantes en psicología contemporánea (Ballesteros 1998, p. 2).

Según observa Morgade (2006):

Peirce llega a afirmar que las inferencias inconscientes, presentes en los primeros pasos de la percepción, son las primeras abducciones. Una afirmación que rechazaba cualquier mecanicismo y necesitarismo, en la psicología, opción que se empezó a generalizar entre algunos de los psicólogos de la época y que está en el inicio de la psicología conductista, o la psicología cognitiva posterior (p. 7).

En lo referente a los avances de las teorías cognitivas¹, la obra de Peirce plantea una alternativa sobre el proceso de conocimiento frente a otras epistemologías centradas únicamente en el sujeto cognoscente (Romé 2009, p. 37). En su texto de 1868 titulado *“Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man”*, Peirce formula una teoría cognitiva o proceso de conocimiento que tendrá repercusiones en la conducta, como se verá más adelante. Por su parte, la teoría semiótica de Peirce plantea una nueva epistemología así como una nueva teoría cognitiva². Karl Otto Apel ha denominado esta nueva consideración como el “giro semiótico trascendental” (Apel

¹ La teoría cognitiva en psicología se entiende como una teoría que estudia el aprendizaje a través del tiempo mediante la práctica o interacción social, a partir de la experiencia. También se refiere a los procesos del pensamiento para el aprendizaje.

² Este punto se profundizará en el segundo capítulo en el epígrafe 2.3.

1994, p. 156). Este giro semiótico implicará un nuevo entendimiento del proceso cognoscitivo, donde el sujeto cognoscente es un mediador sónico entre la realidad y el pensamiento. Esta mediación hace posible el carácter público de la verdad, es decir, reclama la posibilidad objetiva de todo conocimiento.

La significación en sentido peirceano se convierte en el punto primordial del proceso del conocimiento, a la vez que de la acción, lo cual implica un punto medular en la investigación en el campo de la teoría cognitivo-conductual, pues «conocer algo es construir una representación» (Romé 2009, p. 40) para la acción.

Interesa ahora definir la razón por la cual, en efecto, Peirce puede ser considerado como fundador de las ciencias de la conducta, de la psicología cognitiva y la psicología sociocognitiva, incluso de la psicología de la percepción.

A través del pragmatismo filosófico (tal como lo planteó Peirce) en su MP o ley del efecto, puede rastrearse la influencia al funcionalismo psicológico. De este derivan tanto las teorías del inconsciente, conductuales, cognitivas, sociocognitivas y psicofisiológicas. La MP puede interpretarse en este trabajo como el cimiento que Peirce sienta para la edificación de la psicología moderna. Esta máxima o ley se piensa que indica un nuevo método epistemológico y científico que dispara el análisis y la experimentación de la conducta, el aprendizaje y la comunicabilidad, factores esenciales para el planteamiento de la teoría del moldeamiento conductual, es así como se interpretan las aportaciones peirceanas en torno a la conducta.

El pragmatismo como tal es una lógica de la acción, y su enunciado podría verse como la postulación del funcionalismo psicológico, el cual en su forma moderna incorpora el estudio secundario de las estructuras. Este pragmatismo indica que un concepto debe redundar en la experiencia o práctica, a fin de

mostrar su propio significado conceptual que será la guía para la acción. Pero esto solo es posible en la dinámica categorial que establece el mismo Peirce.

La relación triádica que postula Peirce es una cuestión fundamental para el desarrollo del pragmatismo; sin embargo, este aspecto de la lógica de la acción peirceana fue ignorado por sus seguidores, en específico por James y Dewey, quienes son considerados los padres del funcionalismo psicológico. Esta omisión hace que el pragmatismo peirceano pierda específicamente la triadicidad, y se revierta a un modelo diádico de causa y efecto, de antecedente y consecuente, de fenómeno y contexto.

A este funcionalismo reductivo solo le interesa indagar sobre los propósitos y las funciones de los procesos mentales, más que en los contenidos. Se enfoca tanto en los fenómenos como las condiciones o el contexto. El funcionalismo psicológico, sin ignorar la estructura que hace posible la función, se centra en la operatividad y sus efectos. Utiliza para ello la investigación de la conciencia, es decir, se pregunta ¿qué resulta?, ¿para qué sirve?, ¿qué pasa? El rechazo de Peirce hacia el funcionalismo tenía que ver con el hecho de que habían convertido al pragmatismo en una metafísica cuando para Peirce era una máxima lógica, lo cual no niega que Peirce tuviera un pensamiento metafísico en tanto que la realidad es aquello que está independientemente de ser conocido o no. Peirce pensó el efecto como antecedente-consecuente pero en relación a un tercero, lo que se explicará más adelante en la exposición del signo como interpretante. El antecedente y el consecuente, o la causa y efecto, no tienen sustento sin que sean dotados del sentido o de significación.

Es así que al binomio de estímulo-respuesta habría que añadirle un tercero y convertirlo en trinomio: estímulo-respuesta-sentido. Este planteamiento triádico empieza a ser explorado por

la psicología hasta finales del siglo XX. La integración del sentido o significado implica que el efecto pueda redundar en aprendizaje, conducta y comunicabilidad en toda la amplitud de dichos conceptos. Por ende, es posible leer los moldes del pensamiento peirceano incrustados (aunque sea en diádas) en las teorías de la conducta.

Por otra parte, Peirce va más allá, pues da cuenta de que la conducta como tal —teniendo la MP como regla de acción—, no puede desplegarse si no es a través del vehículo óptimo que lleva a la acción a su realización. Este último es el hábito. Pues el estímulo-sentido-respuesta u objeto-signo-interpretante no se hacen patentes sin relación al hábito, concepto que fue retomado por varios psicólogos de la conducta, pero que al no haber comprendido el método epistemológico y la lógica de la acción correcta del pragmatismo de Peirce cobraron una reinterpretación reduccionista.

Otro asunto de cabal importancia es la comprensión triádica del *Self* en Peirce, en donde se afirma que el ser humano es en sí mismo un signo sujeto de sociabilidad, comunicabilidad y aprendizaje. En la siguiente parte del trabajo, se abordarán con mayor profundidad los conceptos peirceanos anteriormente mencionados. Por ahora, basta este estudio que ayudará a ir cimentando la posibilidad de estudiar el moldeamiento de la conducta desde Peirce, en lo que en este trabajo se comprenderá como una antropología semiótica.

**II PARTE: PROLEGÓMENOS PARA UNA TEORÍA DE LA
SUBJETIVIDAD SEMIÓTICA Y EL MOLDEAMIENTO DE LA
CONDUCTA EN CHARLES SANDERS PEIRCE.**

CAPÍTULO II. INTRODUCCIÓN A LOS CONCEPTOS BÁSICOS DEL PENSAMIENTO PEIRCEANO

Como punto de partida este capítulo se centrará en tres conceptos clave del pensamiento peirceano: creencia, hábito y signo. Estas son nociones germinales o ideas originarias para la elaboración del pragmatismo y de la semiótica. A lo largo de este capítulo se explicará tanto el surgimiento como la función de dichas nociones dentro del sistema peirceano.

En un sentido amplio, las creencias se suelen entender como un asentimiento personal, por el cual se afirma una sensación de certeza sobre algún contenido mental. Lo que creemos parece estar alojado en algún sitio de nuestro pensamiento, y se considera como un hecho verdadero del cual nos sentimos seguros. Básicamente, para Peirce la cuestión acerca de la realidad mental de las creencias es de orden distinto. Para este autor éstas tienen un efecto en nuestro comportamiento, a la vez que están relacionadas con los hábitos. Igualmente, para Peirce, tanto la creencia como el hábito tienen que ver con la experiencia ya que están vinculados al concepto de signo.

Por consiguiente, en el presente capítulo se dedicará tiempo al análisis de estos tres conceptos, que para efectos de este trabajo resultan ser de gran importancia. Parece que al comenzar con la presentación y definición de cada uno de éstos se ayudará a poner en contexto los diferentes elementos de la obra de Peirce, los cuales resultan necesarios para la comprensión de la subjetividad semiótica y el moldeamiento de la conducta.

Primeramente se planteará el tema de las creencias, se definirá su naturaleza y su función. Interesa relacionar el tema de la creencia con la acción, y a partir de esta noción presentar el tema del crecimiento humano.

En un segundo momento, se abordará el tema del hábito entendido como disposición para la acción, y se definirá el tema de la operatividad y el autocontrol. Interesa tramar en este apartado el concepto de idea práctica. Aunque esta noción no es peirceana, se piensa que ayuda a la comprensión del hábito como regla mental para la acción. Posteriormente interesa ahondar en el hábito en tanto ley general de la conducta, y a través de ésta formular el concepto de hombre hábito.

En tercer lugar se introduce el tema del signo y se profundiza en la semiótica peirceana. En este punto será muy importante esclarecer el concepto de tríada, ya que este es fundamental para comprender el giro que hace Peirce ante las confusiones de los dualismos y los reduccionismos que acechan la idea del ser humano. También interesa ubicar el papel de la mente, el pensamiento y el lenguaje como elementos fundamentales para el crecimiento humano. Parece que con estas coordenadas será posible definir al hombre como signo.

2.1 El concepto de creencia en Peirce

En el diccionario de la *Real Academia Española*¹, encontramos la palabra creencia definida como «firme asentimiento y conformidad con algo» o «completo crédito que se presta a un hecho o noticia como seguros o ciertos». Es verdad que es posible entender la creencia como aquello que se basa en la fe. En este sentido la creencia cobra un tinte religioso. También puede tratarse de una costumbre a la que nos hemos aferrado durante toda la vida, es decir, le creemos a alguien que así suceden ciertos eventos por su autoridad. Sin duda alguna, estas nociones que se han descrito se contraponen a toda racionalidad y comprobación científica, o al menos sería. En este sentido las creencias entendidas de esta manera no forman parte del repertorio de la ciencia.

No obstante, el tema de la creencia ha sido tratado por autores como Tomás de Aquino, Hume, Kant y por su puesto Peirce. ¿Qué es lo que cada uno ha dicho de la creencia?, ¿cuáles son las constantes que se encuentran en cada una de sus acepciones? Para empezar esta reflexión se hará un breve recorrido por las diferentes maneras de entender la creencia en estos autores mencionados.

Primeramente, Tomás de Aquino pensó la creencia como una noción que tiene un significado que excede el sentido de la fe religiosa. La consideró como un modo de conocimiento y como un acto psicológico, y explica que:

¹ Para la acepción de la palabra “creencia” he consultado el diccionario de la Real academia española en su versión en línea, la cual se puede consultar en: <http://www.rae.es/rae.html>

el entendimiento presta su asentimiento no porque esté movido suficientemente por el propio objeto, sino porque, tras una elección, se inclina voluntariamente por una de las partes con preferencia sobre la otra. Si presta ese asentimiento con duda y miedo de la otra parte da lugar a la opinión; da, en cambio, lugar a la fe si lo presta con certeza y sin temor (S.Th. II-II, q.1 a.4).

Por su parte David Hume afirmó que la creencia (*belief*) es un modo en el que la mente proporciona fuerza y vivacidad a aquello que concebimos. La consideró una idea vivaz relacionada con una impresión presente que se obtiene gracias a la experiencia (1, sec 7,96, p. 205). Kant por su parte definió las creencias (*Glaube*) como una forma suficiente de tener la verdad de manera subjetiva y objetivamente insuficiente (K.r.v., B 850). Las creencias son —según Kant— un modo de persuasión, o una expresión de firmeza o de confianza (K.r.v B 852-853).

Peirce no estaba tan distante de todas estas concepciones, aunque en él se encuentran matices muy particulares. Para él las creencias son un modo de conocimiento al igual que para Tomás de Aquino; están relacionadas con la experiencia como indicó Hume; otorgan confianza como dijo Kant y además se adelantó a Ortega al afirmar que las creencias operan en nuestro interior y nos hacen pensar de manera continua. Es así como se puede afirmar que las creencias para Peirce son el vehículo para vivir nuestra vida en relación con la realidad. ¿Cómo sucede esto?

Peirce retoma la noción de creencia de Alexander Bain¹ (1818-1903), a quien se le reconoce como promotor de la filosofía psicológica. Bain define la creencia² como «aquello a partir de lo cual un hombre está preparado para actuar». La creencia, como afirma Bain, entraña el establecimiento de *hábitos* o reglas para la acción (Castañares 1987, p.126). Esto significa que la concepción de Bain sobre las creencias apunta a una preparación de la mente para la acción (CP 5.12, 1907).

Igualmente, para Peirce quedaba claro que el pensamiento produce creencias. Escribe en 1878 que «la sola función del pensamiento es la producción de la creencia» (CP 5.394, 1878). Las creencias son el efecto que surge en nuestro pensamiento al tener contacto con la realidad, son resultados de la experiencia. Pero, ¿qué clase de realidad poseen las creencias? Aunque éstas sean un efecto que sucede en la mente no significa que se trate de una doctrina mentalista estática. Para comprender qué representaban las creencias en el pensamiento de Peirce es necesario que ahora se trate de definir la naturaleza de éstas.

2.1.1 Naturaleza de las creencias

Primeramente hay que decir que, si bien el pensamiento produce la creencia, éste se detiene cuando alcanza una. Aunque aparenta ser paradójico que pensar es producir creencias y obtenerlas es detener el pensamiento, Peirce se refiere a algo más profundo que a un simple poner en marcha y detener. Peirce se refiere a un pensar dialéctico que se mueve entre la duda y la

¹ Ver Bain, A. (1875) *The Emotions and the Will*, London: Longmans green.

² Según se lee en la obra de Max H. Fisch: *Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism*, publicada en el *Journal of the History of Ideas*, número 15 en 1954.

creencia¹, y lo que subraya es el proceso, el movimiento que Peirce considera indagación. Para Peirce, «la irritación de la duda excita la acción del pensamiento» (CP 5.394, 1878); su causa es efectivamente la duda y la finalidad de la acción del pensamiento es producir una creencia. Por ello al alcanzarla el pensamiento reposa. «El único motivo posible del pensamiento en acción es el de alcanzar el pensamiento en reposo, y todo lo que no se refiera a la creencia no es parte del pensamiento mismo» (CP 5.396, 1878).

Una vez aclarado lo anterior, el mismo Peirce se pregunta: «¿y qué es, pues, la creencia?» (CP 5.397, 1878). La respuesta que da es un tanto sorprendente, pues responde con una analogía diciendo que la creencia «es la semicadencia que cierra una frase musical en la sinfonía de nuestra vida intelectual» (CP 5.397, 1878). Esto significa que la creencia es una coma en el discurso mental, que da la sensación de que ha llegado a término una frase, y a la vez indica un paso sencillo hacia algo otro a manera de epígrafe, lo cual será su efecto. Pero antes de anunciar cuál es el efecto de la creencia me hay que detenerse un momento en explicar las propiedades que Peirce le otorga.

Escribe Peirce en su artículo "*How to Make Our Ideas Clear*" de 1878, acerca de las propiedades de la creencia: «primero, es algo de lo que nos percatamos; segundo, apacigua la irritación de la duda, y, tercero, involucra el asentamiento de una regla de acción en nuestra naturaleza, o dicho brevemente, de un *hábito*» (CP 5.397, 1878). Lo que está diciendo Peirce es que las acciones se conforman desde la plataforma de las creencias, y en este sentido son *prefiguradoras* de la conducta.

¹ Más adelante se explicará cómo es que en este proceso se fija una creencia, por ahora conviene únicamente entender cómo se da este movimiento.

La naturaleza de las creencias es la de ser una presencia mental, que consiste en convencer al pensamiento de que ha alcanzado un contenido tal, que hace que cese el arrebató del pensamiento y a la vez apunta hacia una acción. Ahora bien, hay que preguntar por el tipo de presencia que son, pues no se trata de una presencia de lugar o de momento. Peirce indica que las creencias también son sensaciones conscientes surgidas en la mente por efecto de la experiencia (CP 5.406, 1878). En *“Logic of 1873”*, Peirce afirma que la creencia es una proposición, y explica que «cuando creemos, hay una proposición que de acuerdo con alguna regla determina nuestras acciones» (CP 7.313, 1873). En este sentido es en el que las creencias para Peirce están relacionadas con los actos deliberados. En efecto, las creencias se relacionan con la sensación pero también con el proceso intelectual.

A pesar de que la creencia se da en el razonamiento y se configura a través de una proposición mental, es a la vez una sensación presente, puesto que se articula desde la experiencia mediata. Esto indica que la creencia no es una forma mental *a priori*, pues ésta no es ajena a la realidad. Aunque acontece en la mente está vinculada al plano existencial (Romé 2004, p. 2). Creemos aquello que acontece realmente aún cuando de lo acontecido generemos ficciones. No solo por la vinculación a la experiencia y a la realidad es que las creencias no son únicamente representaciones mentales (RM) o entes de razón puros. Se puede decir que la experiencia es la razón de origen para la conformación de una creencia, pero además existe una razón intermedia que es «el asentamiento de un hábito» (CP 5.398, 1878), y una razón ulterior o final que es el emerger de la acción o la conducta.

Lo que al ser humano le interesa de su acción son las consecuencias posibles que son anticipadas de alguna manera en el contenido de la creencia. Ésta ha de contener en ella una visión de lo que se piensa, lo que se cree, la acción que se seguirá y la realidad. Por tanto estamos hablando de una forma proposicional compleja, una proposición en la que va implícita una función. Este aspecto de la función se explicará más adelante.

Otra nota importante es que las creencias son la puerta de entrada mediante la cual se tiene acceso a otros actos cognitivos, es decir, la creencia tiene la capacidad de lograr el avance del conocimiento (Aras 2004, p. 5); y en este sentido está vinculada con la verdad. La creencia tiene una relación con las consecuencias futuras, se puede decir que se trata de una función de adecuación del intelecto al objeto, en donde lo que se subraya es la función como resultado de las consecuencias prácticas, que surgen como efecto de una acción determinada. Por tanto la verdad de la creencia es la comprobación de ésta mediante los efectos dados en la realidad. Estas ideas apuntan al pragmatismo que se tratará en el segundo capítulo.

Las creencias, además de ser razón de origen, intermedia y ulterior, tienen una característica especial, pues son *ideadoras* del futuro, son prefiguradoras de consecuencias. Por tanto tienen un carácter de futuribilidad. Se trata de fenómenos cognitivos en torno a una conducta ya anticipada en la mente. Por esta característica Peirce afirma que «si se conoce nuestra creencia, la forma en que nos comportaremos será deducida con certeza» (CP 7.313, 1873).

2.1.2 Creencias teóricas y prácticas

Existe un problema aparente en todo este discurso, pues al decir que las creencias tienen una naturaleza de presencia, es posible pensar que éstas son RM que suceden y están presentes en la mente, en un tiempo y espacio determinado. Nuevamente, Peirce en "*Logic of 1873*" explica de qué manera acontecen las creencias y en general las ideas en la mente. Esto es a lo que en esta investigación se denomina como creencias teóricas, pues son creencias en tanto momentos del proceso de pensamiento.

Afirma Peirce que la duda es una pregunta y la creencia es una proposición, y que ambas son dos estados en la mente de los cuales se deriva una deducción cierta de los futuros acontecimientos (CP 7.313, 1873). Estos estados no tienen una estancia temporal en la mente, pero son elementos indispensables para el razonamiento. Igualmente, para Peirce, la duda viva es la misma investigación (CP 7.315, 1873). Ésta pretende llegar a establecer una opinión, la cual tiene modo de conclusión. A la lógica —afirma Peirce— le corresponde distinguir entre la investigación buena y la mala (CP 7. 320, 1873). La lógica es para él la doctrina de la verdad (CP 7.321, 1873).

Peirce entiende por razonamiento ir de lo desconocido a lo conocido. Este razonar sucede con la duda y cesa cuando la creencia se aparece, como se ha dicho anteriormente. Hay que entender que en esta lógica las premisas están conformadas por aquello que dudamos, lo mismo que por aquello que queremos esclarecer. Para Peirce el razonamiento no se funda en primeros principios (CP 7.322, 1873). Para él, el razonar solo se justifica cuando hay dudas y cuando éstas finalmente cesan (CP 7.324, 1873).

Una de las reglas es que el pensamiento se da en el tiempo y en el espacio. Sin embargo una idea en cuanto tal no está presente en la mente de esa manera. Que el pensamiento se dé así implica una sucesión temporal en la mente en la cual la creencia es un resultado (CP 7.326, 1873) de un proceso. Este proceso se caracteriza porque una idea produce otra de manera sucesiva. Peirce entiende esto como una producción de ideas.

La no posibilidad de la presencia temporal en la mente de una idea (CP 7.348, 1873), se debe a la constante producción de ideas. La sucesión ocupa un espacio de tiempo y por tanto no puede estar presente, pero eso no significa que no se pueda recrear. Peirce indica que es posible percatarnos del proceso de inferencia en la medida en que ésta produce una idea. Para Peirce existen tres elementos que no pueden faltar en una mente lógica, que son: a) ideas, b) determinaciones de ideas previas y, c) determinaciones de los procesos provenientes de las ideas. Pero si las ideas no están en la mente en el instante presente¹, ¿qué es lo que está presente en la mente? Para responder Peirce explica que el proceso presente en la mente consiste de partes que existen en diferentes momentos, y lo que une a una parte con otra es la conciencia, la cual atraviesa el tiempo (CP 7. 346-351, 1873).

En efecto, el ser humano da cuenta de la sucesión de ideas, es decir, tenemos conciencia del proceso. Peirce distingue entre las sensaciones que surgen en la mente durante el proceso de investigación y lo pensado como tal. Para Peirce, las sensaciones son elementos que surgen o brotan (por decirlo de alguna manera) de pronto, «tales ideas nuevas que brotan en la mente y que no han sido producidas por nada en la mente, se llaman sensaciones» (CP 7.326, 1873). Es decir, no son causadas por

¹ Las ideas en efecto están de una manera espacio temporal en tanto que ocupan un espacio de tiempo, sin embargo no están en el instante presente.

pensamientos anteriores o productos de otra cosa anterior. Estas sensaciones son naturales en la mente de cualquier investigador, pero no son suficientes, pues «el pensamiento para que sea verdaderamente investigación no puede ser involuntario» (CP 7.326, 1873). El método de investigación correcto según *La lógica* no se basa únicamente en las sensaciones. El pensamiento o razonamiento correcto para Peirce es aquel que surge de pensamientos previos en una sucesión de ideas en el tiempo, «si no hay la determinación de una idea por otra no hay pensamiento posible» (CP 7. 326, 1873).

Para Peirce lo que surge como conclusión durante el proceso de investigación son ideas y elementos de creencia nuevos, las reglas de asociación facilitan la predicción de un pensamiento (CP 7.328, 1873). Peirce denomina a este modo de pensar, pensar por excelencia. En este modo de pensar el objeto real produce la creencia final, y de ahí que exista un modo de vinculación entre la realidad como causa de la sensación y el pensamiento. Peirce afirma que la «realidad externa causa la sensación (que no es pensamiento en sí, sino condición para pensar), y [...] ha causado toda aquella línea de pensamiento que ha conducido finalmente a la creencia» (CP 7.339, 1873). La creencia supone la existencia de la realidad y de ahí que se establezca el pensamiento, aunque la realidad exista antes de la creencia, el pensamiento encuentra lo que cree verdadero. Podemos decir que realidad, pensamiento y creencia se dan en una sucesión de continuidad.

Para Peirce, el suceder de una idea a otra no está presente en la mente en un instante puntual. Lo que está presente en la mente es la conciencia del proceso. Peirce dice:

Lo que está presente en la mente durante la totalidad de un intervalo de tiempo, es algo que, generalmente, consiste de lo que había en común en lo que estaba presente en la mente durante cualquier intervalo de tiempo (...) A este elemento de la conciencia que pertenece a un todo solo en la medida en que pertenece a sus partes se le denomina la materia del pensamiento (CP 7.352, 1873).

La materia del pensamiento es así aquel elemento de la conciencia que pertenece a un todo, y lo que está presente durante un intervalo de tiempo (no en el instante) es la continuidad indefinida de la conciencia, que es consciente — permítase la redundancia— del proceso de la determinación de una idea. Cabe preguntar ahora qué papel tienen las creencias en este proceso. Para dar una respuesta hay que plantear la inferencia. Según Peirce ésta es el proceso por el que una creencia determina a otra. Peirce distingue tres elementos del conocimiento: a) los pensamientos, b) la conexión habitual¹ entre los pensamientos y, c) los procesos que establecen una conexión

¹ Para Peirce una creencia es un hábito de la mente mediante el cual se suceden varias ideas. Escribe: «Ya hemos visto que una idea no puede estar instantáneamente presente, que la conciencia ocupa tiempo y que no tenemos conciencia en un instante. Así que en ningún momento tenemos un pensamiento. Pero ahora aparece, además, que en referencia a una creencia no solo no podemos tenerla en un instante, sino que no puede estar presente en la mente en ningún período de tiempo. No consiste en nada que esté presente a la mente, sino en una conexión habitual entre las cosas que están sucesivamente presentes» (CP 7.355, 1873).

habitual entre los pensamientos. Las creencias no pueden ser la materia del pensamiento en tanto ideas presentes en la mente, lo que está presente es la conciencia de la conexión habitual entre lo que está sucesivamente presente (CP 7.355, 1873). «Un pensamiento es un signo de una creencia, pero nunca una creencia él mismo» (CP 7.355, 1873). Lo que está presente en el pensamiento es la representación¹ de la creencia. Peirce escribe: «el pensamiento actual tiene la naturaleza de un signo» (CP 7.355, 1873). De manera que podemos concluir que una creencia está en la mente en un signo que la representa.

Ahora bien, en la medida en que la creencia es un motivo para la acción, ésta se comprende como un elemento de la razón práctica, «una persona actúa en base a una creencia determinada» (CP 7.357, 1873). La creencia en tanto práctica hace referencia a que ésta posee una determinada unidad intelectual. Como afirma Peirce, el significado de una creencia implica una acción consistente, que es interpretada a la luz del pensamiento (CP 7.357, 1873). Peirce especifica que las creencias se traducen desde su carácter teórico, de signo en signo. Una inferencia es traducida a una creencia y ésta a una acción. De tal manera que:

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 puedan dar nunca resultados

¹ Aunque Peirce no es un representacionista, no podemos anular el término de representación. Él mismo dice que «una cosa que está en lugar de otra es una representación o un signo» (CP 7.355, 1873). Sin embargo, es necesario entender el sentido que Peirce da a la representación, pues en realidad para él, el signo es función. Esto se explicará en el siguiente epígrafe.

prácticos diferentes. Únicamente la diferencia en la facilidad con que una conclusión se pueda alcanzar a partir de dos proposiciones debe considerarse como una diferencia en sus efectos sobre nuestras acciones (CP 7.360, 1873).

2.1.3 Creencia y acción

Esta última afirmación que se acaba de hacer, implica que el significado de todo pensamiento reside en el efecto sobre nuestras acciones, es decir, las creencias son un contenido ideal para la acción. Esto lleva a hacer la misma pregunta que se hizo Peirce, por el carácter intelectual de la conducta. Peirce dice que el carácter intelectual de la conducta es la contemplación de los propósitos por parte de la mente, es decir, la mente ante la conducta debe ser capaz de interpretar racionalmente los pensamientos futuros en función de las consecuencias. «Por lo que el pensamiento es racional únicamente en la medida en que se recomienda a sí mismo a un pensamiento futuro posible [...]; la racionalidad del pensamiento reside en su referencia a un futuro posible» (CP 7.361, 1873).

Para Peirce no hay duda que las creencias guían nuestros actos. El sentimiento de creer determina nuestras acciones (CP 5.371, 1877). De hecho, si dudamos no hay creencia o en todo caso puede haber creencia provisional. La creencia tiene la función de guiar nuestra acción por ello nuestros deseos pueden ser satisfechos; de ahí que busquemos una creencia que pensamos es verdadera como ya hemos indicado.

En una solicitud que hace Peirce titulada "*Application for a Grant from the Carnegie Institution*" de 1902, en un texto retitulado "*Logic Considered as Semiotic*", Peirce afirma que la palabra creencia expresa cualquier forma de sostener una representación como verdadera (MS L75-42). Peirce expresa que la creencia no se reduce a ser únicamente un asunto de la conciencia, sino que más bien se trata de algo compuesto que se encuentra establecido en la mente del que cree y que en consecuencia de ésta es movido a actuar, en este sentido afirma que:

Una creencia es un hábito con el que está deliberadamente satisfecho el que cree. Esto implica que es consciente de él, y siendo consciente de él no lucha contra él. (...) la creencia puede ser adquirida, y comúnmente si no invariablemente, lo es imaginando meramente la situación e imaginando cuál sería nuestra experiencia y nuestra conducta en tal situación; y esta mera imaginación establece inmediatamente un hábito tal que si el caso imaginado se hiciera realidad, realmente nos comportaríamos de ese modo (MS L 75.43).

En efecto, la creencia más que un aspecto de la conciencia es un asunto en relación a la imaginación, pues está contribuye a la adquisición de la creencia. La creencia a su vez formula una especie de teoría a manera de principios de actuar, es decir siempre se actuará de la misma manera en que se cree — mientras no nos embista la duda—, y en este sentido dice Peirce que una creencia no es algo que le corresponda a la conciencia, sino que «es principalmente un asunto del alma» (MS L 75.43). Al estar en el alma se hacen compatibles la idea que se presenta y la conducta futura, de ahí que la cuestión por la verdad de la creencia sea importante. La creencia es una proposición con

carácter de afirmación, de ahí que se comprende como una representación verdadera, como ya se ha dicho. En "*The Regenerated Logic*" de 1896 que fue publicada en *The Monist* en el volumen 7, Peirce afirma que:

La lógica se puede definir como el establecimiento de creencias. Por consiguiente, la lógica exacta será aquella doctrina de las condiciones del establecimiento de creencias estables que se basa en observaciones absolutamente indudables y en el pensamiento matemático, es decir, diagramático o icónico (CP 3. 429, 1896).

Esto indica el anclaje a la realidad mediante la observación, así como el carácter científico y lógico que debe sostener a las creencias. Esto es muy importante puesto que una creencia no puede ser estable y dar paz si ésta se encuentra en una situación dudosa que la invalida. Es así que la creencia requiere a la vez de una base de sensación de creer que sirva para mostrar qué ideas están conectadas de manera veraz. Escribe Peirce: «En una mente que sea capaz de una crítica lógica de sus creencias debe haber una sensación de creer» (CP 7.360, 1873).

Por una parte se tiene la significación intelectual de las creencias, que es aquella que se relaciona con la realidad y tiene un carácter lógico verdadero, y por otra un asentimiento firme de creer que lo que se cree es verdad. Esto surge en tanto que lo que se imagina y lo que se idea no se encuentran en tensión, más bien se encuentran acordes en relación a las consecuencias futuras. Para idear una creencia que es algo complejo, se entretejen las conclusiones de las proposiciones verdaderas y los efectos posibles que se imaginan, en ello la creatividad tiene un papel importante. Las conclusiones se advierten en tanto los efectos sobre nuestra conducta, de ahí que la significación intelectual resida en los efectos sobre nuestras acciones (CP

7.361, 1873). La conducta será estable en tanto que hay armonía entre lo que se imagina y llega a creerse y los efectos prácticos.

Hasta este punto quedan varios elementos sueltos en la discusión que se lleva; por ahora basta comprender que la creencia es un elemento complejo que se da en la mente a través una serie de conexiones y procesos lógicos cognitivos conscientes, que a la vez contienen sensaciones inmediatas que son producto de la interacción con la realidad, y que además tienen un sello de acción conductual.

Es posible adelantar que la creencia tiene una función intelectual a la vez que práctica, y que produce en nosotros un estado subjetivo de tranquilidad, a la vez que arroja a un dinamismo, de ahí que la creencia debe ser nuevamente tratada en el tema del pragmatismo.¹

2.1.4 *Ser humano y crecimiento*

Indudablemente la cuestión del ser humano es importante en el pensamiento peirceano, ¿qué significa ser humano para Peirce?, sin duda no es posible continuar con la investigación de la subjetividad en Peirce si no se expresa qué entiende por *hombre*. Esta subjetividad a su vez es un tema que está relacionado con el crecimiento, así como la comprensión semiótica en general y en particular del ser humano. Para Peirce éste es una unidad compleja en la que suceden acciones diversas como las de la inteligencia, la imaginación, el lenguaje, el pensamiento, la significación, la sensación y los sentimientos (Barrena 2003: p.13).

¹ Ver capítulo II tema 2.2 en 2.2.1

Peirce se preguntó constantemente por el estatuto ontológico del ser humano, se preguntaba por la consistencia del alma humana, por el asiento o lugar que ésta ocupa. «¿Estamos encerrados en una caja de carne y hueso?» (CP 7.591, 1866). Hay que subrayar que Peirce tenía un pensamiento antidualista y en específico anticartesiano: pone de manifiesto que el hombre no es un espíritu encerrado en un cuerpo. Este carácter de rechazo al cartesianismo es comentado por Barrena y Nubiola de la siguiente manera, Peirce:

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» (Barrena y Nubiola 2006, p. 2).

Para Peirce la identidad del sujeto humano es la que mantiene consigo mismo, y es la misma que afirma la lógica cuando por el principio de identidad dice que “A es A” (CP 3.407, 1892). Y en este sentido expresa Peirce que «cada hombre tiene una identidad que excede con mucho lo meramente animal» (CP 7.591, 1866).

Peirce hace una afirmación sobre la cual se hará referencia en varias ocasiones a lo largo de esta investigación; dice que el *hombre es un signo* y que éste «adquiere información, pasando a significar más de lo que significaba antes» (CP 5.49, 1868). Esta afirmación está directamente relacionada con la personalidad semiótica que se piensa demostrar. Colapietro (1989) afirma que gracias a la teoría peirceana de los signos es posible construir una antropología y por ende, explicar la subjetividad humana desde Peirce. Este carácter sígnico que posee afirma su unidad e

identidad; esto último se explicará con detenimiento cuando se hable del *hombresigno*.

Sin embargo aunque el hombre goza de esta identidad, Peirce no nos muestra a un ser humano estático y terminado; no hay que olvidar que el ser humano es un sujeto que está insertado en la acción, y desde esta perspectiva es crecimiento. Para Peirce el hecho del crecimiento y de la evolución son asuntos muy serios (CP 6.548-56, 1887), y para él «lo esencial del crecimiento es que tiene lugar en una dirección determinada, que no es reversible» (CP 6.554, 1887). Las acciones humanas forman parte de la creación del universo, son teleológicas y creativas (Barrena y Nubiola 2006, p. 1).

Por otra parte el ser humano es apertura, cuenta con la capacidad de llegar a ser más; Sara Barrena lo expresa de la siguiente manera: «El sujeto aparece desde esta perspectiva como inacabado. Su identidad se va formando en su manifestación hacia los demás, pues el signo es su expresión externa» (Barrena 2006, p. 115). Para Peirce el ser humano es un sujeto abierto, es decir un ser que es teleológico (CP 6.156, 1891). Esta teleología es de carácter evolutivo. Hausman (1987) afirma que: «Peirce propuso lo que él llamó una teleología evolutiva, una teoría que incluía actividad intencionada, proceso teleológico, a una escala tanto cósmica como humana» (p. 387).

El hecho de que el ser humano tenga la capacidad de anticiparse al futuro y de actuar en tanto las posibles consecuencias que imagina y cree, hace que sea eminentemente ser para el crecimiento, lo cual es un elemento esencial de su personalidad (CP 6.157, 1891). Para Peirce el ser humano tiene espacio para su crecimiento y es así como forma su identidad. El sujeto humano no puede dejar de poner atención en su crecimiento, debe estar en estado de crecimiento (CP 1.615, 1903) continuo.

El ser humano no puede crecer al margen de la realidad, la cual le afecta independientemente piense en ella o no. El carácter de signo le permite hacer suya la realidad a través del lenguaje, mediante el cual se comunica de manera efectiva, pues lo material y lo espiritual están en conexión gracias al carácter de signo que posee. Su ser signo opera como un intermediario entre la mente y el objeto (CP 6.455, 1908), entre sus creencias y la acción.

Por lo tanto para Peirce el ser humano es la síntesis entre lo objetivo y lo subjetivo. Esta síntesis solo es posible mediante el entendimiento de la triadicidad del sujeto humano; este último elemento que se menciona es muy importante para comprender la subjetividad semiótica, pero por ahora basta con entender que es gracias a esta capacidad el ser humano actúa en relación con lo otro, y solo así logra superar todo dualismo (Barrena & Nubiola 2006, p. 2). Por otra parte Walker Percy afirma que «la criatura triádica no es nada si no es social» (Percy 1996, p.1155). Peirce escribe que la comunicación es el instinto más importante dentro de los instintos sociales (CP 7.379, c. 1902). El yo personal se comunica, comunica sus creencias.

Por consiguiente, hay que subrayar que el ser humano tiene un carácter social. Gracias a su carácter de signo este se manifiesta fuera de sí mismo, se afirma como un alguien comunicable, «el yo es abierto y comunicable» (Barrena y Nubiola 2006, p. 4) y esencialmente social y externo. El ser humano se expresa. Para Peirce la mente no es algo que esté encerrado, sino que los pensamientos se hacen patentes en los demás (CP 7.364, 1902).

El sujeto humano es entonces identidad, ser teleológico — en él hay evolución y crecimiento—, ser social y ser comunicable. Estas cuatro notas apuntan a un carácter temporal del ser humano, es decir, se trata de una creatura que se da y se realiza en el tiempo. Por tanto, «el sujeto-signo es un ser histórico y encarnado, culturalmente determinado, embebido de su tiempo y lugar» (Barrena y Nubiola 2006, p. 5). Para Peirce el ser humano es social porque aquello que le pertenece como suyo es también público; gracias al lenguaje el ser humano se hace extensivo. Esta posibilidad se hace patente al carácter semiótico del ser humano, es decir, el sujeto humano tiene apertura, temporalidad y continuidad gracias a que es un sujeto-signo.

Para Peirce el ser humano es poderoso en el sentido en que al poder desplegarse en el tiempo de manera continua y social no solo es capaz de descifrar signos, sino también de crearse a sí mismo de manera semiótica. El ser humano es semiosis personal, mediante la cual es «poder creativo de lo razonable» (CP, 5.520, c.1905). Es así como

El hombre, construyendo lo demás, creando algo diferente a él, se construye a sí mismo, porque él mismo no es más que poder de crear y posibilidad de crecimiento. No nacemos siendo un yo sino que llegamos a serlo a medida que crecemos. Para Peirce el yo implica desarrollo (Barrena 2003, p. 100).

2.2 El concepto de hábito en Peirce

Antes de definir el hábito, parece importante esclarecer la óptica peirceana bajo la cual surge la doctrina de la ley de la tendencia al hábito y su generalidad. Peirce explica que una de las causas de la tendencia es el azar, el azar es el hecho es Primeridad,

Ahora, el único modo posible de dar cuenta de las leyes de la naturaleza y de la uniformidad en general es pensarlas como resultados de la evolución. Esto supone que ellas no son absolutas, que no son obedecidas de forma precisa. Esto constituye un elemento de indeterminación, espontaneidad, o azar absoluto en la naturaleza (CP 6.13, 1891).

También siguiendo a Darwin Peirce afirma que la evolución se da entre otras cosas por la operación del azar, de manera que se hará una breve explicación sobre este concepto, a fin de que sea posible comprender con mayor claridad esta ley.

El azar¹ representa una apertura que hace posible la búsqueda de una generalidad o continuidad que sustenta los hábitos; de otra manera todo estaría determinado. La espontaneidad y la continuidad se presentan como condiciones necesarias para la evolución. Por una parte existe el azar, pero por otra parte existe el orden o la regularidad. «El azar despliega cualidades y reacciones, la continuidad despliega leyes de acción» (Marafioti 2004, p. 50). Peirce afirma que «la existencia del azar no solo no niega la regularidad» (CP 1.411 c. 1890) sino que además, «la tendencia del azar es la generalización o la tendencia a crear hábitos» (Castañares 2008, p. 2). Peirce aclara que la única ley primaria y fundamental de la acción mental

¹ El tema del azar y la continuidad lo trataré a fondo en el capítulo 3.

consiste en la tendencia a la generalización (CP 6.102-163, 1891). Para Peirce existe siempre una espontaneidad arbitraria que supone que no todo está asegurado, por tal razón es que en el pensamiento peirceano hay lugar para el desarrollo (CP 6.102-163, 1891).

Esta ley de acción¹ es para Peirce primordial, pues capacita a la mente para lograr su crecimiento. «La continuidad consiste en vincular conjuntamente las cosas que son diferentes y permanecen diferentes, son en una medida dependientes una de otra (CP 6.86, 1898)». La continuidad es, en efecto, el resultado de la evolución. No obstante, existe una ley que se encuentra por debajo de todas las leyes, la cual es la tendencia de todo lo que es a establecer hábitos (CP 6.101, 1902). Esta tendencia se desarrolla de lo que Peirce denomina *sinequismo*. Este se define como «la tendencia del pensamiento filosófico que insiste acerca de la idea de la continuidad como de primera importancia» (CP 6.169, 1902). Peirce formula este término del griego *synechismos* y *synechés*, y se refiere a la tendencia a considerar todo como continuo (EP 2:1, 1893). Es importante aclarar que los hábitos se distinguen de la continuidad, pero esta última permite que los hábitos emerjan.

La referencia a la continuidad en la explicación de la noción de hábito es importante, puesto que los hábitos son una disposición de las personas gracias a la continuidad en la mente orientada a la acción. El hábito es una disposición que surge de una experiencia anterior, y para que esta expectativa realmente funcione se requiere de la noción de continuidad. Más adelante se explicará la idea de la expectativa, por ahora basta mencionar que ésta surge o comienza en función de algo distante en el futuro (CP 2.146, 1902). Esto último implica que la mente

¹ La ley fundamental es la continuidad del pensamiento, y al continuar tiende a la generalización (CP 6.102-163, 1891).

requiere de una continuidad o línea conductora entre el pasado y lo futuro. De no ser así, la ley del hábito quedaría desacreditada. Esta expectativa genera un estado de disposición en el ser humano, así como una tendencia operativa y un autocontrol, conceptos en los que habrá que detenerse a continuación.

2.2.1 El hábito como disposición o actitud

Para Peirce el hábito es algo que supera el hecho de la conducta humana, se refiere a una conducta general del universo, una disposición en tanto aptitud de adecuación (hábito) para un fin. Peirce escribe en su artículo "*The Architecture of Theories*", publicado en *The Monist I* en enero de 1891, que:

el estado de cosas [...] presenta evidencia de una tendencia primordial a la adquisición de hábitos. Nos muestra cómo cosas que actúan, actuarán de modos parecidos [...] la ley envuelve un elemento de generalidad [...] está claro que nada sino un principio del hábito, él mismo debido al crecimiento por hábito [...] es el único puente que puede ligar el vacío entre la mezcla del caos y el cosmos del orden y de la ley (CP 6.262, 1891).

¹ Es el primer artículo de una serie en el que Peirce expresa su filosofía evolutiva.

La ley supone una regulación. Peirce escribe en 1887 un borrador para un libro a titularse "*A Guess at the Riddle*". En este texto, al explicar la tríada en la física menciona que

todas las cosas tienen una tendencia a formar hábitos [...] esta tendencia constituye una regularidad, y continuamente se está incrementando [...] su propia naturaleza esencial es crecer. Es una tendencia generalizante; causa acciones en el futuro para seguir alguna generalización de las acciones pasadas, y esta tendencia es ella misma algo capaz de generalizaciones semejantes, y así es autogenerativa» (CP 1.409, 1887).

La disposición general del universo en su sentido de continuidad es posible hacer referencia a la tendencia, es decir, a la aptitud y capacidad que puede tener éste en pro de un fin. Se desprende de este razonamiento que en el universo hay tres elementos de disposición activos: el azar, la ley y la formación de hábitos (CP 1.409, 1887). Estos elementos son parte de la evolución, y la vida del sujeto humano no está exenta de estos elementos. En él la ley de habituarse «es la única ley fundamental de la mente, se deriva de que la evolución trabaja hacia fines en el mismo sentido que la acción mental trabaja hacia el logro de fines» (Marafioti 2005, p. 52). Se puede afirmar que en el universo, a través de la tendencia a formar hábitos, se articula la inteligibilidad; esta tendencia tiene un carácter teleológico. Y de manera análoga sucede en la vida cotidiana humana.

Hay que decir que para Peirce es claro que el universo no está determinado, pues la idea de evolución implica que existe en el universo algo que le permite cambiar. Esta apertura es una indeterminación del cosmos por la cual el mundo entero puede explicarse en términos de principio evolutivo, y al parecer el principio que prima es el del crecimiento. «Las leyes del universo no son definitivas» (Barrena 2001a, p. 4), y lo que rompe con una necesidad cerrada es la tendencia de incorporar la novedad mediante el hábito. Aquí se anota esta característica del hábito en tanto ley de la novedad.

El hábito es una disposición para actuar, es «un principio general que actúa en la naturaleza del hombre para determinar cómo actuará» (CP 2.170, c. 1902). Sin embargo hay que aclarar que para Peirce hay dos modos de hábito: 1) los “hábitos”¹ naturales que son los instintos y son inconscientes y 2) los hábitos adquiridos que son conscientes y no son sino la reflexión sobre nuestros instintos (CP 2.170, c. 1902). Esta última manera de hablar del hábito «supone para Peirce razonar desde la naturaleza de las cosas, tomar en cuenta la experiencia y combinar el elemento instintivo con la reflexión» (Barrena 2001a, p. 3).

Peirce afirma que para que se logre un hábito es necesario que «la atención (produzca²) efectos sobre el sistema nervioso. Estos efectos son hábitos, o asociaciones nerviosas» (CP 5.297, 1868), es decir el hábito se inicia en tanto se tiene sensación (*feeling*) de realizar un acto. En otras palabras, la ley general de la tendencia actúa así por un estatuto filogenético del sujeto y del universo en general. Esta característica subraya la idea del orden. No hay que olvidar que los hábitos son la armonía entre el caos y

¹ He anotado la palabra hábito en su primera connotación entre comillas, puesto que el mismo Peirce apuntó que en sentido estricto este tipo de hábitos no son hábitos, sino más bien instintos.

² Lo que está entre paréntesis en mío. El texto original de Peirce dice: Produce.

el orden. Peirce escribe en *"The Architecture of Theories"* de 1891, que los hábitos, en sentido lato, se refieren a las sensaciones del instinto y en sentido riguroso a lo adquirido intelectualmente. Afirma que

Las concepciones generales son muy diferentes tanto de los sentimientos como de las sensaciones de reacción (*reaction-sensations*) o alteraciones de sentimiento. Cuando pensamos, somos conscientes de que una conexión entre sentimientos está determinada por una regla general, nos damos cuenta de que estamos gobernados por un hábito. El poder intelectual no es sino la facilidad para adquirir hábitos y seguirlos en casos esencialmente análogos, en lo no esencial ampliamente lejanos, a los casos normales de conexiones entre sentimientos bajo los cuales esos hábitos se formaron. [...] La única ley primaria y fundamental de la acción mental consiste en la tendencia a la generalización. Los sentimientos tienden a propagarse; las conexiones entre sentimientos despiertan sentimientos, los sentimientos cercanos se asimilan; las ideas son capaces de reproducirse por sí mismas. Hay muchas formulaciones así de la única ley del crecimiento de la mente (CP 6.20, 1891).

Ahora bien, el hábito en tanto disposición no es otra cosa sino una especialización de la naturaleza del ser humano para comportarse de una manera predecible (CP 5.538, c. 1902). Por su parte la psicología distingue la disposición en general del hábito en tanto principio, por su parte Peirce asume el hábito como la disposición o tendencia a comportarse de una determinada manera. Esto supone la ley de la tendencia como disposición particular a actuar de forma reiterada n veces, lo que produce la tendencia real a comportarse de forma similar bajo circunstancias semejantes en el futuro (Barrena 2001a, p. 3). En

todo hábito se configura la disposición general y la acción particular.

Todo lo anterior es posible porque la ley de la tendencia al hábito tiene inscrita en ella misma una función ontogenética. En este sentido hay que comprender al hábito desde su operatividad —como se denomina en las ciencias de la conducta en la actualidad—, en términos de Peirce desde su función. Lo anterior en relación a vincular el pensamiento peirceano con la psicología se ve la necesidad de introducir una nueva distinción muy sutil; la cual se interpreta de la siguiente manera: desde la ley de la tendencia se habla de disposición u operatividad, desde la ley general del hábito se habla de autocontrol. A continuación se explicará la operatividad y el autocontrol.

2.2.2 La operatividad y el autocontrol

Peirce define el hábito en “*Reason’s Rules*” de 1902 de la siguiente manera: «el hábito es entonces una especialización tal, original o adquirida, de la naturaleza de un hombre [...] por la que él o ello se comportará, o tenderá siempre a comportarse de una manera descriptible en términos generales en toda ocasión» (MS 596, 1902). El hábito hace posible que nuestra conducta sea deliberada (MS 596, 1902). El hecho de hablar de una conducta deliberada arroja un matiz de autocontrol¹: el ser humano puede controlar su comportamiento a través de la reflexión sobre los hábitos.

¹En términos de Bandura es la autorregulación que se da por las creencias.

Siguiendo este mismo discurso, Peirce afirma que «el autocontrol parece ser la capacidad para elevarse hasta una visión ampliada de un asunto práctico en lugar de ver solo la urgencia temporal. Ésta es la única libertad de la que el hombre tiene alguna razón para estar orgulloso» (CP 5.339 n., 1868). Esto se da gracias al carácter reflexivo que tiene el ser humano sobre sus actos: gracias a ello le es posible asentar hábitos de conducta. Cuando se añade el elemento de reflexión estamos hablando de hábitos deliberados que han dejado atrás los hábitos del instinto. Peirce afirma que en sentido estricto solo los hábitos fruto de la reflexión son verdaderos hábitos. Es mediante los hábitos que el hombre controla y modifica su conducta futura (Nubiola y Barrena 2007, p. 5).

La modificación de la conducta implica poner en acción; en términos modernos de las ciencias de la conducta se usaría el término operatividad, el cual se define como la capacidad de producir un efecto concebible, de manera que

decir que una conducta es deliberada implica que cada acción, o cada acción importante, es revisada por el actor y que su juicio es ejercido sobre ella, respecto a si desea que su conducta futura sea de esa forma o no. Su ideal es la clase de conducta que le atrae en la revisión. Su auto-criticismo, seguido de una resolución más o menos consciente que a su vez provoca una determinación de su hábito, modificará, con ayuda de las consecuencias, una acción futura (CP 1.574, 1906).

Por su parte, la operatividad (que no es un término peirceano pero sí aplicable ya que Peirce establece las bases germinales para este concepto), es decir, la ley de la acción, se refiere a la capacidad natural que se tiene para realizar una

función que provoque una consecuencia. Esto ya lo había advertido Peirce, como se verá en el siguiente capítulo, al tratar el tema del pragmatismo. Primeramente, la ley de la tendencia implica esta operatividad, lo mismo que el carácter evolutivo del universo que presenta Peirce. El ser humano ya tiene en sí tal capacidad de anticiparse al futuro que es posible afirmar que operativamente el hombre genera hábitos, es decir, la modificación de la conducta implica la operatividad. Los hábitos se generan a partir de la propia conducta; los sentimientos críticos respecto de los resultados de las acciones precedentes estimulan los esfuerzos para repetir o modificar esos efectos (EP 2.431-2, 1907).

El hábito se logra mediante la tendencia a autoordenarse¹ a través de estímulos externos; nótese que este es un lenguaje moderno que Peirce no utiliza de esta manera. Peirce escribió años antes que la formación de hábitos es deliberada, que existe la posibilidad de anticiparnos o imaginar el estímulo y dilucidar cuáles serán los resultados de diferentes acciones (CP 6.144, 1862). Años más tarde indicó que las reacciones del sujeto ante el ambiente afectan del mismo modo, estableciendo una configuración humana evolutiva. Escribe Peirce: «Así pues, se habría iniciado la tendencia al hábito, y a partir de esto, junto con los otros principios de la evolución, se habrían desarrollado todas las regularidades del universo» (CP 6.33, 1891).

¹ Aquí se ve una clara coincidencia con la postura de Albert Bandura expuesta en la primera parte; Bandura lo llama auto-eficacia.

En “*The Law of Mind*” de 1892, Peirce escribe que un hábito se establece mediante la inducción (CP 6.144, 1892), por tanto, la modificación de la conducta se da directamente en relación con el entorno, esto es, gracias a que la mente no está sujeta a la ley de manera rígida; de esta manera lo que existe es un margen de apertura donde los hábitos se generan o se erradican. No hay una necesidad cerrada, sino un grado de espontaneidad arbitraria en la acción de la mente (CP 6.148, 1892), que permite que se establezcan los hábitos y se generen reacciones. «El hábito es aquella especialización de la ley de la mente por la que una idea general obtiene el poder suscitar reacciones» (CP 6.145, 1892).

En efecto, «el hábito tiene la función de promover ciertas reacciones en ciertas ocasiones» (CP 6.146, 1892), y ahí reside la posibilidad de la modificación de la conducta y del crecimiento. Lo interesante es que para Peirce la modificación de la conducta tiene carácter de autointervención, en donde los hábitos son los elementos necesarios para que se den los repertorios de conducta (RC) deseados.

Ahora bien, para Peirce la conducta no solo está influida por el ambiente, sino que para él cabe la posibilidad de gestar hábitos a partir de la imaginación. Escribe en 1907 que:

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).

Esta anticipación se refiere a una conducta. Peirce define a la conducta como una acción bajo una intención autocontrolada (Carta a William James, CP 8.315, 1909). En *"The Architecture of Theories"*, Peirce afirma que un hábito es una regla general de conducta de la cual se es consciente; más adelante especifica que el poder intelectual facilita la adquisición de los hábitos (CP 6. 7-34, 1891).

Una creencia-hábito puede formarse en la imaginación, y determinará las acciones reales en cada caso particular (CP 2.148, 1902). En este sentido la imaginación de la que habla Peirce es un aspecto del mundo interno relevante para el autocontrol. Gracias al hábito somos conscientes de lo que puede suceder y de cómo podemos actuar. Actuamos deliberadamente en una ocasión adecuada, esta operatividad garantiza la paz que surge al fijar una creencia, pues la esencia de la creencia es la misma que la del hábito (CP 5.397-398, 1878).

2.2.3 La idea práctica como futuro posible

Aunque la noción de idea práctica no es un término peirceano, se piensa que es un concepto que ayuda a comprender el entendimiento que tenía Peirce acerca del hábito en tanto manera de influir en el futuro posible. Se intentará relacionar ambos conceptos, idea práctica y hábito peirceano, de manera

que se logre ampliar el entendimiento del futuro posible en orden a la explicación que se dará en el siguiente capítulo sobre la MP y la abducción.

La idea práctica es un concepto o idea que hace referencia a una acción. Carlos Llano explica que la praxis humana no es solo reproducción o copia sin más, sino que toda acción se inicia a partir de una idea que contiene una instrucción para la acción. Esto mismo ya se ha explicado en la noción de Peirce de hábito como regla general de actuación. La idea práctica es importante no en tanto su contenido formal, es decir, no interesa la indagación sobre el concepto en cuanto tal, sino que interesa la indagación sobre el cómo se efectúan tales ideas en la realidad (Llano 1998, p. 22).

Esta indagación es semejante al proceso de la fijación de la creencia, en el cual, en el momento de la duda, se busca una idea tal que anticipe las futuras consecuencias. La idea práctica tiene un *status* de ejemplaridad —afirma Carlos Llano—, no es una especie impresa inteligible como lo son las ideas por las que posee el conocimiento intelectual, sino que se trata de una idea que es el principio de la acción, por tanto

es necesario que la idea ejemplar sea una *species intelligibiles expresa*, que es aquello que se conoce, y que recibe también el nombre de *verbum interius*, palabra interior: de manera que aquello que se conoce se constituye en principio por el que opera (Llano 1998, p. 23).

El contenido de la idea ejemplar es objetivo en tanto la cosa conceptuada tiene un carácter particular, porque entre lo objetivo y el objeto media la intencionalidad cognoscitiva de una idea propositiva, es decir implica un proponer hacer. «Para que la idea sea [...] punto de partida concreto y verdadero de la

práctica, requerirá no solo el deseo de imitar algo, sino la concepción de cómo imitar aquello que desea imitarse» (Llano 1998, p. 25). Esta idea ejemplar —afirma Llano— tiene un estatuto noético. La idea no es la cosa pensada, sino el pensamiento mismo de lo que se piensa; lo que se tiene es el concepto de la cosa concebida, es decir, el concepto formal.

Llano explica que se trata de una elaboración mental mediante la que pensamos la cosa que pensamos y que queremos reproducir. Es más bien una idea que es signo formal del objeto, y tal signo pertenece al ámbito noético. Toda esta descripción de la idea práctica es muy semejante al entendimiento de Peirce de la creencia en tanto hábito mental.

La pregunta que surge es: ¿qué relación tiene el signo formal con el signo peirceano? Para poder formular una respuesta hay que ahondar en la noción de idea práctica. Héctor Zagal (2005) afirma que la idea práctica es aquello que se piensa con la intención de llevarlo a la práctica, es un *principium dirigens*, una causa rectora. «La idea práctica es práctica en la medida en que se intenta, o para decirlo tautológicamente, la idea práctica es la que efectivamente se pone en práctica, pero no por ello deja de ser una idea» (Zagal 2005, p. 234); lo mismo sucede con el hábito autorregulado que modifica la conducta. Pero, ¿qué relación tiene la idea práctica con la modificación de la conducta?

Al parecer la idea práctica es un fenómeno cognitivo que se da en torno a una conducta, y en este sentido puede relacionarse con la creencia-hábito.

La verdad práctica, por su parte, no hace referencia a un juicio en tanto verdadero, aun cuando ésta posee contenidos eidéticos, pues no tiene carácter proposicional. La idea práctica se refiere a las acciones futuras, aquellas acciones que se pueden concebir desde las construcciones eidéticas pero que no terminan en el concepto, sino en la anticipación a las posibles

consecuencias. La idea práctica se piensa con una intención de llevar a cabo una acción. Lo más importante de esta idea es llevar a cabo su ejecución, de otra manera esta idea no tendría razón de ser. Lo que interesa es indagar el cómo se llevará a cabo tal acción (Zagal 2001, p. 235). El hábito mental del que habla Peirce tampoco es una proposición en tanto una idea que se encuentra en la mente de manera espacial y con un contenido objetivo físico (si se me permite expresarlo así); en realidad se trata de las conexiones procesuales que surgen a manera de inferencia como vehículo del ejercicio de una acción posible. En este sentido la idea práctica y el hábito son análogos¹.

Ahora bien, esta palabra interior que modela una acción, ¿cómo se efectúa en la mente?

La idea ejemplar no representa [...] solo aquello que resultará de mi operación, sino también las operaciones mismas. Esto quiere decir que *no solo lo actuado sino las mismas acciones son susceptibles de su correspondiente idea ejemplar*, y se constituye así como parte integral de la idea del artífice (Llano 1998, p. 230).

Lo anterior supone que tal idea es referida a las acciones y lo que se busca es conseguir un fin; por tal razón «la idea ejemplar adapta la forma de plan de acción» (Llano 1998, p. 230) pues se trata de un proceso mental. En tal sentido existen en la mente representaciones respecto de las acciones que se desean; estas representan el proceso y en este sentido son función, al igual que lo son los hábitos para Peirce. En el texto “*Of Reasoning in General*” de 1895, escribe que: «una creencia es un estado mental de la naturaleza de un hábito que induce a actuar

¹ Ver el capítulo 2 acerca del tema de la estancia mental de los conceptos-

de un modo específico» (MS 595, 1895), en *“Logic of 1873”* dice: «una creencia es ella misma un hábito de la mente en virtud del cual una idea da lugar a otra» (CP 7.354, 1873), las cuales darán lugar a una acción.

En el texto *“Some Consequences of Four Incapacities”* de 1868, afirma que:

Un hábito surge cuando hemos tenido la sensación de realizar un cierto acto, en ocasiones diversas, a, b, c y lo realizamos siempre que tiene lugar l , del que a, b y c son casos especiales [...] Todo caso de a, b o c es un caso de m , todo caso de l es m [...] la formación de un hábito es así una inducción (CP 5.296, 1868)¹.

Esta sensación de la que habla Peirce implica la indagación sobre la acción de la idea ejemplar, lo cual es semejante a la inducción, dice Peirce: «es hábito aquello en virtud de lo cual una idea llega a la conciencia presente por medio de un vínculo que había sido establecido entre ella y otra idea, mientras estaba *in futuro*» (CP 6.141, 1892). La posibilidad de generar hábitos mediante la inducción es una función hipotética, que es posible por el carácter noético —como explica Llano (1998)— de los hábitos.

¹ Este es un texto muy temprano de Peirce; en un segundo momento la inducción será cambiada por la abducción; la cual tiene un papel fundamental respecto a los hábitos.

2.2.4 Hábito-acción

Se ha dicho que los hábitos se entienden como disposiciones a actuar de modo concreto bajo determinadas circunstancias. Estos hábitos son especializaciones de la naturaleza del ser humano (CP 5.538, c.1902). Lo anterior supone que la capacidad para actuar de una determinada manera bajo circunstancias dadas, bajo cierto motivo, es un hábito (CP 5.480, 1907). Esto reafirma que el hábito es un modo mental que contiene una acción a ejercer y del que se espera un resultado deseado (EP 2.312, 1904). Todas estas definiciones indican que, ante todo, el hábito es una disposición para la acción. En este sentido se debe hablar de hábito-acción, aunque el hábito en sí mismo no es la acción todavía, éste es por lo que se lleva a cabo dicho actuar o conducta. Esto es así porque su sentido de disposición; de ahí que la creencia y el hábito sean idénticos. Resultaría contradictorio definir una acción como algo que no actúa aun, pero por paradójico que parezca, el hábito-acción así sucede va de la mente a la ejecución, y por ello es posible la vinculación entre una ciencia y otra, es decir entre la teoría pragmática y la psicología conductual.

En relación a la idea práctica se puede decir que «una creencia es una conexión habitual de ideas [...] (que puede) producir un efecto [...] sobre la voluntad. [...], una creencia y una conexión habitual de ideas son uno y lo mismo» (CP 7.358, 1873) y, «la significación intelectual de las creencias reside enteramente en las conclusiones que se pueden sacar de ellas, y en última instancia en sus efectos sobre nuestra conducta (CP 7.360, 1873). Esto último es lo que define al hábito en tanto acción. Es una especie de conducta intelectual gracias a la cual es posible la contemplación de la conducta futura, pues el ser humano actuará en base a aquello que los hábitos disponen.

No obstante, el hábito es una ley general de acción (CP 2.148, c. 1902), es una expectación —como se mencionó— que a su vez es una idea general vinculada a una acción en la que están presentes las posibles consecuencias. En este sentido, la expectación es un hábito de imaginar e inclinarse a actuar de un cierto modo en general (CP 2.148, 1902). Se sabe que el contenido del hábito son las posibles consecuencias que surgen a través de los juicios naturales sobre los que el ser humano razona (Barrena 2001a, p. 2); éstos contienen lo que se espera que suceda como resultado, para lo cual se razona desde las cosas y la experiencia (CP 2.170, 1902) como se indicó anteriormente.

Para Peirce, esta posibilidad de formar hábitos a partir de la experiencia tiene toda una configuración fisiológica; es interesante cómo se aborda este tema en *Man's Glassy Essence* de 1892, donde describe la fisiología del hábito. Para él, la constitución del protoplasma y del limo nervioso hace posible la ley del hábito en los seres vivos. Peirce afirma, siguiendo a William James, que la fisiología del protoplasma permite la apertura (CP 6.261, 1892), de modo que identifica esta apertura como una característica de la plasticidad de los materiales. Esta plasticidad indica una indeterminación gracias a la cual no se sigue el mecanicismo ni el determinismo. En el protoplasma se da el *tychismo*, es decir, el azar, lo que permite la acción del hábito como. En *The Architecture of Theories* explica algo similar; escribe que «las concepciones generales surgen de la formación de hábitos en la materia nerviosa, que son cambios moleculares que se siguen de su actividad [...]». La ley del hábito presenta un contraste sorprendente con todas las leyes físicas» (CP 6.24, 1891).

Lo anterior interesa porque se puede ver con claridad que Peirce es un anticipador de las neurociencias actuales. La neurofisiología habla de la neuroplasticidad, esto es, la propiedad natural de las neuronas de establecer comunicación y

modular la percepción con el entorno (Morries et al. 2003, pp. 773-786). Ahora bien, la dinámica que sucede gracias a la neuroplasticidad deja una huella que modifica la conducta (Kandel 2001, pp. 290-300). Lo interesante es que en esta teoría afirma que las huellas son elementos clave para la construcción de la cosmovisión del sujeto humano (Magistretti & François 2006, p. 47), lo cual modifica la percepción y la conducta a su vez. La plasticidad neuronal en parte explica los procesos de condicionamiento y de aprendizaje e incluso en su nivel fisiológico está considerada como un tipo de crecimiento. Este crecimiento tiene una convergencia entre el entorno, las sensaciones y los sentimientos, y sus relaciones.

En comparación con esto, un hábito adquirido, dice James en 1890, es desde el punto de vista fisiológico un nuevo camino de descarga formado en el cerebro (James 1890, p. 14). Ahora bien, esta plasticidad está sujeta a la ley¹ del cambio. Esta plasticidad significa una disposición natural para adecuarse a las situaciones nuevas. Podemos decir que en la situación de la duda el cerebro inicia la tendencia a la fijación de la creencia. Peirce describe los procesos bioquímicos, histológicos y fisiológicos de esta capacidad principalmente en *"Man's Glassy Essence"*; en este texto explica que la elasticidad tiene límites, y por tanto cuando una estructura puede superar tales límites se dice que tiene plasticidad (CP.6 Nota 11, 1892).

Siguiendo con lo anterior cabe decir que para Peirce el hábito es plasticidad, y está caracterizado por la creatividad, de manera que se habla de una plasticidad creativa en el ser humano. Esto significa que la plasticidad habitual supera las condiciones fisiológicas, y en este sentido la plasticidad cobra un

¹ En palabras de Peirce la "ley del hábito".

carácter de racionalidad. Escribe: «la mente no está sujeta a 'ley'¹ en el mismo sentido rígido en que lo está la materia. [...]. Siempre permanece una cierta cantidad de espontaneidad arbitraria en su acción» (CP 6.148, 1891). En otras palabras, la constitución plástica del hábito va más allá de la conducta entendida como estímulo-respuesta (ER), pues si el ser humano tiene una capacidad creativa —la plasticidad del hábito— puede anticiparse a las consecuencias posibles e imaginar su futuro.

Peirce reflexiona acerca de la relación entre creatividad y modificación de la conducta, en el sentido de que la conducta genera crecimiento tanto en el sujeto como en el universo. Ser creativo está ligado a la agilidad con la que cambiamos de hábitos. Peirce no queda satisfecho con la definición de W. James acerca de la plasticidad; difiere de él en que no solo hay plasticidad de los materiales sino también de lo que no es material. Para Peirce los hábitos se conforman como conexiones puesto que son leyes generales que superan la materialidad. Escribe en *"The Architecture of Theories"* que los hábitos están formados vía los sentimientos (*feelings*), de los cuales somos conscientes por la conexión entre ellos, pues dicha conexión permite que se capten como una regla general, y a partir de ello entendemos que estamos "gobernados" por hábitos. (CP 6.20, 1891). La captación de las conexiones y de la ley general en tanto consciente supera la materialidad, aun cuando los hábitos inician a partir de la percepción, la capacidad de volverse sobre tales sensaciones indica que la ley de la mente se mueve en un proceso que excede las funciones bioquímicas y eléctricas.

En efecto, la acción humana depende de los hábitos que se formen en relación a la plasticidad física y a la plasticidad de las conexiones con las cuales formulamos la ley general, que se

¹ Peirce se refiere a las leyes del instinto, es decir, leyes sujetas a la materialidad.

adecúa a cada caso en particular. Gracias a que el ser humano siempre mantiene en él un grado de crítica y de error, la plasticidad se hace mucho más operativa, y esta operatividad implica el crecimiento racional: «nuestro intelecto se nutre y crece, mostrando que la formación de hábitos está estrictamente emparentada con [...] variaciones azarosas, y que el intelecto así enriquecido, consiste en una plasticidad del hábito» (CP 6.87, 1898). De ahí que «la capacidad intelectual no es nada más que facilidad en adquirir hábitos» (CP 6.20, 1891).

2.2.5 El hombre como conjunto de hábitos

Ahora bien, «la persona aparece como un sistema orgánico de hábitos que proporcionan unidad a sus distintas instancias» (Barrena & Nubiola 2006, p. 11). Para Peirce el hombre «tiene una identidad que excede con mucho lo meramente animal» (CP 7.591, 1866). «El yo [...] exhibe tres poderes distintos: el de sentir, es decir, el de llegar a tener conciencia de algo; el de acción, esto es, el de realmente modificar algo, y el de aprender o tomar hábitos» (Barrena 2001a, p. 6). De acuerdo con todo lo anterior, podemos afirmar que el hábito es un tipo de *hecho* mental que tiene una base fisiológica y que a la vez es posible porque excede esa base; esta excedencia se da gracias a la capacidad racional que tiene, y se muestra mediante la capacidad creativa y la plasticidad del hábito como un orientador hacia lo futuro. «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» (Barrena & Nubiola 2006, p. 7).

Gracias a los hábitos el ser humano tiene una biografía, es decir, los hábitos son un mapa existencial del pasado y del

futuro. El yo es un elemento necesario para la formación de los hábitos (MS 670, 1911). Pero el hábito se presenta coordinado con el resto del ser personal, a manera de una integración totalizante, ya que «el hábito tiende a coordinarse con los sentimientos, los cuales son traídos del orden del tiempo, al orden del espacio. Los sentimientos coordinados en cierta manera y en cierto grado, constituyen a la persona; si estos son disociados [...], la personalidad desaparece» (CP 6. 585, c. 1905).

El ser humano en sí mismo es un conjunto de hábitos. Sara Barrena y Jaime Nubiola (2006) escriben:

El hombre es 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 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, y ese autocontrol solo puede ejercerse para Peirce en referencia a una idea, comparando nuestras acciones con un ideal (Barrena & Nubiola 2006, p. 7).

Más adelante Peirce afirmará que el hombre además de ser un conjunto de hábitos es un signo, y a través de esta idea se podrá establecer una tesis del ser humano, ya que de forma directa Peirce no llegó a desarrollar una teoría antropológica como tal, es posible interpretar lo que él dijo en relación a construir una antropología semiótica. Este concepto antropológico que se intenta establecer no se puede comprender si no queda claro cómo es que el ser humano se constituye y se configura a sí mismo a través de sus hábitos y sus acciones. Esto es, en la medida en que la mente del ser humano no está cerrada en sí misma. Para Peirce aun cuando el fenómeno mental es algo

interno, la mente es algo que se manifiesta hacia afuera, esta manifestación no sería posible sin los hábitos, ya que el ser humano se integra mediante el desarrollo de los hábitos (Barrena & Nubiola 2006, p. 4). El ser humano sin sus hábitos carece de personalidad; se define por ellos, al grado de que su identidad descansa en la medida en que posee conciencia de las consecuencias posibles de sus actos, establecidas en una ley general.

De la misma manera el ser humano y su personalidad se sustentan en la continuidad, sin esta continuidad el hombre viviría una vida intermitente sin tener una relación temporal con él mismo, y esta continuidad es dada por los hábitos. Los hábitos son parte de la subjetividad humana; en este sentido es en el que se afirma que el yo y la personalidad son un conjunto de hábitos, y esa personalidad es a su vez temporalidad y apertura (Barrena 2001a, p. 6).

La capacidad que tiene el ser humano de formar hábitos lo hace más humano, no solo en cuanto sigue una especificación de su especie, sino que además, al intervenir la imaginación, el ser humano se inventa y reinventa a sí mismo, puede imponer en él la novedad, y de esta manera crecer. El poder creativo humano descansa en su capacidad de autocontrol; su ser racional y la capacidad de ver al futuro radican en su capacidad de formar hábitos (Barrena 2001a, p. 11). Los hábitos son la posibilidad del ser humano de tener una vida futura, una vida que esté completamente en armonía con la realidad.

Por lo anterior, el hombre para vivir una vida humana se ha de aferrar a sus hábitos. Por ello se afirma que el hombre es sus hábitos.

2.3 Signo

Cuando se analiza el pragmatismo peirceano parece importante enfatizar que su pensamiento está en la línea de las teorías cognitivas —en términos de la ciencia actual—, puesto que el pragmatismo se orienta hacia una epistemología¹ para la acción. Es importante afirmar que la epistemología peirceana no se define ni en un sentido general en tanto teoría del conocimiento ni como reducción del problema entre el objeto y el sujeto. Más bien se trata de una epistemología en la cual las creencias tienen lugar como patrones de conducta futura, las cuales llevan al ser humano inexorablemente a la acción. Por tanto, se trata de una epistemología del actuar que el mismo Peirce identifica como pragmatismo². Peirce aclara, que el desarrollo mental en cualquier forma de conocimiento parte de un conocimiento anterior, del cual, su significado en tanto proposición residirá en la acción futura. «El pragmatismo es el reconocimiento de la conexión inseparable entre la cognición racional y el propósito racional» (CP 5.412, 1905).

Posiblemente (y con riesgo de crítica) se puede establecer que parte de la epistemología peirceana está contenida en el texto “*The Fixation of a Belief*”³ de 1877, publicado originalmente en el *Popular Science Monthly*. En dicho texto Peirce indica que

¹ La dialéctica peirceana que se da entre el estado de duda y creencia muestra el ciclo natural del hombre en la búsqueda del conocimiento, el cual se presenta mediante «la irritación de la duda que provoca una contienda para alcanzar el estado de creencia» (CP 5.374, 1877). Esta contienda es la base para la estructuración de una epistemología en la cual se da el conocimiento así como la acción tal como lo entiende la ciencia cognitivo conductual.

² El tema del pragmatismo se abordará en el capítulo tercero del presente trabajo.

³ El texto se encuentra en CP 5.358-387 y en W3, pp. 242-57.

el conocimiento reposa en la *indagación*¹, la cual expresa la lucha que oscila entre la irritación de la duda y el estado de creencia. Peirce afirma:

Lo mejor ciertamente para nosotros es que nuestras creencias sean tales que verdaderamente puedan guiar nuestras acciones de modo que satisfagan nuestros deseos; y esta reflexión hará que rechacemos toda creencia que no parezca haber sido formada de manera tal que garantice este resultado (CP 5.376, 1877).

Lo anterior indica que el planteamiento epistemológico en Peirce implica un dinamismo entre los estados mentales de duda y creencia. Es precisamente esta nota la que vincula la epistemología peirceana con las teorías cognitivas actuales, puesto que el objeto material de las modernas teorías cognitivas es la relación existente entre las creencias (su génesis, mantenimiento y extinción) y las formas actuales de la acción.

Así mismo, dentro de este contexto epistémico, Peirce introduce una novedad (o mejor dicho una gran originalidad): la mediación del signo. Es así que la teoría cognitiva peirceana —entendida como se acaba de explicar— no es una teoría planteada unilateralmente, sino más bien, una teoría dinámica del pensamiento. Para Peirce, la cognición no se limita a señalar el quehacer subjetivo como algo desconectado del mundo. Tampoco se refiere a la cognición como la posesión de una verdad que solo puede estar contenida en las proposiciones lógicas ni reduce el conocer a la obtención de una serie de datos empíricos recabados por la facultad racional mediante la percepción de los objetos externos —a modo de pretensión— sin

¹ Palabra que él mismo no consideró una designación adecuada.

que la facultad y la realidad se relacionen. Más bien, la cognición peirceana significa lograr un estado de creencia-hábito, pues «la creencia es un modo momentáneo de la conciencia, es un hábito de la mente» (CP 5.417, 1905).

Ahora bien, si el pragmatismo es un método para averiguar el significado de las palabras brutas y de los conceptos abstractos, tal como afirma Peirce, además de referirse a conceptos intelectuales que contienen una implicación relativa al comportamiento (Barrena, 2008, p.19), ni su teoría cognitiva ni la comprensión del pragmatismo se pueden dar aislados del análisis del signo.

La mediación sígnica en la epistemología peirceana requiere la necesidad de entender la lógica como semiótica, tema que Peirce trata en su texto *Pragmatism* de 1907, en donde prueba su concepción pragmática a través de la teoría de los signos afirmando que cada concepto primeramente es un signo. Gracias a esta postura es posible para Peirce afirmar que el ser humano puede conocer el mundo, su subjetividad y su comunitariedad (Romé 2009, p. 37). La grandeza del planteamiento representativo *sui generis* que formula Peirce permite lo anterior, pues plantea la capacidad de relacionarse con la realidad a partir de un signo. Desde el pensamiento peirceano se puede afirmar que la razón conoce el mundo mediante un acto representacional y la capacidad de anticiparse a la realidad misma a través de la «ocurrencia de más eventos individuales de los que puedan ocurrir» (CP 1.615, 1903). De modo que, cuando el ser humano conoce la realidad, también interviene en ella.

Ahora bien, lo anterior no implica que el pensamiento peirceano deje a un lado la ontología, pues Peirce nunca quita la mirada de la realidad como aquello que existe en sí mismo independientemente de que se le conozca. Por su parte, Peirce está seguro de que la experiencia nos da los elementos para

poder construir un conocimiento efectivo de la realidad y de uno mismo. De ahí que insista en que la autoconciencia se da gracias a tal experiencia. Ésta para Peirce está ligada también al proceso inferencial mediante el cual conocemos la realidad. Si es así, la experiencia es el punto de partida y la inferencia es el proceso cognitivo mediante el cual se establecen las coordenadas del conocimiento; el signo por su parte es el vehículo mediante el cual se da esta interrelación. Sin embargo, cabe preguntar ¿de qué manera el ser humano adquiere un conocimiento de la realidad?, ¿cómo es que el signo configura su conocimiento?, ¿de qué elementos se vale para realizarlo?

Para este filósofo norteamericano, el proceso cognoscitivo se define por la capacidad semiótica. Por ende, la significación es constitutiva del acto cognoscitivo y la representación es el modo de conocer, lo que no implica que la teoría semiótica peirceana sea únicamente una teoría de la representación puesto que como se podrá ver ésta va más allá de la sola representación. Se trata más bien de «una capacidad de relación del significado y de la inferencia» (Barrena 2007, p. 55).

En este sentido se establece la posibilidad de rastrear una teoría cognitiva a la vez que conductual en el pensamiento peirceano. Además, gracias a los signos es posible esclarecer un moldeamiento de la conducta. Sin embargo, para poder establecer un constructo teórico robusto sobre este último aspecto, será necesario que se analice a profundidad la noción de signo en el pensamiento de Peirce, lo cual es el objetivo principal de este epígrafe. Por tanto, se presentará primeramente la teoría semiótica y su relación con la lógica en orden a establecer cómo se da el conocimiento de la realidad a través de la mediación del signo. En segundo lugar, se establecerá la condición triádica del signo determinando cómo la acción cognoscitiva cobra su estatuto de función y pone en marcha al pensar cómo dinamismo. En tercer lugar, se indicará el papel de

la mente, el pensamiento y el lenguaje en orden a establecer cómo los signos determinan a la mente caracterizándola por el hábito como regla de acción. Por último, se presentará la concepción peirceana acerca del hombre como signo en orden a determinar que sin una apropiación mental de la realidad a través del signo o conocimiento sígnico, el ser humano sería incapaz de tener subjetividad, crecimiento y creatividad.

2.3.1 *Semiótica peirceana*

Peirce parte de la noción de semiótica que ya había sido definida en el periodo antiguo, sin embargo piensa que la ciencia de los signos no estaba del todo desarrollada y por tanto se da a la tarea de sistematizar este conocimiento para elevarlo a estatus de ciencia tal como él la entendía. Peirce pretendía que esta nueva ciencia estuviera vinculada a la ciencia de la lógica y de esta manera tuviera su propia personalidad (Castañares 2000, p. 1). Peirce realiza un tránsito de la lógica a la semiótica definiendo la primera como «el estudio de las leyes formales de los signos, o semiótica formal» (L75.235-237).

Para continuar con la exposición sobre la semiótica peirceana es necesario hacer algunas afirmaciones que sirvan de postulados de partida y faciliten la comprensión sobre el tema; estos postulados han de tenerse en cuenta en todo momento del recorrido sobre el concepto de signo. Para Peirce: 1) «Todo razonamiento es interpretación de signos» (MS 404, 1894), 2) «un signo es cualquier cosa»¹ y, 3) la mente es un signo que se desarrolla de acuerdo con las leyes de la inteligencia (CP 5.313, 1868). De estas tres afirmaciones se han de subrayar tres coordenadas que son la base de la semiótica para el

¹ Tal como le escribe Peirce en 1909 a Willam James.

conocimiento inferencial¹: a) que la realidad es *sígnica*², b) que los signos y la mente están en relación intrínseca y, c) que todo lo que conoce el hombre lo conoce como signo.

Teniendo en mente lo anterior, se puede establecer que Peirce se refiere a la semiótica como una ciencia de la función del signo. El signo es ante todo acción. Para Peirce, esta es la manera correcta de abordar el tema de la semiótica, en tanto ciencia de la semiosis y no solo del signo como un elemento representado en una mente sin ningún tipo de funcionalidad. La identificación entre semiosis e inferencia otorga a la semiótica un estado de ciencia independiente (Castañares 2000, p. 4). El signo, comenta Castañares (1992) no puede concebirse fuera de la relación triádica que implican el representamen, el objeto y el interpretante. Estos tres elementos constituyen una cooperación triádica mediante la cual el signo se pone en marcha. Sin esta comprensión de la función *sígnica* no se pueden comprender ninguna de las definiciones que Peirce le concede al signo o a la semiótica. Cabe notar que en cada una de ellas se alude a una relación de movimiento o vitalidad del signo.

¹ No se debe olvidar que para Peirce la única forma de conocimiento se da mediante la inferencia a partir de la experiencia y nunca por intuición o introspección (Cfr. CP 5.213-63).

² Peirce retoma de Filodemo a la semiótica como un conocimiento específico inferencial que se da a partir de signos (CP 5.484, 1906). No se trata de un descubrimiento peirceano, sino que es un concepto existente desde la antigüedad que Peirce reconsidera y reconstruye de acuerdo a los avances y entendimientos que se dieron hasta su época.

El concepto de signo peirceano va más allá de un mero fantasma de la imaginación o RM estática en la mente¹. Anteriormente se estableció que el signo en Peirce no es mera representación o simple contenido mental. Sin embargo, este no se da aislado de la mente o de la representación. Esto implica una paradoja. Para Peirce la semiótica y la lógica tienen algo en común, y es que ambas se ocupan de la función primordial del pensamiento. Peirce afirma contundentemente que la lógica ha de ser una semiótica (CP 1.444, 1896). Los signos para Peirce tienen la capacidad de dar origen a nuevos pensamientos, tal como sucede en la lógica de silogismos; es decir, los signos expanden la capacidad cognoscitiva en la medida que estos emergen. No obstante, un signo tiene sus limitantes ya que representa a un objeto pero no en todos sus aspectos. En cierta manera, un signo es solo un aspecto de la realidad cognoscible, ayuda a conocer y pensar la realidad pero sin agotarla. La capacidad sígnica del ser humano es limitada porque la realidad excede a la mente. No obstante, la funcionalidad del signo nos pone en común acuerdo con ésta. El signo es así la adecuación funcional e intrínseca entre mente y realidad.

El signo nos muestra el objeto desde dos puntos de vista: El objeto real y el objeto dinámico. Este último es el objeto en cuanto representado en el signo, pero no puede darse sin el objeto real. Al objeto real accedemos a través de la experiencia mediante la percepción. Por su parte al objeto representado accedemos mediante procesos lógico-semióticos que configuran a la mente cognoscente. Se puede afirmar que para Peirce no hay

¹ Ya se ha explicado anteriormente cómo se da esta realidad mental. Este no es el momento preciso para abordar el problema de la realidad triádica del signo, lo cual se hará más adelante; por ahora solo conviene mantenerlo presente en esta discusión como fundamento necesario para el desempeño de la actividad sígnica.

manera de conocer el mundo extramental —como diría Leonardo Polo— más que a través del signo, y que de alguna manera el signo y la mente son uno, lo que se muestra en el interpretante del signo, es decir, en el signo que se crea en la mente del que conoce.

Una vez establecido lo anterior es posible definir el signo como función. Peirce escribe:

un Signo es cualquier cosa [...] que, siendo determinada (*bestmimmt*) por otra cosa diferente de sí misma, llamada su Objeto, determina (*bestmimmt*) a su vez la mente de un intérprete, produciendo [...] el Interpretante; y lo hace de tal manera que el Interpretante está, de ese modo y en ese sentido, determinado mediatamente por el Objeto (Carta a W. James, 14-03-1909).

Que un signo sea cualquier cosa implica que toda la realidad puede ser signo. Que una cosa esté determinada por otra cosa diferente de sí misma, significa que lo que determina al signo es la realidad como tal, que en tanto representada es a su vez un objeto que determina el pensamiento. Por ende, se trata de una representación que representa algo otro que no es la representación misma, que a la vez implica una nueva representación en el mundo subjetivo. En otras palabras, el signo determina el pensamiento en concordancia con lo cognoscible.

Este representar lo representado mediante una representación implica los tres elementos triádicos que configuran la semiosis. Todo es signo en cierto grado y en cierto respecto; asimismo, las cosas que se representan en un signo son más que ese ser signo, pues el signo remite a algo otro que no es él mismo, a saber: el objeto extramental o bien a otro signo que a su vez referirá a un objeto. Se afirma que las cosas y la realidad

no se agotan en su ser signo. En efecto, se entenderá que un signo es algo que está por otro para una mente de alguna manera (MS 798 c. 1897). Escribe Peirce, «un signo es aquello que está (*stands*) por algo otro» (CP 5.313, 1868).

Hay que dejar claro que la realidad de la mente es desarrollar signos. Ésta se constituye por signos al conocer el mundo. Peirce dice en un texto titulado “*On Signs (Ground, Object and Interpretant)*” de 1897 que:

un signo, o representamen, es algo que está para alguien en lugar de algo en algún aspecto o capacidad. Se dirige a alguien, es decir, crea en la mente de esa persona un signo equivalente, o tal vez un signo más desarrollado. Ese signo que crea lo llamo interpretante del primer signo. El signo está por algo, su objeto (CP 2.228, 1897).

Se asume que la mente en cierta forma siempre es signo. En relación al nuevo sistema de la lógica Peirce afirma que la lógica es semiótica formal (MS L75.363-364), y dice: «defino la lógica de forma muy amplia como el estudio de las leyes formales de los signos o semiótica formal» (L75. 235-237). Añade que

[...] la semiótica formal se divide en tres ramas, el estudio de las leyes a las que un signo debe conformarse para significar lo que tiene que significar, el estudio de esas leyes a las que un signo debe conformarse para corresponder realmente al objeto al que tiene la finalidad de conformarse, esto es para ser verdadero, y esas leyes a las que un signo debe conformarse para determinar el interpretante al que tiene la finalidad de apelar esto es para promover el contenido (L75 237.244).

Para Peirce la semiótica es el comportamiento del signo en tanto función; por tanto la semiótica es una «doctrina de la naturaleza esencial y las variedades fundamentales de la semiosis posible [...]» (CP 5.488, c. 1907). Ésta tiene por objeto la acción de significar gracias a la cooperación de los tres elementos que intervienen en todo acto significativo (CP 5.484, c. 1906). Para Peirce, el signo no es una reducción del significante al significado, sino que va mucho más allá de esto ya que determina lo pensable. Lo representado funge un papel muy importante ya que el objeto o la experiencia de la realidad — afirma Castañares— se da semiotizada, es decir, la semiótica comparte los límites de la cognición pero con todo y estos límites nos presenta un mapa del mundo que todos podemos compartir y pensar.

Estos límites surgen de las realidades dinámicas que en lenguaje moderno podemos llamar extramentales o realidades independientes de nosotros. Ahora bien, podemos entender esta realidad y entendernos entre sí —según Peirce— gracias a que los signos están conectados unos con otros y son comunicables. La comunicabilidad permite la representación (Castañares 2000, p. 14) dada la propiedad del signo que es pasar a ser objeto y luego interpretante.

A Peirce lo que le interesa de fondo es la indagación sobre la realidad y la ciencia. Para ello plantea la semiótica general. Da cuenta de que la semiótica es capaz de lograr un cuerpo de conocimientos suficientes para afirmar que la realidad es de un modo tal y no de otro, posibilitando así el quehacer científico y el conocimiento de la verdad. Como todas las teorías o indagaciones hechas por Peirce, la teoría semiótica fue evolucionando a través del tiempo. Se sabe que el mismo Peirce definió aproximadamente siete veces la acción de significar (Castañares 1992, p. 133).

Peirce da definiciones simples del signo, como la que se ha expresado en líneas arriba: «el signo es aquello que está en lugar de algo otro». Esta definición no es ninguna novedad, la novedad que introduce Peirce es que el signo es para alguien. Peirce lo sabe bien, pues reconoce la fórmula escolástica que recita: *aliquid stat pro aliquo*. Peirce reflexiona esta relación de lo uno con lo otro en tanto aquello que está en vez de algo otro, y se pregunta por la finalidad por la cual se da esta relación. Para Peirce tal finalidad es el conocimiento y su comunicación. Efectivamente, Peirce se interesa por una teoría de la interpretación, sin embargo, ésta no es el móvil principal por lo que realiza la teoría semiótica. Para él es más importante hacer una teoría de la significación en general y para dar cuenta de la significación es necesario definir la semiosis. Ahora bien, hay que aclarar que la semiosis es mucho más amplia que la representación. Las RM se utilizan únicamente para designar la inferencia que todo signo implica en tanto interpretante, se trata de una acción o influencia que supone la cooperación de los elementos constitutivos del proceso semiótico (CP 5.484, 196).

La semiosis siempre genera un efecto que es capaz de producir efectos emocionales, fisiológicos o lógicos. Esto implica que los signos no solo significan conceptos¹, sino que ejercen una acción que es que la semiótica apunta a la semiosis. Así queda asentado cómo el ser humano conoce y posee la realidad a través de la mediación del signo.

Esa acción del signo es función triádica, en la cual los tres elementos constitutivos son funciones y no realidades sustantivas (Castañares 1994, p. 8). Se trata de tres aspectos que mantienen una relación entre sí pendiendo del objeto extramental. Conviene ahora detenerse en la explicación del signo en tanto tríada.

¹ Por ejemplo, para el conductismo clásico la señal es un signo para una conducta esperada.

2.3.2 *La concepción triádica del signo*

«La manera correcta de proseguir la investigación se iniciará a partir de la definición dada de la relación triádica de objeto-signo-interpretante. Así aprendemos que el objeto determina [...] el signo de una manera particular» (CP 8.361, 1904). De acuerdo a lo anterior, para Peirce una relación triádica es capaz de dar razón de un fenómeno significativo, lo que implica que la semiosis en sí misma es una relación significativa. El signo de suyo es triádico, lo que se puede vislumbrar ya en la definición de signo que se ha establecido con anterioridad. Se subraya ahora el entendimiento de la relación triádica:

un signo o representamen es un primero que está en tal relación triádica con un segundo, llamado objeto, como para ser capaz de determinar a un tercero, llamado interpretante, a asumir la misma relación triádica en la que él está con el mismo objeto" (CP 2.274, c. 1902).

Que la semiosis sea necesariamente una relación triádica conduce a que no se puede entender el objeto sin el signo ni sin el interpretante, y a la vez el interpretante y el signo no se comprendan sin su mutua relación o sin el objeto. Por tanto, la relación triádica supone la imposibilidad de la semiosis en díada puesto que no basta el objeto y la representación, sino que es necesario el interpretante para que el signo se ponga en acción. Peirce afirma:

la otra premisa del argumento de que las auténticas relaciones triádicas no pueden ser construidas de las relaciones diádicas y de las cualidades se demuestra

fácilmente. En los gráficos existenciales un punto con una raya -- X representa una cualidad; un punto con dos rayas -- R--, una relación diádica. Uniendo los extremos de dos rayas se tiene también una relación diádica. Pero nunca se puede por tal unión hacer un gráfico con tres rayas. Usted puede pensar que un nodo que conecta tres líneas de identidad y la identidad no es una idea triádica pero el análisis mostrará que lo es [...] Podemos decir, con suficiente precisión, que he experimentado directamente la identidad. (CP 1.346, 1903).

Dice también:

Voy a esbozar una prueba de que de la idea de la significación es irreductible a la cualidad y reacción. Depende de dos premisas principales. La primera es que cada relación triádica genuina implica significado, como significado es, evidentemente, una relación triádica. La segunda es que una relación triádica es inexpresable por medio de relaciones diádicas únicamente. Considerables reflexiones pueden ser necesarias para convencerse de la primera de estas premisas, que toda relación triádica implica significado (CP 1.345, 1903)

En efecto, el interpretante es un resultado en la mente pero que a la vez no es estático ni es un producto final acabado. Su naturaleza en cuanto tal no solo es mental (CP 5.473, c. 1907). Las RM en sí son comunicables, por tanto falta un tercer elemento, aquél que logre producir otro signo. El interpretante es un signo que mantiene relación con el objeto del signo que lo ha producido, y que además es capaz de producir otro interpretante que a su vez se comporta o adquiere la categoría de signo, lo que se puede establecer como una espiral cognoscitiva. Esta relación

entre signo, objeto e interpretante constituye la relación triádica que define toda semiosis. La posibilidad del interpretante de dar lugar a otro interpretante-signo se convierte en una sucesión de posibilidades infinitas. La semiosis es un proceso que puede considerarse inacabado (*endless*) o *ad infinitum*. Esta propiedad del proceso de semiosis es muy importante, ya que si un interpretante no adquiere la condición de signo dando lugar a otro interpretante se detiene el proceso semiosico, en cuyo caso se está ante un signo imperfecto (Castañares 1994, p. 11).

Para Peirce, entonces, el interpretante es un signo más desarrollado, es decir, añade al signo en su significación elementos nuevos. Esto implica que un signo solo es tal cuando está conectado con todos los elementos de la función del signo. La relación triádica es necesaria para que se dé la cognición; o dicho de otra forma, toda cognición es semiosis. Cabe recordar que Peirce refuta la epistemología cartesiana, particularmente el concepto de intuición, asunto que desde sus escritos tempranos anotó y subrayó incansablemente. Esto lleva a Peirce a afirmar el signo como único acceso a la realidad. Para Peirce no es posible un conocer directo y puro de las cosas en cuanto tales, como ya se mencionó, pero sí es posible acceder a los objetos mediante el pensamiento sígnico. Este acceso a través de los signos implicará la necesidad del conocimiento inferencial para ser correcto. Para Peirce el conocimiento siempre se da en función de conocimientos anteriores (CP 5.265, 1868). Peirce en un texto tardío explica que

Los objetos pueden ser una sola cosa y se sabe que existe o una cosa que anteriormente se creía que había existido, o que se esperaba que existiera, o una colección de tales cosas, o una cualidad o relación o hecho conocidos, cuyo único objeto puede ser una colección, o el todo de unas partes; o puede tener otro modo de ser, como algún acto

permitido de cuyo ser no impide que su negación sea igualmente permitida; o algo de una naturaleza general deseada, requerida, o invariablemente encontrada bajo ciertas circunstancias generales (CP 2.232, 1910)

Para Peirce un objeto externo al signo que no queda afectado por la representación queda fuera de la posibilidad de ser conocido. Pero no por ello se puede negar su existencia dado que se reduciría toda la realidad al interpretante. Todo objeto externo es en sí mismo independiente de que lo conozcamos o no, como se ha dicho, pero para ser objeto de conocimiento, forzosamente ha de tomar la forma de signo, esto es para que se dé efectivamente el proceso de conocer para lo cual es necesaria la semiosis. La semiosis es el factor necesario para que surja la comunidad cognoscente y entonces poder plantear un conocimiento comunicable y colectivo.

Castañares afirma que:

La semiosis es desde el punto de vista social el flujo comunicativo que pasa de un individuo a otro, de una generación a otra. Es por tanto un fenómeno histórico y cultural. Pero desde el punto de vista del sujeto, es el modo en que se concretan y llevan a término los procesos de pensamiento a través de los cuales se adquiere información del medio y se responde a los retos que el medio plantea (Castañares s/f, p. 135).

Por otra parte, el signo en cuanto representación da lugar a «la división más fundamental de los signos en Iconos, Índices y Símbolos» (CP 275, 1903). Siguiendo la relación triádica Peirce define al icono como «un Representamen cuya Cualidad Representativa es un primero de él como un Primero» (CP 2.276, 1903). «Un Índice o Sema es un Representamen cuyo carácter

Representativo consiste en que es un segundo individual» (CP 2.283, c. 1895), «un Símbolo es un Representamen cuyo carácter Representativo consiste precisamente en que es una regla que determinará su Interpretante» (CP 2.292, c. 1893), es un tercero que demarca la relación. Estamos sumergidos ya en las leyes del conocimiento planteadas por Peirce.

Peirce explica de la siguiente manera esa clasificación de los signos en función de las conexiones dinámicas que establecen:

Hay tres clases de signos. En primer lugar, hay semejanzas o iconos; que sirven para transmitir ideas de las cosas que representan simplemente imitándolas. En segundo lugar, hay indicaciones o índices; que muestran algo sobre las cosas por estar físicamente conectados con ellas. Tal es un poste indicador, que indica la carretera a seguir, o un pronombre relativo, que está situado justo después del nombre de la cosa que pretende denotar, o una exclamación vocativa, como "¡Eh! ¡Oye!", que actúa sobre los nervios de la persona a la que se dirige y la obliga a prestar atención. En tercer lugar, hay símbolos, o signos generales, que han sido asociados con su significado por el uso. Tales son la mayor parte de las palabras, y las frases, y el discurso, y los libros y las bibliotecas (MS 404, 1884).

La realidad se conoce y experiencia a través de la mediación del signo, ya sea un icono, un índice o un símbolo.

2.3.3 Mente, pensamiento y signo

Cuando Peirce habla sobre la mente lo primero que cuestiona es si las leyes y los tipos generales son correctos o incorrectos. Para él existen tres modos que pueden ser indagados con cierta independencia al acto mental. Estos modos de ser son a) la cualidad positiva de la posibilidad, b) el hecho actual y c) el ser de la ley que gobierna los hechos del futuro en tanto relación (CP 1.23, 1903). Se explica esta vinculación entre categorías¹, acción y leyes generales ya que servirá para la interpretación que se pretende hacer acerca de la plausibilidad de establecer la teoría peirceana como fundamento de la psicología socio-conductual-cognitiva, en este epígrafe se quiere establecer la importancia de relacionar el signo como mediación entre la conducta y su observación, de lo cual hablaremos en el capítulo V del presente trabajo, por ahora bastará con plantear la importancia de dicha relación, puesto que hay que establecer que entre la mente, las leyes generales (entendidas como naturaleza) y la realidad se encuentra el punto de partida para el moldeamiento de la conducta.

Peirce dice:

La mente tiene su modo universal de acción, es decir, por la causalidad final. Lo que se puede ver microscópicamente es si los movimientos de una criatura pequeña tienen algún propósito. Si es así, ahí está la mente. Pasando de lo pequeño a lo grande, la selección natural es la teoría de cómo las formas se vuelven adaptativas, es decir, gobernadas por un *quasi* objetivo. Sugiere un mecanismo

¹ En el siguiente capítulo se explicarán a fondo las categorías peircenas por ahora parece que es posible comprender la dimensión triádica del signo.

de eficiencia para lograr la finalidad —una maquinaria inadecuada tal vez — la cual, sin embargo contribuye un poco ayudando hacia el resultado. Pero el ser gobernado por un propósito o causa final es la esencia misma del fenómeno psíquico, en general. Uno pensaría por tanto que debe haber bajo el un orden de la psychonomía o psicognosia nomológica, un suborden que buscará formular con la exactitud de una ley de causalidad final y mostrar cómo puede explicarse su funcionamiento (CP 1.269, 1902).

Por otra parte afirma que

Los psicólogos dicen que la conciencia es el atributo esencial de la mente, y que el propósito es solo una modificación especial. Yo sostengo que el propósito, o quizá la finalidad causal, de la que el propósito es la modificación consciente es el tema esencial de la psicología, y que la conciencia es algo especial y no universal que acompaña a la mente (CP 7.366, 1902).

Para Peirce, al menos así es como se interpreta en este trabajo, la mente, la conciencia y el signo están relacionados¹ en orden a la acción. La conciencia inmediata aparece en la mente como modificación de un objeto (CP 6.141, 1892) el cual se denomina signo. La mente se encuentra bajo el dominio de un hábito o asociación, en virtud de lo cual en cada caso es una idea general, lo que sugiere una correspondiente reacción; esto se puede asumir como una ley general, que es posible interpretar

¹ Por conciencia se puede entender la realidad aparecida en la mente como fenómeno mental, esta cuestión es fundamental para intentar construir una nueva teoría psicológica en la cual la mente esté presente pero no sólo en tanto aquello presente en la mente sino aquello que es un producto de los objetos reales mediante objetos dinámicos.

como respuesta condicionada según la psicología moderna. Si la mente estuviera cerrada en sí misma el conocimiento sería imposible, en ello radica la importancia y la necesidad de vincular la mente, el signo y la conducta no solo para el pragmatismo sino también para las ciencias de la conducta.

Ya Leibniz había pensado en una especie de pensamientos mediante signos sobre la conexión entre las cosas y las palabras, y afirmaba que sin caracteres no habría pensamiento ni razonamiento. Esto es muy similar al *dictum* peirceano acerca de la no existencia del pensamiento sin signos. Leibniz en las “*Meditaciones sobre el conocimiento*” de 1684, hace una distinción entre ideas y conocimiento. Para él, el pensamiento distinto es simbólico por ello es posible pensar cuando se reconoce lo representado. Sin embargo, Peirce no está del todo de acuerdo con Leibniz, pues piensa que este último autor no supera la lógica tradicional. Peirce afirma que el pensamiento signico que determina la mente se caracteriza por el hábito y es por tanto una regla de acción como se ha mencionado con anterioridad. El pensar o razonar es valioso solo si se da en virtud de las consecuencias. De manera que la mente y el pensar solo tienen validez bajo el entendimiento del hábito y de la acción, el cual acusa la estabilidad de la dependencia del signo con su objeto; esta última afirmación es el punto de partida para el moldeamiento conductual y para la psicología pragmatista como se verá más adelante.

El pensar es un pensar hacia hechos y éste tiene efectos a diferencia del pensar lógico leibiziano. La mente peirceana es función, flujo de pensamiento; por ello ni la mente ni el pensamiento están separados de la semiosis.

2.3.4 El hombre como signo

Peirce escribe en diferentes ocasiones y en diferentes textos la importancia del signo para la realización del ser humano en general. Comenta que sin un conocimiento de la realidad a través del signo, el ser humano sería incapaz de tener subjetividad, crecimiento y creatividad.

En su texto temprano, *"Some Consequences of Four Incapacities"* de 1868, Peirce dedica la última parte a explicar al hombre como signo. Para lograr explicar esta idea será necesario retomar el entendimiento que tiene Peirce en relación a la cosa y la mente. Ya se anotó que la cosa se ha de comprender como objeto que hace posible la cognición de lo real. Lo real es aquello que aboca la información al razonamiento. Existe una idea en Peirce que resulta novedosa: la noción de comunidad proviene por el carácter sígnico del ser humano.

Esa idea de comunidad proviene del carácter de signo del ser humano. El hombre utiliza la palabra, que es un signo, piensa en signos a la vez que su vida es flujo de pensamiento. La palabra o signo que piensa es el hombre mismo. Lo que se piensa se vuelve externo en tanto signo, de manera que el hombre que habla y piensa es un signo él mismo. Hombre y signo externo son lo mismo. Por su parte, el lenguaje es la suma total del sí mismo para Peirce y en este sentido el hombre es pensamiento.

Peirce concluye su texto *"Some Consequences of Four Incapacities"* de 1868, de la siguiente manera:

Respecto a lo que algo realmente es, lo que puede finalmente llegar a conocerse que está en el estado ideal de información completa, de modo que la realidad depende de la decisión última de la comunidad; así el pensamiento es lo que

es, solo en virtud de dirigirse a un pensamiento futuro que en su valor como pensamiento es idéntico a él, aunque más desarrollado. De esta manera, la existencia del pensamiento depende ahora de lo que va a ser después; de manera que solo tiene una existencia potencial, dependiente del pensamiento futuro de la comunidad. El hombre individual, dado que su existencia separada se manifiesta solo por la ignorancia y el error, en la medida en que es algo aparte de su prójimo, y de lo que van a ser él y ellos, es solo negación. Esto es el hombre (CP 5.316-317, 1868).

Walker Percy (1989) comentó que Peirce sentó las bases para una nueva ciencia del hombre que quede liberada de los dualismos. Esto se logra efectivamente mediante el carácter de signo que el ser humano posee, puesto que este carácter es irremediabilmente triádico. Ser signo implica la conexión entre el mundo externo y el mundo interno (CP 6.455,198), pues si el hombre como signo tiene la capacidad de manifestarse mediante la expresión de su interioridad en tanto signo (siendo el signo el elemento constitutivo de la relación entre un objeto y la mente), en efecto el dualismo queda superado, ya que el ser humano en tanto tríada establece la conexión. El sujeto es un conjunto de posibles relaciones que se van actualizando en el tiempo y que requieren para su expresión de un organismo que tiene una existencia temporal. El sujeto-signo es un ser histórico y encarnado, culturalmente determinado, embebido de su tiempo y lugar (Barrena & Nubiola 2006, p. 5).

El hombre-signo está dotado de personalidad, la cual adquiere en el tiempo (CP 6.155, 1892), además posee continuidad de sus actos, si no fuera así, no habría una base para el crecimiento. En este sentido el ser humano es un proceso de semiosis continuo. Por su parte la acción humana requiere autocontrol, la cual Peirce define como una capacidad de lograr una visión ampliada y para lo cual el ser humano es libre (CP

5.339, 1868). El hombre es capaz de controlar su conducta mediante su cognición, tal como lo postula en psicología contemporánea la teoría socio-cognitiva de Albert Bandura. En el pensamiento de Peirce, el ser humano es objeto de control para sí mismo, idea que Bandura explora mediante experimentación acuñando los constructos de auto-eficacia y autorregulación. El hombre puede controlar su conducta futura, afirman Barrena y Nubiola (2006): 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 (p. 11).

En este sentido, en tanto conjunto de hábitos, el ser humano crece como signo y como persona. Si el hombre no fuera un signo quedaría encerrado en sí mismo debatiéndose en la dualidad sin ninguna posibilidad de crecimiento. Dado que el ser humano es semiosis continua se comunica y es capaz de socialización así como de establecer una comunidad de conocimiento. En efecto, el carácter de signo implica la condición social o condición comunitaria del ser humano. La concepción triádica eleva a la epistemología a un plano distinto, pues conecta el objeto-sujeto a través del mismo ser humano en su proceder semiosico. Gracias al hombre-signo la verdad tiene un carácter público y en este sentido la verdad en la ciencia tiene un carácter regulativo. Susan Haack (1977) expresa que

de acuerdo con Peirce, la verdad es aquella opinión en la que coincidirán, o quizás, en la que coincidirían si se persistiera lo suficiente, mediante el método científico. En tanto que el método científico esté constreñido por las cosas reales, sus descubrimientos apuntarán a la verdad como correspondencia con la realidad. Y en tanto que el método científico lleva a la estabilidad de la creencia, la verdad es la satisfacción al creer, en el sentido de que una creencia

verdadera no será arrojada a la duda por la experiencia posterior. Aunque los científicos no pueden estar nunca seguros de que han alcanzado la verdad, ni de que, cuando reemplazan viejas hipótesis por otras nuevas se están aproximando a la verdad, sin embargo, la verdad es el objetivo de la ciencia (p. 14).

Además de la comunidad y la comunicabilidad, otra característica del ser signo del hombre es su intimidad compartida. Siguiendo ahora a Colapietro (1989), el sujeto en su mayor intimidad es en sí mismo semiosis (p. 39). Con esta identificación —subraya Colapietro—, Peirce abre todo un nuevo campo a la indagación de la subjetividad, que podría denominarse antropología semiótica. Del mismo modo Colapietro afirma que en sus últimos años el mismo Peirce pretendió hacer una teoría de la identidad, construir una teoría semiótica social del *Self*, tema que se analizará en el capítulo 4 de este trabajo.

El sujeto es una criatura que encarna tanto el cuerpo como el habla, es un sujeto signo. Peirce dice: «Cuando hablo de la verdadera subjetividad (*Self*) de un hombre, o su verdadera naturaleza, me refiero a los verdaderos resortes de la acción, en los cuales se ve cómo es que él actuará» (MS 649, p. 36). El ser humano en tanto signo no está solo puesto que actúa junto con otros sujetos signo. Para Peirce la persona es esencialmente miembro de una sociedad (CP 5.42, 1903). El ser humano es la forma actual de la comunidad (CP 5.421, 1905), aprende o se educa mutuamente¹.

¹ Esto es la base del modelamiento o aprendizaje vicario. En la interpretación que se hace a partir de la teoría peirceana el ser humano en tanto signo fundamenta el aprendizaje social y tiene un papel importante para el moldeamiento conductual.

De todo lo anterior puede concluirse que la semiótica peirceana y su noción de signo es un pilar necesario para tratar de explicar al ser humano. El proceso inferencial, la mediación del signo y la importancia de la semiosis estructuran la disciplina semiótica a través de la cual se logra explicar la realidad del conocimiento humano, su vivencia, su comunicabilidad y su comunitariedad, a tal grado que emerge una nueva esperanza al comprender que el ser humano no es un ente aislado del mundo y que, en efecto, está en posibilidades de interactuar con él y lograr su perfeccionamiento.

CAPÍTULO III. EL PRAGMATISMO EN PEIRCE

Al igual que muchas de las nociones o términos que se utilizan en la ciencia o en la filosofía, el vocablo “pragmatismo” es polisémico, lo que hace que el estudio de dicha doctrina sea complejo. Por tal motivo se ve conveniente esclarecer este concepto, implica aclarar la aplicación del método pragmático.

Comúnmente se entiende “pragmático” en un sentido de utilidad, habilidad o eficacia. De manera general se ha definido como la habilidad para solucionar problemas de forma rápida y práctica. En este sentido, el término pragmatismo o pragmático denota un espíritu meramente circunstancial. Acusa una gran carga semántica en función de la vida cotidiana, utilizándose para designar una actitud casi trivial. Se entiende así como «un modo de mirar, de estar con las cosas, en el que la utilidad y la inmediatez, el interés más crasamente vital y aun egoísta se hacen primar, como principios sobre la finalidad [...] en términos de cálculo primario» (Pérez de Tuleda 2007, p. 13). Desde esta perspectiva lo pragmático es lo provechoso. Ahora bien, algo de verdad tienen todos estos entendimientos del término en cuestión, pues en efecto, si nos remitimos al vocablo *prágma*, *pragmatós*, que significa “cosa” o “acción”, y en ellos se contiene la idea del hacer o el actuar.

Asimismo, no es extraño llegar a conclusiones ambiguas sobre el significado de este término como a las que se han llegado en el curso de la historia. Por ejemplo Paul Carus en su texto “*Pragmatism*” de 1908 publicado en *The Monist* vol. 18, n. 3, señala que el término pragmático tiene una existencia de dos mil años, pues afirma que en la antigua Grecia, este significaba “*businesslike*”, un estar listo para la acción. Se trataba de un

término utilizado por abogados, políticos y soldados. Añade que para los romanos fue un adjetivo el cual se transformó en un sustantivo que se utilizó para nombrar a los abogados o consejeros legales, y que años después Kant utilizó en un sentido de prudencia, que significaba un modo de acción por el cual un cierto propósito había de ser atendido (Carus 1908, p. 321).

En el presente capítulo interesa exponer el pragmatismo tal como lo concibió Charles S. Peirce, sin realizar comparaciones con otras maneras de comprender el término o los diferentes modos que cobró el pragmatismo en sí, lo que no implica que estos diferentes modos de pensar esta doctrina sean despreciables. Entender el pragmatismo tal como lo comprendió Peirce es necesario para efectos de este trabajo, pues de otro modo no sería viable comprender el resto de su pensamiento. Para él, el pragmatismo surge como respuesta a la filosofía cartesiana, como reacción ante la duda metódica y fingida (Barrena en Peirce 2007, p. 16) y no de otro modo, y solo así, bajo este entendimiento cobra sentido todo su sistema. Además el pragmatismo peirceano va de la mano con la comprensión de las creencias en tanto reglas de acción, pues de acuerdo a la afirmación de James respecto al pragmatismo, Peirce expresó que «para desarrollar el significado de un pensamiento necesitamos solo determinar qué conducta es la adecuada a producir: que la conducta es para nosotros su significado único» (James 1907, p. 46), pues el propósito de toda creencia es asegurar una línea de conducta (Carus 1908, p. 323).

El pragmatismo surgió en Norteamérica gracias al esfuerzo intelectual llevado a cabo por un grupo de jóvenes inquietos de diferentes disciplinas entre 1871 y 1872 en Cambridge, Massachusetts con el nacimiento del Club Metafísico (*Metaphysical Club*), según indica M.H Fisch en su texto “*Was There a Metaphysical Club in Cambridge?*” de 1964. Dicho Club Metafísico se considera la matriz del pragmatismo (Pérez de

Tuleda 2007, p. 36). Entre sus integrantes destacaron diversas personalidades que al pasar de los años se convirtieron en pensadores fecundos. Además de Charles S. Peirce y William James, quienes han sido reconocidos como los padres del pragmatismo¹, participaron personajes como Oliver Wendell Holmes, Nicholas St. John Green, Joseph Bangs Warner, John Fiske, Francis Ellingwood Abbot y Chancey Wright. Este club marca en definitiva la historia del pensamiento anglosajón, específicamente el pensamiento norteamericano, así como el mundo de la filosofía en general.

El Club Metafísico” —pues el agnosticismo andaba entonces muy arrogante, mirando por encima del hombro a toda la metafísica—, solíamos reunirnos unas veces en mi estudio, otras en el de William James. Es posible que a algunos de nuestros antiguos confederados no les agrade que se hagan públicas ahora semejantes calaveradas, aunque en rigor sólo se trataba de ingenuas bravatas (CP 5. 13 c. 1906).

El club era ocasión para llevar a cabo disertaciones sobre temas relacionados con la filosofía y la ciencia, en un ambiente de reuniones informales pero con gran contenido y profundidad. En estas tertulias se discutían los planteamientos de los grandes pensadores como Platón, Aristóteles, Kant, Hegel y Darwin. Los integrantes, en su mayoría jóvenes alumnos de Harvard, que estaban interesados en temas de derecho, teología, ciencia y filosofía; temas que ellos denominaban metafísicos. Estos se

¹ En la actualidad es mucho más reconocido William James como el padre del pragmatismo, en especial en los ambientes de la ciencia de la conducta moderna, sin embargo James siempre afirmó haber otorgado el crédito por la concepción del pragmatismo a Peirce, lo cual hizo público durante una conferencia en California en el año de 1898.

pensaban como temas urgentes dado el estado de la metafísica en ese momento. Peirce escribió al respecto que se denominaron club metafísico «[...] medio en broma, medio en reto [...] pues el agnosticismo andaba entonces muy arrogante, mirando por encima del hombro a toda la metafísica» (CP 5.12, 1906).

El pragmatismo americano, en su momento, no fue considerado como un planteamiento filosófico a la altura del pensamiento occidental entre los pensadores del viejo continente. Más bien, fue considerado como un “modo americano” de abordar los problemas del conocimiento y la verdad ajeno a la discusión filosófica (Nubiola 2001, p. 49). Hay que cuestionarse (dada la poca aceptación de esta nueva doctrina en su tiempo y en general a lo largo del final del siglo antepasado y la primera mitad del siglo XX) por qué a pesar de sus innumerables malentendidos y numerosos planteamientos discrepantes el pragmatismo es un tema tan recurrente en la actualidad. Para responder lo anterior es necesario analizar el pragmatismo original de Peirce, para hacer posible la comprensión de su evolución y su repercusión.

El objetivo de este capítulo es profundizar en lo que Peirce concibió como pragmatismo, en orden a comprender las posibilidades humanas en torno al pensamiento y a la acción, en específico, la posibilidad de asumir el pragmatismo como regla y principio para el moldeamiento de la conducta. Dicho de otra manera, se pretende demostrar que el pragmatismo se puede establecer como el ápice del que se desprende la posibilidad de establecer un paralelismo entre la antropología semiótica y las ciencias sociocognitivo-conductuales. Para ello el presente capítulo se ha dividido en cuatro partes. En la primera se tratará el tema del tránsito científico hacia el pragmatismo, explicando la noción de realismo en Peirce, así como la necesidad de la nueva lista de categorías, en orden a comprender el soporte ontológico del pensamiento de Peirce. En la segunda parte, se

estudiará el tema de la MP asumiendo a las creencias, al signo, la significación y la conducta como momentos básicos del pragmatismo, en orden a establecer la vinculación entre cognición y conducta. En la tercera parte se definirá el concepto de abducción relacionándolo con las nociones de MP y abducción proyectual (AP), con la finalidad de establecer una teoría de la acción que sirva de base para los fines de este trabajo. Por último, en la cuarta parte se intentará prefigurar una teoría de la acción tomando en cuenta el concepto de autocontrol desde la psicología interpretada por Peirce y razón pragmática, de tal forma que sea posible esclarecer un vínculo entre el mundo exterior y el mundo interior estableciendo una base para el posible cambio de paradigma en torno a las ciencias del comportamiento.

3.1. El pragmatismo como método para la ciencia

El objetivo de este epígrafe es presentar al pragmatismo peirceano como método para la ciencia y para la vida en general. Para Peirce la noción de ciencia supone su noción de realismo. El presente apartado tiene la finalidad de comprender el soporte ontológico del pensamiento de Charles S. Peirce.

Por su parte, Peirce desarrolla su pragmatismo principalmente en tres documentos: *"What Pragmatism is"*, *"Issues of Pragmaticism"* de 1905, ambos contenidos en *The Monist*, volumen 15, y también en el texto *"Prolegómena to an Apology for Pragmaticism"*¹ de 1906 contenido en *The Monist* volumen 16². Anteriores a estos tres textos Peirce gesta entre 1877 y 1878 su idea del pragmatismo en sus artículos *"How to*

¹ En CP 5.530-572.

² En CP 5.411-437. También se puede encontrar en la versión cronológica en EP 2.331-345 y EP 2.346-359

*Make Our Ideas Clear*¹ y *The Fixation of Belief*². Ambos trabajos forman parte de una serie llamada *Illustrations of the Logic of Science* en la revista *Popular Science Monthly* en 1878. Peirce quería construir un sistema de filosofía científica que reformara la manera de hacer filosofía y ciencia, en la cual estuvieran presentes la posibilidad e importancia de la experiencia, así como la idea de la acumulación del conocimiento a partir de conocimientos previos.

Para Peirce es claro que:

no podemos empezar con una duda completa. Tenemos que empezar con todos los prejuicios que de hecho tenemos cuando emprendemos el estudio de la filosofía. Estos prejuicios no pueden disiparse mediante una máxima (cartesiana), ya que son cosas que no se nos ocurre que puedan cuestionarse. De ahí que este escepticismo inicial sea un mero autoengaño, y no una duda real [...] Es verdad que una persona, a lo largo de sus estudios, puede encontrar razones para dudar de aquello que empezó por creer; pero, en tal caso, duda porque tiene una razón positiva para ello, y no en base a la máxima cartesiana. No pretendamos dudar en la filosofía de aquello de lo que no dudamos en nuestros corazones (CP 5.265, 1868).

No obstante, Peirce comprende la necesidad de retornar a los planteamientos de la metafísica, los cuales en su tiempo habían sido rechazados debido al surgimiento del positivismo. El positivismo entendía por realidad aquello fenoménico de carácter

¹ Contenidos en CP 5.388-410. Se encuentra publicado también en W 3.257-276, EP 1.124-141

² En CP 5.388-410. En otras publicaciones está en W 3. 242-257, EP 1.109-123

material cuantificable que se aparece ante el sujeto, que por tanto, se puede experimentar y verificar, dejando a un lado lo real entendido como lo esencial. Peirce está de acuerdo en que el conocimiento se logra a través del método científico. Para él, «el método de la ciencia es el único que conjuga el pensar por uno mismo con la búsqueda de la verdad en comunidad» (Barrena 2007, p. 156). Sin embargo, Peirce no está de acuerdo en que el método que propone el positivismo sea el adecuado. Para Peirce, la realidad ha de ser algo mucho más amplio que el entendimiento de las leyes de la naturaleza. Los avances metodológicos de la época no bastaban para resolver lo que le inquietaba, por ello se vio en la necesidad de dar respuesta a cómo es que procede la ciencia a partir de los postulados de observación y experiencia, sumando los postulados de una realidad objetiva. Por otra parte, se enfrenta con la necesidad de introducir nuevas formas de procedimientos lógicos y nuevos métodos que sirvan para el avance científico.

Tal es el método de la ciencia. Su hipótesis fundamental, expresada en un lenguaje más familiar, es ésta. Hay cosas reales cuyas características son enteramente independientes de nuestras opiniones sobre las mismas; estas realidades afectan a nuestros sentidos siguiendo unas leyes regulares, y aun cuando nuestras sensaciones son tan diferentes como lo son nuestras relaciones a los objetos, con todo, aprovechándonos de las leyes de la percepción, podemos averiguar mediante el razonar cómo son real y verdaderamente las cosas; y cualquiera, teniendo la suficiente experiencia y razonando lo bastante sobre ello, llegará a la única conclusión verdadera. La nueva concepción implicada aquí es la de realidad (CP 5.384, 1877)

Peirce estaba interesado en encontrar la verdad de lo que es independientemente de lo que uno u otro pueda decir. Para este autor, esta era la verdadera actitud científica, la cual se traduce en un deseo genuino de

utilizar los métodos más racionales que puedan concebirse para descubrir lo poco [o mucho] que falte aun por descubrir sobre el universo de la mente y la materia, a partir de las observaciones que toda persona puede hacer en cualquier momento de su vida en estado de vigilia (CP 1.126, 1887).

El pragmatismo aparece en el marco de la investigación sobre la lógica de la ciencia, gracias al interés por indagar sobre los métodos del pensamiento, los cuales, según Peirce, se asemejan a las formas de pensar del laboratorio (CP 5.412, 1905). Para Peirce todo experimento o forma de experimentación necesariamente tiene un efecto sobre la vida, y en específico sobre la conducta. En ello difiere del experimentalismo positivista. Peirce aclara que para indagar la definición o significado de un concepto científico, hace falta definir todos los fenómenos experimentables concebibles que la afirmación o negación del concepto pueda contener (CP 5.413, 1905). Esta postura es lo que Peirce afirmó como pragmatismo. Lo que supone que el punto central del pragmatismo es «el reconocimiento de la conexión inseparable entre la cognición racional y el propósito racional» (CP 5.412, 1905).

Lo anterior responde al interés que mantuvo Peirce por descubrir la forma en que avanza la ciencia, así como el proceder del razonamiento científico. Por un lado, se da cuenta de que el fenómeno analizado de manera aislada no implicaría un avance del conocimiento, pues no bastaba especular sobre el *per se* de un objeto sin que este se vincule de hecho con la

realidad reportando sus efectos. De ahí que piense que es necesario agregar las consecuencias prácticas que derivan de las concepciones o intenciones racionales que se establecen del mismo objeto.

El pragmatismo no es una filosofía al servicio de la ciencia (CP 5.449, 1887), sino más bien, es una filosofía científica que no abandona los referentes filosóficos de las ciencias naturales¹ (Haack 2001, p. 21) que se distingue del positivismo, el fisicismo y el matematismo de su época. Peirce deja claro que el método de la ciencia que corresponde a la verdadera filosofía es el de la experiencia, y el razonamiento debe estar «lejos de las manos de los teólogos y de los anárquicos tipos literarios, fuera de un auténtico libertinaje del pensamiento» (CP 5.396, 1878). Peirce reitera una y otra vez la búsqueda de la verdad a partir de la experiencia, basándose en aspectos que sean familiares y ubicuos. Reconoce que la dificultad de toda ciencia consiste en tomar clara conciencia de los fenómenos que trata (Haack 2001, p. 22). Por ello, se ve en la necesidad de encontrar un método de esclarecimiento de los conceptos, los objetos y el razonamiento en general. Peirce considera al pragmatismo como una máxima lógica expresión del método científico, y pone cuidado en afirmar que no es una filosofía. Asimismo, el pragmatismo puede proponerse o interpretarse como un método que intenta esclarecer aquello que compete a la vida cotidiana como se ha

¹ Es importante anotar que en el tiempo de las discusiones del Club metafísico, y por tanto de sus integrantes estaba en boga la cuestión darwiniana, en la cual se daba la oposición entre mecanicismo y finalidad, a partir de la publicación de 1859 del *Origen de las especies*. Cabe mencionar que los temas del verificacionismo, el método científico basado en la demostración por observación inductiva, la experiencia en sí misma, la neutralidad científica que afirma a la ciencia como independiente de la metafísica o de la teología, la aplicabilidad y la continuidad científica tienen una gran influencia en el planteamiento que hace Peirce de la lógica y de la ciencia en general. Peirce en ese sentido era un hijo de su tiempo.

realizado posteriormente a Peirce, de modo que se le ha considerado además como una doctrina para pensar la vida.

Peirce se vio en la necesidad de defender el realismo y explicar la vinculación entre realidad y pensamiento. Para él, la ciencia indica la posibilidad de llegar a la verdad a través del conocimiento acertado de lo real como camino explicativo, es decir, a través de la ciencia el pensamiento crece en orden a la verdad (Barrena 2007, 159). Si el pragmatismo implica la posibilidad de clarificar los conceptos a través de los efectos prácticos posibles, es obvio que este método abriría la posibilidad de vincular el pensamiento y las acciones dando origen a una nueva aproximación entre concepto y realidad. El pragmatismo conduce así al establecimiento de las consecuencias empíricas probables de cada hipótesis, y de este modo se convierte en la expresión del método científico genuino para Peirce, pues el conocimiento que parte de la experiencia tiene su confirmación en la práctica (Barrena 2007, p. 165). Por tanto, gracias al pragmatismo es posible unir pensamiento y acción. De ahí que se pueda afirmar que la vía de acceso a la realidad es a través del método pragmatista.

3.1.1 *El realismo peirceano*

En el texto titulado *"How to Make our Ideas Clear"* de 1878, Peirce considera el concepto de realidad como un concepto que le concierne a la Lógica de manera particular. Lo opone a la noción de ficción, afirmando que:

los objetos se dividen en ficciones, sueños, etc., por un lado, y en realidades, por otro. Los primeros son los que solo existen en la medida en que los imaginamos, ustedes, o yo, o cualquiera; los segundos son los que tienen una existencia independiente de la mente de ustedes, o de la mía, o de la de un número cualquiera de personas (W2 p. 470, 1871).

Por tanto la ficción es «un producto de la imaginación de alguien; tiene aquellas características que le imprime su pensamiento» (CP 5.405, 1878). Por su parte, define lo real como «aquello cuyas características son independientes de lo que cualquiera puede pensar que son» (CP 5.405, 1878). Afirma que «la realidad es independiente, no necesariamente del pensamiento en general, sino solo de lo que tú o yo, o cualquier número finito de hombres, pensamos de ella» (CP 5.408, 1878). Once años antes, en un texto titulado “*One, Two, Three*” de 1867, Peirce indaga sobre la cuestión del ser, a partir del análisis que hace en la Lógica, afirmando que «la palabra "es" es llamada por los lógicos la cópula porque une sujeto y predicado. Aquello que es, en el sentido de la copula, fue llamado *ens* (plural: *entia*) por los escolásticos, y el correspondiente nombre abstracto usado era *entitas*» (MS 721, 1867). En este texto Peirce propone devolver el concepto *ens* o entidad a su significado original. Para Peirce, el término entidad tiene un sentido demasiado general y ambiguo cuando se trata de un concepto conferido por nuestro pensamiento, de modo que Peirce subraya un tipo de ser de las cosas reales que no es precisamente la cópula, y que es en extremo independiente de lo que pensamos (MS 721, 1867). Es esta noción la que Peirce llama realidad.

Años después, bajo esta definición, Peirce distingue dos modos de ser y afirma que «ser representado y ser realmente son dos cosas muy diferentes» (CP 5.96, 1903). Se da a la tarea de definir el ser realmente (*ipso facto real*), como aquel que se refiere a los objetos físicos que se captan por experiencia, los

mismos que impresionan a los sentidos, y por otra parte define al ser representado (*not ipso facto real*) como un tipo de proposición que posee la naturaleza de una representación, al contrario del ser real que posee naturaleza física, puesto que las representaciones son objetos de reacción.

Y es igualmente innegable que aquello que tiene la naturaleza de una representación no es *ipso facto* real. A este respecto, hay un gran contraste entre un objeto de reacción y un objeto de representación. Todo lo que reacciona es *ipso facto* real. Pero un objeto de representación no es *ipso facto* real [...] Cuando afirmo que la proposición general acerca de lo que sucederá, siempre que se cumpla cierta condición, posee la naturaleza de una representación, quiero decir que se refiere a experiencias *in futuro*, las cuales no sé si han sido todas experimentadas y nunca puedo saber si han sido todas experimentadas. Pero cuando asevero que ser realmente es distinto de ser representado, quiero decir que lo que realmente es consiste en definitiva en aquello que se nos impondrá en la experiencia, o sea, que hay un elemento de compulsión bruta en el hecho y que el hecho no es una mera cuestión de razonabilidad. (CP 5.96-97, 1903).

Que la realidad se dé como representación, como objeto de reacción implica que entre una y otra ha de existir una relación. Si bien es cierto que Peirce afirma que lo real es aquello independiente de lo que tú o yo podamos pensar (CP 5.408, 1878), no se refiere a que lo real esté completamente desvinculado del pensamiento, ya que se puede pensar sobre la realidad en tanto que se hace una representación de lo que existe. En 1871 en un texto titulado "*Fraser's Edition of the Works of George Berkeley*" Peirce escribió:

Lo real no es lo que se nos pueda ocurrir pensar, sino aquello a lo que no le afecta lo que podamos pensar de ello. *Realidad*, tal como acaba de definirse, puede considerarse desde dos puntos de vista muy dispares. ¿Dónde se encuentra lo real, la cosa independiente de como la pensamos? Tiene que haber una cosa, ya que nuestras opiniones nos vienen dadas; hay algo, por tanto, que influye en nuestros pensamientos y que no ha sido creado por ellos. Es verdad que, salvo los pensamientos, no tenemos nada inmediatamente presente a nosotros. Estos pensamientos, sin embargo, han sido causados por sensaciones, y estas sensaciones están constreñidas por algo exterior a la mente. Esta cosa exterior a la mente, que influye directamente en la sensación, y, a través de la sensación, en el pensamiento, es independiente de cómo la pensamos porque *está* fuera de la mente, y es, en suma, lo real (EP 1 1871, p. 88).

Aun cuando a Peirce le queda muy clara la distinción entre ser real y ser representado, mantuvo un entendimiento peculiar sobre el ente logrando conciliar dos mundos aparentemente opuestos. Para él, la metafísica se sostenía como la base de las ciencias. Como cualquier otra ciencia ésta tiene como punto de partida la observación, por lo que pensó en la posibilidad de construir una metafísica científica. Al respecto afirma:

Debemos esperar encontrar que la metafísica, a juzgar por su posición en el esquema de las ciencias, sea algo más difícil que la lógica, pero aun así una de las ciencias más simples, ya que es una cuyos principios básicos deben ser establecidos antes de que se pueda obtener el vasto progreso en la psíquica o en la física » (CP 6.4, 1898).

Peirce parte para su disertación de la metafísica de Duns Escoto, donde se puede apreciar la relación entre lógica y metafísica¹, relación de la que Peirce era partidario pero en un sentido distinto al de la filosofía medieval, pues para él la lógica es «la ciencia de las leyes para establecer creencias estables» (CP 3.429, 1896).

Las obras de Duns Escoto han tenido en mí una gran influencia. Si su lógica y su metafísica no fueran ciegamente veneradas, sino separadas de su medievalismo y adaptadas a la cultura moderna, bajo las continuas y saludables advertencias de las críticas nominalistas, estoy convencido de que irían mucho más allá en la tarea de proporcionar a la filosofía aquello que armoniza mejor con la ciencia física (CP 1.6, 1898).

En sí, el planteamiento de Peirce es un enfrentamiento con el nominalismo heredado hasta su tiempo. Sara Barrena (2007) explica que el pensamiento peirceano es una trayectoria hacia el realismo, en él se fue dando una evolución del nominalismo hacia el realismo según lo plantea el mismo Fisch (1986). Peirce asegura que en la realidad hay cosas *Reales* cuyas características son independientes de lo que podamos decir de ellas, y que para ello es fundamental el método científico (CP 5.384, 1877). Por esta razón el mismo Peirce expresó:

¹ En relación a la lógica y la metafísica afirma que «la única manera racional sería establecer primero los principios del razonamiento, y una vez hecho, uno podrá basar su metafísica sobre esos principios» (CP 2.166, c.1902)

Me declaré realista. Desde entonces he revisado cuidadosa y completamente mis opiniones filosóficas en más de seis ocasiones y sobre la mayoría de temas las he modificado más o menos, pero nunca he podido pensar distinto respecto al nominalismo y el realismo (CP 1.20, 1869).

En su tiempo, el nominalismo ya había acabado con la realidad de los universales, los cuales al no tener en sí ningún tipo de realidad exterior a la mente ni al lenguaje ni fundamento en lo real (Beuchot 1996, p. 1159), hacían que el planteamiento científico de Peirce se derrumbara. Por tanto, surgió la necesidad de retornar a la cuestión del realismo que es la base del pragmatismo así como de las creencias y los hábitos.

Peirce estaba de acuerdo con Aristóteles en que la metafísica es la parte de la filosofía que trata del ser en cuanto ser (CP 6.214, 1898), esto es, estudia los objetos reales, los cuales son también objeto de la ciencia. Para Peirce, la metafísica es el fundamento de las demás ciencias (CP 6.6, 1903), la cual descansa sobre las observaciones cotidianas, lo que implica que su concepción ontológica sea peculiar para su época. Si bien, Peirce está de acuerdo en que la metafísica es la ciencia que trata del ser en cuanto ser (CP 6.214, 1898, 6.526, 1901), también expresa que ésta «trata de establecer los principios del razonamiento [lógico]» (CP 2.166, 1902). Por tanto, la tarea de la metafísica es conocer las características más generales de la realidad y de los objetos reales, con la ayuda de la lógica como ciencia del análisis del pensamiento. Para Peirce la realidad del ser se manifiesta mediante el concepto en la mente, el cual también es observable, lo que implica otorgar realidad no solo a los objetos individuales, sino también a los conceptos que están en la mente, al igual que Escoto. Es así que a partir del pensamiento de Duns Escoto, Peirce hace una reconstrucción de la relación entre la metafísica y la lógica, en orden a hacer del pensamiento filosófico algo científico, pues «la obra de Escoto es

la que Peirce considera que salvaguarda el realismo conveniente a la ciencia» (Beuchot 1996, p. 1162).

Para dejar claro que la realidad efectivamente está ahí y es posible tener noticia de ella, Peirce analiza el concepto de *haecceitas*¹ de Escoto. Mediante este concepto se afirma que todo ente es aquello que es y se distingue de todo lo demás. La realidad es *haec est*, es decir, es ésta y no otra. La *haecceitas* es un acto último que concreta en lo singular la forma de su especie. A través de ella se contrae la distancia entre los universales y los singulares en la ontología realista, y se asientan concretamente desde sí, los cotos para una relación interna de individuación entre los objetos (Forastieri-Brachi 1996, p. 1174). Así mismo, la naturaleza que se abstrae, es numéricamente una con la *haecceidad*, pero formalmente distinta de ella. En los aspectos de cada cosa individual está la forma universal (*quidditas*), que al estar en el objeto se hace individual (*haecceitas*). Estos aspectos presentes en las cosas son cualidades que distinguen un ente de otro. Aun cuando Peirce parte de este análisis, el realismo moderado de Escoto difiere del planteamiento de Peirce. Por su parte, Escoto otorga realidad a la naturaleza común en cuanto individuada, a la vez que a la naturaleza común en cuanto que está en la mente haciendo que lo propiamente universal sea el universal lógico. Por su parte, Peirce piensa que el universal además se da de manera separada de la cosa, pues para Peirce se trata de la categoría de la Terceridad (Beuchot 1996, p. 1164). En otras palabras, Peirce además de aceptar el universal físico, acepta el universal metafísico, concediendo realidad tanto al objeto como a las leyes de relación.

¹ Diferencia individual en la formalidad o perfección.

Peirce eleva los universales como entes metafísicos al modo de una idea prototípica para la acción, llega a hipostasiar a la naturaleza común fuera del individuo convirtiéndose su postura en un realismo exagerado. El universal metafísico es una idea ejemplar o prototípica (*type*). En ese sentido, Peirce es más realista que Escoto, y más inclinado al platonismo en tanto realismo exagerado y no idealismo (Beuchot 1996, p. 1160). Así mismo, el realismo exagerado de Peirce es debido a una concepción tridimensional de la realidad que postula una lógica relacional, en la que el universal separado (al que él concede realidad) supone la posibilidad de generar el conocimiento científico. Para Peirce, la ciencia tiene un fundamento tan real que incluso llega conceder existencia propia a las leyes (Beuchot 1996, p. 1173), pues estas leyes son para Peirce realidades metafísicas que mediante la experiencia son conocidas. Ahora, conviene hacer un estudio sobre las categorías que formula Peirce en orden a comprender mejor lo que anuncia su noción de realidad, y en este sentido comprender cómo es que el pragmatismo está sobre una base metafísica sólida.

3.1.2 La nueva lista de categorías

En un inicio Peirce hace una deducción lógica de las categorías. Lo que le interesa es reducir a unidad la multiplicidad de impresiones sensoriales. Dado que se trata de fenómenos de la conciencia, más adelante, alrededor de 1903, Peirce cae en cuenta de que las categorías se han de deducir a partir de la *faneroscopia* más que de la lógica. La faneroscopia es un método experimental no trascendental o metafísico. Siguiendo a Hegel plantea que son tres las categorías universales a las cuales se

reduce la multiplicidad, las cuales están invariablemente presentes en todo cuanto está en la mente¹ (CP 2. 274, 1903).

Peirce define tardíamente categoría como «un elemento de los fenómenos, del primer rango de generalidad» (CP 5.43, 1903). Estas categorías son: Primeridad, Segundidad y Terceridad. Peirce escribe en su artículo temprano *“On a New List of Categories”* de 1867 que las categorías se definen de la siguiente forma: a) la Primeridad es cualidad, b) la Segundidad es actualidad y, c) la Terceridad es finalmente relación.

Para esa búsqueda de las categorías se requiere según Peirce las siguientes facultades:

La primera y principal es esa rara facultad, la facultad de ver lo que salta a los ojos, tal como se presencia, sin reemplazarlo por ninguna interpretación, sin adulterarlo con ninguna concesión respecto a esta o aquella circunstancia supuestamente modificadora [...] La segunda facultad con la que hemos de procurar armarnos es una resuelta discriminación que se agarra como un perro de presa al rasgo particular que estamos estudiando, lo sigue a donde quiera que se esconda, y lo detecta debajo de todos sus disfraces. La tercera facultad que necesitamos es la capacidad generalizadora del matemático, el cual crea la fórmula abstracta que engloba la esencia misma del rasgo sometido a examen, purificada de toda mezcla de accesorios extraños e irrelevantes (CP 5.42, 1903).

¹ Es importante aclarar que aunque estas categorías son fenoménicas, es decir pertenecen al ámbito interior, Peirce siempre mantuvo que el conocimiento se da en la interacción de la realidad externa y el pensamiento interno, Peirce era un realista declarado.

Esta visión tridimensional de la realidad, la cual culmina en la propuesta categorial de Peirce, se inicia ya en 1857 (EP 1, 4) y continúa presente en su pensamiento el resto de sus días. Así pues, la visión de Peirce es clara, y afirma que el pensamiento filosófico es posible por la capacidad que se tiene de conocer la realidad a través de los universales en el entendimiento. Peirce se topa con la necesidad de replantear los principales modos de ser ontológicamente, los mismos que se predicarán lógicamente. Esta necesidad se ve concretada en las categorías, las cuales serán fundamentales para el desarrollo del pragmatismo, ya que este «ha de erigirse sobre la tabla de las categorías, sin ellas no puede entenderse [...]» (CP 8.256, 1902).

Peirce conocía las categorías que habían planteado anteriormente Aristóteles, los escolásticos, Leibniz, Kant y Hegel; sin embargo, le parece evidente la necesidad de contar con un sistema categórico de mayor simplicidad¹. Él mismo explica que para Aristóteles, Kant y Hegel una categoría es un elemento de los fenómenos del primer rango de generalidad, y que por tanto, las categorías han de ser pocas en número. «El objeto de la fenomenología consiste en confeccionar un catálogo de categorías y probar que es suficiente y está libre de redundancias, establecer las características de cada categoría, y mostrar las relaciones de cada una con las demás». (CP 5.43, 1903). Es así que divide las categorías en dos órdenes, pues piensa que hay categorías de lo universal y de lo particular aunque él mismo afirma no estar tan seguro de ello, las categorías generales son las que le interesan. Peirce coincide con Hegel en que las categorías universales presentan presencialidad como lo primero que capta la mente, es decir, que manifiestan inmediatez; sin embargo, difiere en que esta presencialidad sea abstracta, ya que lo presente es lo que es en sí antes de ser abstraído.

¹ En este aspecto Peirce es ockhamista al aplicar el principio de simplicidad, es decir la navaja de Ockham.

Peirce admite que se presentan a la conciencia para distinguir los contenidos, será necesario introducir tres categorías¹ correspondientes a cada modo de *aparecer-se* lo fenoménico. Estas categorías son así la Primeridad, Segundidad y Terceridad que se corresponden con las categorías kantianas de posibilidad, actualidad y necesidad, así como con las aristotélicas de cualidad, modalidad y relación. De algún modo, coinciden también con la tesis, antítesis y síntesis de Hegel (Beuchot 2001, p. 10). Cada uno de los fenómenos muestra en mayor o menor grado aspectos correspondientes a dichas categorías (CP 5.43, 1903).

En sí estas son:

Concepciones extraídas del análisis lógico del pensamiento y contempladas en cuanto aplicables al ser (CP 1. 300, 1887). Ideas tan amplias, que más que como nociones definidas deberían ser consideradas como “temples” o “modos” (*modes*), como “tonos” (*tones*) del pensamiento [...]. Otras veces, se trata de “clases” de fenómenos o de “modos” fundamentales del ser (CP 1.355, 1887).

¹ El procedimiento de Charles en la presentación de su análisis es el siguiente: primero se presenta la conclusión (la unidad), en este caso, la concepción de ser, y a continuación se pregunta, ¿qué es aquello que permitió su introducción? Con esto, lo que está haciendo nuestro autor es una ‘disección conceptual’ de un procedimiento explicativo (reductivo, aclaratorio), o en otras palabras, está intentando dar cuenta, “reconstruyendo hacia atrás” (Niño, 2004, pág. 11).

3.1.2.1 La categoría de la Primeridad:

En una carta a Lady Welby en 1904 Peirce escribe: «La Primeridad es el modo de ser de aquello que es como es, positivamente y sin referencia a ninguna otra cosa [...]» (L 463, 1904). La Primeridad es aplicable a lo relacionado con los sentimientos espontáneos, inmediatos y sin analizar (Castañares 1994, p. 6). Hace referencia a los sentimientos o emociones, las cualidades y las apariencias; pertenece al momento presente, al instante.

La idea de Primeridad es predominante en las ideas de frescura, vivacidad, libertad. Lo libre es aquello que no tiene algo detrás determinando sus acciones; pero en la medida en que la idea de negación de otro entra la idea, y tal idea negativa debe ser puesta en el trasfondo, o de otra manera no podemos decir que la Primeridad sea predominante. En la idea del ser, la Primeridad es predominante, no necesariamente a cuenta de la abstracción de la idea, sino por cuenta de su autocontenerse. No está en el estar separado de sus cualidades cuando la Primeridad es más predominante, sino en el ser algo peculiar e idiosincrático. Lo primero es predominante en la sensación, como distinto de la percepción objetiva, voluntad y pensamiento (CP 1.302, 1887).

La Primeridad se ha de entender como aquello que ostenta máximamente los caracteres de espontaneidad, presencia pura e irreductibilidad. La Primeridad es la sensación vista tal y como es, es la categoría aplicable a todo aquello que es sin

consideración a ninguna otra cosa (Pérez de Tuleda 2007, p. 55). «Lo primero es lo monádico y a la vez puramente cualitativo, lo presente en su presencia, es lo que es sin consideración a lo ausente, a lo pasado y lo futuro. Es tal como es, enteramente al margen de cualquier otra cosa» (Peirce, 1978, p. 92-93)¹.

3.1.2.2 La categoría de la Segundidad

«La Segundidad es el modo de ser de aquello que es como es con respecto a una segunda cosa, pero con independencia de toda tercera [...]» (L 463, 1904).

La Segundidad es la categoría de la ocurrencia, del hecho, de las cosas reales (Castañares 1994, P. 6), mientras que la Primeridad no es un hecho real sino mera posibilidad. Peirce ejemplifica la segundidad con el esfuerzo, es decir, fuerza y resistencia. La Segundidad hace referencia al *hic et nunc* en relación con lo pasado, por tanto, es la categoría propia de los hechos reales. La segundidad puede caracterizarse como lucha.

¹ Hasta este momento la Primeridad coincide con el planteamiento metafísico aristotélico del ser en cuanto ser, entendido como *lo ente*, pero con la diferencia de que esta entidad se aísla de los atributos que le corresponden. La Primeridad es la substancia¹ en cuanto tal, sin que en el entendimiento sean considerados los datos de los accidentes o cualidades, sino como «lo presente en general, del *Ello* en general» (CP 1.545, 1867). Lo ello es la sustancia que a su vez es inaplicable al predicado, y por tanto, es principio del concepto¹. “Substancia” es el nombre que da Peirce al contenido de la experiencia del fenómeno; en otras palabras, al fenómeno en cuanto que es experimentado antes de cualquier análisis, y en ese sentido, es aquello a lo que se le asignan predicados, pero que en sí mismo no es un predicado (Niño 2004, p. 5).

«He de explicar que como lucha se entiende la mutua acción entre dos cosas independientemente de cualquier tipo de tercero o medio, y en particular independientemente de cualquier ley de acción» (CP 1.322, 1867).

Peirce afirma que la Segundidad es «aquella categoría aplicable a lo que es tal como es en consideración a otra cosa, pero sin consideración a una tercera que medie entre ellas» (CP 8.328 1904). Se trata de una relación de oposición como el surgimiento de la otredad (Pérez de Tuleda 2007, p. 56). Son dos existencias en choque —al modo de la acción-reacción, esfuerzo-resistencia o causa-efecto—, que ocurren en par. Por ejemplo, en el ámbito de la voluntad el ego y el no ego, como lo otro distinto de lo creado por la conciencia. La Segundidad hace referencia directamente a la actualidad, al hecho bruto.

3.1.2.3 La categoría de la Terceridad

«La Terceridad es el modo de ser de aquello que es como es en la medida en que pone en mutua relación a una segunda cosa con una tercera [...]» (L 463, 1904). Esta categoría es considerada como el mayor descubrimiento que Peirce efectuó en el terreno de la fenomenología, puesto que es irreducible a las categorías de presencia y oposición (Pérez de Tuleda 2007, p. 56). Peirce afirma: «Por Terceridad entiendo el medio o la conexión entre lo primero absoluto y lo último. El comienzo es primero, el final segundo y el medio el tercero. El hilo de la vida es tercero, el destino que lo corta segundo [...]» (CP 1. 337, 1867). La Terceridad significa la presencia de la mediación, la cual no es reducible a una combinación de parejas, sino que es la matriz de todas las pluralidades pensables (Pérez de Tuleda 2007, p. 56). Esta categoría es la que está directamente

relacionada con la experiencia a modo de representación, y se presenta bajo la forma de ley, pensamiento y signo. Son ejemplos de Terceridad una carretera entre dos ciudades, un mensajero, el término medio de un silogismo (Castañares 1994, P. 7). La Terceridad es ley, mediación y hábito, es la categoría del futuro en tanto acción posible.

Para Peirce es imposible resolver los pensamientos en las dos primeras categorías, pues la Primeridad es la mera conciencia de una cualidad, la Segundidad es el carácter de lo que está dado, de tal forma que ninguna de estas categorías aparece como la mediación significativa entre lo que se piensa y lo que se actúa. Por ello, la Terceridad aparece como «el modo de ser de lo que es tal como es poniendo en relación recíproca un segundo y un tercero» (CP 8.328, 1904).

Peirce al restablecer el concepto de realidad, así como la posibilidad de conocerla a partir de los fenómenos mediante las categorías de Primeridad, Segundidad y Terceridad, hace posible el pragmatismo como una manera de pensar científicamente. El interés de Peirce consistía en hacer del pensamiento filosófico un sistema coherente al modo de la ciencia, y que por consiguiente fuera posible alcanzar la verdad. Para este autor, el pragmatismo se erige como la manera de pensar por la cual es posible recorrer el camino hacia el encuentro con la verdad.

3.2 La máxima pragmática (MP)

La MP tuvo su momento de gestación en el artículo *“How to Make Our Ideas Clear”* de 1878, artículo que puede considerarse como el acta notarial de la posición teórica de Peirce acerca del pragmatismo (Pérez de Tuleda, 2007, p. 39). El objetivo de este epígrafe es revisar con profundidad el principio de la MP en

relación con la creencia, el signo y la significación en orden a establecer la vinculación entre cognición y conducta.

La MP dicta lo siguiente: «Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tenga el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto» (CP 5.402, 1878). Peirce deja claro que hay una relación directa entre experiencia y concepto en función de la conducta: «Una concepción, es decir el significado de una palabra u otra expresión yace exclusivamente en su efecto concebible sobre la conducta de vida» (CP 5.411, 1905). Afirma que todo el resultado es precisamente el efecto de un experimento y puede tener un efecto directo sobre la acción.

Para comprender el significado de la MP, se señalarán cinco puntos fundamentales del pragmatismo:

1. El significado completo de una concepción redundante, contiene en sí mismo las consecuencias prácticas, ya sea como recomendación o como aquello que ya es esperado.
2. Si la concepción es verdadera tendrá ciertas consecuencias específicas, si ésta es falsa las consecuencias serán distintas a las esperadas.
3. Si se da una tercera concepción en la que aparecen las mismas consecuencias, se trata de la misma concepción pero con nombre distinto.
4. El método del pragmatismo se fundamenta en la doctrina de la realidad.
5. El pragmatismo sucede tiene que ver con la experiencia.

En consecuencia, la máxima brinda claridad al pensamiento, pues busca clarificar el significado de las concepciones a través de las repercusiones prácticas. Ahora bien, como el método pragmático tiene la función de guiar el pensamiento mediante la examinación de las consecuencias, la creencia funge un papel especial, puesto que «en orden a resolver, a actuar, el hombre tiene creencias (*beliefs*), proposiciones que adopta como una posesión para siempre» (Pérez de Tuleda 2007, p. 68).

La creencia está en relación con el pragmatismo. Como se afirmó en el segundo capítulo y recapitulando lo que se dijo sobre la creencia, conviene retomar el tema de la duda y la creencia. La creencia es algo que requiere frente a la duda ser sostenido por la mente, algo que ha de estar fijado, por lo que ahora se tratará el tema de la fijación de la creencia. Peirce escribe en 1877, un texto llamado “*The Fixation of Belief*”, en el que se refiere a las formas en que se establecen las ideas en la mente. Trata acerca de cómo es posible lograr un conocimiento verdadero, ya que la certeza absoluta (como la pretende el positivismo) Peirce no la concibe como posible.

Escribe al respecto:

El objeto de razonar es averiguar algo que no conocemos a partir de lo que ya conocemos. Consecuentemente, razonar es bueno si es tal que da lugar a una conclusión verdadera a partir de premisas verdaderas, y no a otra cosa. La cuestión de la validez es así algo puramente de hecho y no de pensamiento (CP 5.365, 1877).

Peirce dice: «Lo que nos determina a extraer, a partir de premisas dadas, una inferencia más bien que otra es un cierto

hábito de la mente» (CP 5.367, 1877), esto reclama la fijación de la creencia, para lo cual Peirce parte del principio de falibilidad, el cual expresa que todo razonamiento positivo hace un juicio. De modo que al no poder alcanzar la certeza absoluta, la creencia que es falible deberá llegar a un grado de fijación. ¿Por qué creencia y no opinión, si ambas son de lo contingente y falible? Peirce responde que la opinión no conduce a ningún acto. Las opiniones van y vienen sin derivar en una conducta. Por lo contrario, la creencia, por su naturaleza, tiende a la acción. Una creencia desde el punto de vista del comportamiento es una intención racional que descansa en la mente. La creencia es así una representación mental que aparece como signo y que repercute en una acción específica o en un comportamiento visible, la creencia desde esta perspectiva es un punto importante para la vinculación entre el método pragmático y el moldeamiento de la conducta, en este trabajo la creencia ha de ser interpretada como una disposición racional además de su concepción peirceana.

Para Peirce la duda supone el mecanismo de arranque de la indagación¹, la cual no cesa hasta alcanzar una nueva creencia o una creencia reforzada. «En general sabemos cuándo queremos

¹ «La duda y la creencia tienen así efectos positivos en nosotros, aunque de tipo muy diferente. La creencia no nos hace actuar automáticamente, sino que nos sitúa en condiciones de actuar de determinada manera, dada cierta ocasión. La duda no tiene en lo más mínimo un tal efecto activo, sino que nos estimula a indagar hasta destruirla. Esto nos recuerda la irritación de un nervio y la acción refleja producida por ello; mientras que como análogo de la creencia en el sistema nervioso tenemos que referirnos a las llamadas asociaciones nerviosas –por ejemplo, a aquel hábito de los nervios a consecuencia del cual el aroma de un melocotón hace agua la boca» (CP 5.373, 1887), «La irritación de la duda es el solo motivo inmediato de la lucha por alcanzar la creencia. Lo mejor ciertamente para nosotros es que nuestras creencias sean tales que verdaderamente puedan guiar nuestras acciones de modo que satisfagan nuestros deseos; y esta reflexión hará que rechacemos toda creencia que no parezca haber sido formada de manera tal que garantice este resultado» (CP 5.372, 1887).

plantear una cuestión y cuándo queremos realizar un juicio, ya que hay una desemejanza entre la sensación de dudar y la de creer» (CP 5.13, 1887). Además «[...] esto no es todo lo que distingue la duda de la creencia. Hay una diferencia práctica. Nuestras creencias guían nuestros deseos y conforman nuestras acciones» (CP 5.14, 1887). Y por otra parte, «la duda es un estado de inquietud e insatisfacción del que luchamos por liberarnos y pasar a un estado de creencia» (CP 5.370, 1887). En cuanto a cómo se fija una creencia, Peirce indica cuatro métodos: a) el método de la tenacidad, b) el método de la autoridad, c) el método apriorístico, y d) el método científico.

El primero (de la tenacidad) se refiere a una aferrarse a las creencias sin ningún tipo de sustento racional, sin que haya una sola evidencia. Peirce escribe:

el método de la tenacidad en la práctica resulta incapaz de mantener sus bases. El impulso social va contra él. Quien lo adopta se encuentra con que otros piensan de modo diferente a él, y en algún momento de mayor lucidez será proclive a pensar que las opiniones de éstos son tan buenas como las suyas propias, quebrantándose así su confianza en sus creencias (CP 5.378, 1887).

El segundo método (de la autoridad) es por el cual uno se somete a un grupo de creencias que se imponen, por tanto,

[...] el método de autoridad, tenemos que admitir en primer lugar su inconmensurable superioridad moral y mental respecto del método de la tenacidad. Su éxito es proporcionalmente mayor; y, de hecho, ha dado una y otra vez los más majestuosos resultados. [...]. Pero ninguna institución puede pretender regular las opiniones toda

cuestión y en las creencias, las mentes de los hombres deben dejarse de las causas naturales. Esta imperfección no constituye fuente de debilidad en tanto en cuanto los hombres se encuentren en un estado cultural en el que una opinión no influya en otra [...] (CP 5. 380-81, 1887).

Por su parte el tercero, el método apriorístico, busca fijar como creencia aquello que racionalmente es conveniente o agradable a la razón. Peirce afirma que:

[...] este método es mucho más intelectual y respetable que cualquiera de los otros dos a los que nos hemos referido. Ciertamente, en la medida en que no pueda aplicarse ningún método mejor debe seguirse este, pues es entonces la expresión del instinto la que tiene que ser en todos los casos la causa última de la creencia. Pero su fracaso ha sido de lo más patente. Hace de la indagación algo similar al desarrollo del gusto; pero el gusto, por desgracia, es siempre más o menos una cuestión de moda, por lo que los metafísicos no han llegado nunca a un acuerdo fijo, sino que desde los primeros tiempos hasta los últimos el péndulo ha estado oscilando hacia adelante y hacia atrás entre una filosofía más material y otra más espiritual (CP 5.383, 1887).

Por último, el cuarto, el método científico, es por el cual es posible obtener creencias estables:

Para satisfacer nuestras dudas es necesario, por tanto, encontrar un método mediante el cual nuestras creencias puedan determinarse, no por algo humano, sino por algo permanente externo, por algo en lo que nuestro pensamiento no tenga efecto alguno (CP 5.384, 1887).

Este es el único de los cuatro métodos para Peirce que es capaz de distinguir entre dos proposiciones de las cuales una es correcta y la otra no (CP 5. 384, 1887).

Ahora bien, gracias a este método de fijación de la creencia, se logra que nuestras opiniones coincidan con los hechos, y por ende, conseguir resultados (Pérez de Tuleda 2007, p. 72). En definitiva, Peirce a través de la fijación de la creencia logró hacer de la investigación un modo de pensar objetivo, lejos del simple gusto racional o de los indoctrinamientos. Al introducir el método de la ciencia para disipar la duda, cambia los fundamentos *a priori* o de fe por fundamentos que vienen de la experiencia. Los conceptos se erigen desde un nuevo orden — aun cuando estos radiquen en la mente—. La gran aportación de Peirce no ha sido el descubrimiento de la validez de la experiencia ni tampoco el de la realidad, sino que al reivindicar la posibilidad cognitiva de la realidad —y en específico de los objetos a partir de las relaciones de Primeridad, Segundidad y Terceridad—, logra la conquista de un tercer grado de claridad en la aprensión de los conceptos (Pérez de Tuleda 2007, p. 75).

La importancia de la fijación de la creencia radica en que para Peirce la finalidad del pensamiento es producir hábitos de acción (CP 5.400, 1887). La creencia es un estado de actividad mental que redundará en nuestras acciones futuras. La formulación del pragmatismo entonces se explica de la siguiente manera: «El verdadero significado de cualquier producto de la mente, descansa en cualquier determinación unitaria que imparta a la conducta práctica, bajo cualquier circunstancia concebible [...] tal conducta será guiada por una reflexión llevada al límite último» (CP 6.490, 1878).

Pensar es una actividad específica de deliberación en orden a la acción, un pensar para, consciente, encaminado a reforzar un hábito con una cognición real y un propósito racional en tanto eventos ocultos (como afirmaría Skinner). Esta intención

que se da en el intelecto es asimilada por nosotros a modo de concepción significativa. De aquí que lo propio del pragmatismo, sea la referencia o disposición que se da entre la cognición real y el propósito racional, que surge de la concepción de un objeto significativo en la mente.

Peirce realiza en 1907 otra versión de la MP en la que subraya la importancia de

averiguar el significado de una concepción intelectual en relación con la verdad. Hay que recordar que el pragmatismo es un método para determinar el significado de los conceptos intelectuales a partir de lo cual es posible concebir las consecuencias prácticas (CP 5.9, 1907).

Ahora, ya es posible comprender por qué el pragmatismo es un método para determinar el significado de los términos científicos y los conceptos abstractos, que a su vez es el método experimental mediante el cual las ciencias han alcanzado el grado de certeza (EP 2 p. 400-401, 1907). Es así que los conceptos intelectuales significativos conforman una conducta verbal como lo explica la psicología conductual, que hace referencia a los hechos objetivos, lo que en Peirce ya se encuentra esbozado pues para él, tales conceptos tienen implicaciones conductuales (MS.318, 1907).

El pragmatismo muestra por un lado la necesidad de mantener el marco de lo real, para alejarse del subjetivismo (lo cual es posible con el entendimiento de los universales heredados de la doctrina escotista), y por otro, la importancia de la experiencia como generadora de contenidos de la conciencia.

Peirce escribe:

En toda mente lógica debe haber, primero, ideas; segundo, reglas generales de acuerdo a las cuales una idea determina otra, o hábitos de la mente que conectan ideas; y, tercero, procesos por los cuales se establezcan estas conexiones habituales [...] El valor intelectual de las ideas se encuentra evidentemente en sus relaciones entre sí en juicios y no en sus cualidades en sí mismas [...] La significación intelectual de las creencias reside enteramente en las conclusiones que se pueden sacar de ellas, y en última instancia en sus efectos sobre nuestra conducta. [...] Parece entonces que la significación intelectual de todo pensamiento reside finalmente en su efecto sobre nuestras acciones. Pero ¿en qué consiste el carácter intelectual de la conducta? Claramente en su armonía para el ojo de la razón; esto es, en el hecho de que la mente, contemplándola, encuentre una armonía de propósitos en ella. En otras palabras, debe ser capaz de interpretación racional para un pensamiento futuro [...] la racionalidad del pensamiento reside en su referencia a un futuro posible. (CP 7. 358- 361, 1873).

Puede concluirse que el pensamiento se refiere desde el pragmatismo a una serie de problemas susceptibles de investigación y revisión, teniendo en cuenta las posibles consecuencias. Para ello es necesario considerar el efecto último de las acciones mediante su significado. El pragmatismo hace posible obtener hábitos, y por tanto se trata de una teoría cognitiva de la acción y para la acción, al modo de las ciencias cognitivas del comportamiento explicadas en el capítulo uno, aun cuando ésta se trata de una regla lógica. De manera general, la MP es un método para aclarar ideas y significados como cláusula restrictiva de las hipótesis que pueden postular como

explicativas de los fenómenos, es una actitud hacia la Terceridad (Berardino 2006, p. 1).

3.3 La abducción

El pragmatismo requiere de un proceso de pensamiento especial que sea al mismo tiempo lógico y a la vez que brinde novedades. Se requiere de una inferencia que posibilite las generalizaciones futuras. El pragmatismo lleva a Peirce a considerar un instrumento de la lógica de la invención, un razonamiento hacia lo novedoso que se da mediante conceptos ya dados anteriormente. Este proceso de razonamiento es la abducción, que se define como «un tipo de argumentación que consiste en examinar una masa de hechos y permitir que estos hechos sugieran una teoría una ley o una norma» (CP 8.209, 1905). El objetivo de este epígrafe es definir el concepto de abducción relacionándolo con las nociones de MP y abducción *proyectual* (AP), con la finalidad de establecer una teoría de la acción que sirva de base para los fines de este trabajo en relación al moldeamiento de la conducta y la subjetividad semiótica.

La abducción ha sido estudiada en diferentes campos, tanto en las ciencias exactas como las ciencias sociales y humanas. El pensamiento peirceano sobre la abducción está dividido en dos etapas: la etapa previa a la publicación del texto *"Deduction, Induction and Hypothesis"* de 1878, que resume lo publicado a partir de 1867¹, y la etapa que va de 1878 hasta 1913 fecha de

¹ Al parecer comenzó con la indagación del tema de la hipótesis desde 1963. Usualmente se utiliza la otra clasificación que es la de Fann *"Peirce's Theory of Abduction"*, él es el primero que hace esta división de 1900 y su obra posterior. En este caso se utiliza la división que se presenta de Arthur Burks

publicación de *"An Essay Toward Reasoning in Security and Uberty"*. Arthur Burks (1946), en su investigación sobre el proceder de la hipótesis en el pensamiento de Peirce, divide en dos periodos el desarrollo del concepto de abducción: el periodo anterior a 1900 y el posterior. Las aportaciones sobre el tema de la abducción de Peirce, que se prolongaron por cincuenta años, son consideradas como lo más relevante y novedoso de su obra además de la noción de Terceridad.

Peirce escribió en 1867 un artículo llamado *"On the Natural Classification of Arguments"*, publicado en los *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*¹. En dicho texto hace una aproximación al concepto de abducción, que hasta ese momento entendía como la *απαγωγή* aristotélica, es decir, «[...] un razonamiento a partir de la definición o como también podríamos llamarlo, una hipótesis formal» (CP 2.515, 1867). Tal hipótesis tiene la característica de reducir la multiplicidad a la unidad, es decir, contiene en su predicado lo que se contenía en las premisas anteriores. Él mismo expresa que:

[...] la hipótesis como un argumento que supone que un término que entraña necesariamente cierto número de caracteres, que han ido recogiendo a medida que se presentaban sin ninguna selección, se puede predicar de todo objeto que tenga todos esos caracteres (CP 2.516, 1867).

Hasta este momento, la lógica de Peirce mantiene el recorrido de la lógica clásica aristotélica. Se reduce a la investigación de los argumentos en el sujeto y en el predicado. Todas las explicaciones sobre la hipótesis —como llamó Peirce

¹ Corresponde a CP 2.461-517.

primeramente a la abducción—, están dadas a través de ejemplos de premisas y silogismos, pues a través de éstos, Peirce explica la inferencia y los modos de pensamiento para la obtención de un argumento válido que guíe hacia la verdad. Posteriormente, en 1868, en un texto llamado “*Some Consequences of Four Incapacities*”¹ escribe:

La ausencia de conocimiento, que es esencial a la validez de todo argumento probable, se refiere a alguna cuestión determinada por el argumento mismo. Esta cuestión, como cualquier otra, es la de si ciertos objetos tienen ciertas características. De donde la ausencia de conocimiento es si junto a los objetos que, según las premisas, poseen ciertas características hay otros objetos que las poseen; o, si junto a las características que, según las premisas, pertenecen a ciertos objetos hay otras características no implicadas necesariamente en estos que pertenecen a los mismos objetos. En el primer caso, el razonamiento procede como si se conociesen todos los objetos que tienen ciertas características, y esto es *inducción*; en el segundo, la inferencia procede como si se conociesen todas las características requeridas a la determinación de un cierto objeto, o clase, y esto es *hipótesis* (CP 5.272, 1868).

De lo que llega a concluir que la inferencia hipotética puede llamarse razonamiento del consecuente al antecedente:

La hipótesis puede definirse como un argumento que procede sobre el supuesto de que una característica, que se sabe que implica necesariamente un cierto número de otras, puede predicarse probablemente de cualquier objeto que

¹ Contenido en CP 5.264-317 y EP 1.28-55

tenga todas las características que se sabe que esta característica implica (CP 5.276, 1868).

En la década de los setenta, Peirce escribe varios artículos sobre lógica, pero es en 1878 cuando expresa que la hipótesis es una inferencia de un caso a partir de una regla y un resultado¹. A pesar de que entre el texto de 1867 y el de 1878 no hay modificaciones de fondo en el pensamiento de Peirce, en "*Deduction, Induction and Hypothesis*" (1878) Peirce tiene una postura de mayor claridad sobre la hipótesis; la expresa como una inferencia que se produce específicamente cuando se presenta una novedad; sobre la cual se lanzan conjeturas que nos orienten en el proceso de la búsqueda de la verdad. La hipótesis ha de presentarse expresamente como una cuestión a discutir, antes de hacer las observaciones que atestiguarán su verdad. Esto es antes de procurar discernir cuál será el resultado de las predicciones de la hipótesis (CP 2.430, 1878).

A partir de aquí, Peirce en su discurso sobre las formas de los silogismos y sus reglas plantea lo que más adelante será el entendimiento de la abducción como parte del método científico. De ahí que el proceso de maduración del concepto de abducción está dividido entre los textos previos a 1878 y los posteriores. En el texto de 1878, Peirce deja claro que la inducción se distingue de la hipótesis, ya que la primera es mucho más sólida y la segunda se trata de una conjetura provisional que será reemplazada por una inducción, en caso de que sea correcta la hipótesis.

En su artículo "*The Law of Mind*" de 1891², Peirce continúa firme con la idea de que la inferencia lógica se divide en tres

¹ La hipótesis a diferencia de la inducción es una inferencia de la premisa mayor a partir de la premisa menor y de la conclusión, donde la premisa mayor es la regla y la menor el caso y la conclusión el resultado

² Corresponde a CP 6.102-163, EP 1.312-333

clases: deducción, inducción e hipótesis, y en 1896 cambia el término hipótesis por retroducción. En su manuscrito "*Lessons from the History of Science*"¹ (1896), explica que: «En la ciencia, hay tres tipos fundamentalmente diferentes de razonamiento: deducción (llamada por Aristóteles συναγωγή o αναγωγή), inducción (para Platón y Aristóteles επαγωγή) y retroducción (la αναγωγή)» (CP 1.65, 1896).

Por retroducción se entiende la adopción provisional de una hipótesis, porque toda posible consecuencia de ella es capaz de verificación experimental. De tal manera que la perseverante aplicación del mismo método hace esperar que revele su desacuerdo con los hechos si se da tal discrepancia. Por ejemplo, todas las operaciones de la química fallan al tratar de descomponer hidrógeno, litio, glucinio, boro, carbono, nitrógeno, oxígeno, flúor, sodio [...] oro, mercurio, talio, plomo, bismuto, torio y uranio. Provisionalmente, suponemos que esos cuerpos son simples; en caso contrario, una experimentación semejante detectaría su naturaleza compuesta, si es que acaso se puede detectar. A eso le llamo retroducción (CP 1.68, 1896).

¹ Manuscrito de notas para una *Historia de la ciencia*, proyectada pero no llevada a cabo, de 1896. Cfr. "Lecciones de la historia de la ciencia", C. S. Peirce (c.1896). Traducción castellana y notas de Fernando C. Vevia. En: *Charles S. Peirce. Escritos filosóficos*, F. Vevia (tr., intr. y notas), El Colegio de Michoacán, México 1997, pp. 47-76. "Lessons from the History of Science" corresponde a CP 1. 43-125.

Más adelante dice:

La retroducción procede según la esperanza de que haya suficiente afinidad entre la mente del razonador y la naturaleza para hacer la conjetura no enteramente desesperanzada, con tal que cada conjetura sea revisada comparándola con la observación. Es verdad que la concordancia no demuestra que la conjetura sea correcta; pero si es falsa, equivocada, debe en último caso descubrirlo. El esfuerzo debería ser por tanto para hacer que cada hipótesis, que prácticamente no es más que una pregunta, esté tan cerca de una apuesta equilibrada como sea posible (CP 1.121, 1896).

Es a partir del cambio del término hipótesis por retroducción cuando inicia el entendimiento de este modo de inferencia, como un momento metodológico en el proceso científico. Es posible afirmar, que el proceso de maduración del concepto de abducción tiene dos momentos, 1) el correspondiente a los textos entre 1863 y 1896 en donde se trata de la hipótesis como un planteamiento de la lógica proposicional, en donde además de la cuestión lógica y silogística, hay un pre-entendimiento de la hipótesis como proceso de inferencia en la ciencias, y por último, 2) de 1896 en adelante, en donde se plantea el término retroducción y se da una ampliación del término de la lógica a la metodología científica.

En 1901 en un texto llamado *"On the Logic of Drawing History from Ancient Documents Especially from Testimonies"*¹, Peirce vuelve a explicar cómo ha reinterpretado la teoría

¹ En CP 7.164-255.

aristotélica de la ἀναγωγή del capítulo veinticinco del libro II de los *Primeros Analíticos*, y cómo traduce ἀναγωγή por abducción:

Aceptando la conclusión de que se necesita una explicación cuando surgen hechos contrarios a lo que esperaríamos, se sigue que la explicación debe ser una proposición tal que llevaría a la predicción de los hechos observados, como consecuencias necesarias o al menos muy probables bajo las circunstancias. Una hipótesis, entonces, que en sí misma sea probable y que haga probables a los hechos, ha de ser adoptada. Este paso de adoptar una hipótesis como siendo sugerida por los hechos, es lo que llamo abducción. La considero como una forma de inferencia [...] (CP 7.202, 1901).

Por otra parte, en este mismo texto Peirce afirma la abducción como meramente preparatoria, es decir, como el primer paso del razonamiento científico afirmando que: «La abducción arranca de los hechos, sin tener, en principio, ninguna teoría particular a la vista, aunque está motivada por la sensación de que se necesita una teoría para explicar los hechos sorprendentes» (CP 7.218, 1901). Peirce deja clara la distinción entre abducción, inducción y deducción, pues le parece que no hay nada más erróneo que reducir una clase a otra, pues piensa como necesario el momento de la concepción de la hipótesis para que se hagan posibles tanto la inducción como la deducción. Así mismo, explica que la abducción busca una teoría a diferencia de la inducción que busca hechos. Mediante la deducción se sugieren las consecuencias, en la abducción, los hechos sugieren la hipótesis, en cambio, en la inducción se buscan realizar los experimentos que sacarán a la luz los hechos para sostener la teoría (CP 7.218, 1901), es decir, la inducción lo comprueba en la práctica.

A partir de la hipótesis será posible una racionalización de los hechos, esto es la abducción lo que permitirá obtener una nueva verdad. La abducción, es un tipo de adivinación que se formula a modo de hipótesis, y que se sostiene con grandes esperanzas de comprobación. Esta esperanza se fundamenta para Peirce en que en el ser humano existe un instinto natural para la verdad. El instinto natural y de la adivinación esperanzada, a una hipótesis objetivamente probable (CP 7.220, 1901), y a su comprobación experimental, y en ese proceso hace posible la ciencia.

Más adelante, Peirce define la abducción como la aceptación o creación de una premisa menor, como solución hipotética para un silogismo, cuya premisa mayor es conocida y cuya conclusión descubriremos que es un hecho (CP 7.249, c. 1901). La abducción «trata de examinar una masa de hechos y permitir que estos hechos sugieran una teoría, de manera que ganamos una nueva idea» (CP 8.209, 1905). Por consiguiente, la abducción es una respuesta a una anomalía percibida sobre un objeto, es decir, sucede cuando una representación mental fijada como creencia entra en conflicto con una representación emergente novedosa, de manera que será necesaria una operación que modifique la anomalía en un nuevo hábito o norma. Si bien, la abducción surge cuando se rompe la regla establecida mediante la sorpresa, también da por resultado una nueva posibilidad de estructurar una distinta. Se trata de un mecanismo de la mente mediante el cual se hace posible el entendimiento de los fenómenos, para Peirce el conocimiento siempre surge de la experiencia. Las hipótesis son una posibilidad de ser, y a través de ellas acontece la posibilidad de la ciencia (Santaella 1998, p. 20).

3.3.1 Máxima pragmática y método científico

Para Peirce la ciencia es un camino que siempre debe recorrerse con sincera pasión por la verdad, es un camino que no debe cerrarse nunca a la investigación (CP 1.135, 1899). Por otra parte, Peirce afirmó que la cuestión del pragmatismo es la cuestión de la abducción (Peirce 1978, p. 231), esto significa que la MP como método para aclarar las ideas y fijar las creencias es útil también para restringir el surgimiento de las hipótesis dentro del ámbito del método científico. La MP ayuda a discriminar las hipótesis que serán conceptuadas como tales, es decir, aborda qué sugerencias esperanzadas tienen que ver con los efectos prácticos concebibles que se siguen de la concepción¹. Es así como, la MP pasa a ser una lógica de la abducción (Bernardino 2006, p. 2).

Si se admite, por el contrario, que la acción necesita un fin, y que ese fin debe ser algo así como una descripción general, entonces el espíritu de la propia máxima, según el cual hemos de atender al desenlace definitivo de nuestros conceptos para aprehenderlos correctamente, nos encaminaría hacia algo diferente de los hechos prácticos, a saber, hacia ideas generales, como los verdaderos intérpretes de nuestro pensamiento. No obstante, después de muchos años de prueba, la máxima ha demostrado serle de gran utilidad al autor para llegar a un grado relativamente elevado de claridad de pensamiento (CP 5.4, 1903).

¹ Cfr. MS 318 y EP 2.398-433, *The Harvard Lectures* (1907). *Pragmatism*.

Como ya se sabe, la MP tiene como finalidad aclarar el significado de los conceptos dando lugar a hábitos, la abducción por su parte supone la adquisición de ciertas hipótesis que harán posible fijar y modificar la creencia, y por lo tanto establecer (o reforzar) tales hábitos. Al ser la abducción una inferencia que genera novedades y que presenta las posibles explicaciones de un fenómeno o acontecimiento, ayuda a la MP a llegar a conjeturas razonables las cuales dota de significación, adoptándose así una actitud favorable hacia la nueva experiencia, sin olvidar que el nuevo conocimiento está apoyado en conocimientos y experiencias previas. Es así que el método científico es expresión de la MP, éste realiza un papel de autocritica frente a las posibles explicaciones, la abducción solo proporciona las posibles explicaciones sin que a ella le competa la crítica o la prueba.

Por otra parte, en una primera etapa Peirce admite que la MP supone también la inducción y la deducción, es decir, lo sintético y lo analítico. Peirce clasificó el razonamiento deductivo como lo analítico y lo explicativo, puesto que no agrega nada nuevo a la conclusión, es decir, a lo que ya está presente en las premisas antecedentes. Por su parte, explica que el razonamiento inductivo es sintético o ampliativo, ya que agrega novedades que no estaban presentes en las premisas mayor y menor (CP 2, 415-432, 1867). Posteriormente Peirce menciona que más bien la inducción no añade nada nuevo, sino que este es útil en el momento de la comprobación experimental del método científico. De cualquier forma para Peirce, la MP es una síntesis encaminada a la verdad, es una explicación del sentido, en ella está contenida una *condición abstracta mínima*, pues en la hipótesis se conjetura como novedad cómo es un fenómeno. La MP, por esta razón se debe asumir que la abducción y el método científico están relacionados en la búsqueda de la verdad.

La MP de Peirce sirve precisamente como un sofisticado haz de filtros para decantar la realidad y extraer de ella ciertos “pozos” de verdad [...] mediante correlaciones diversas de sus efectos concebibles en contextos de interpretación (Zalamea 2008, p. 24).

Ahora bien, la MP como lógica de la abducción guía a la mente al encuentro con la realidad, desde esta perspectiva es cuando MP e inducción se relacionan, ya que mediante la hipótesis se realizan una serie de *test* sobre la realidad y sus generalizaciones. Por tanto, se conjetura de qué manera es aquello una realidad que se presenta como un hecho, y a través de la síntesis que logra se eleva una posibilidad de apropiación de la realidad por medio de un concepto general. Esta posibilidad, que se logra por el pragmatismo, se erige como razón inventiva. Para Peirce, en la abducción se encuentra contenida toda la fuerza del descubrimiento de la realidad, pues la conjetura creativa que surge del proceso es la condición de posibilidad para el conocer científico (CP 8.209,1905). La abducción es el único proceso lógico que genera novedades (CP 5.171,1903).

3.3.2 Abducción proyectual (AP)

La AP ¹, en efecto, no es una noción peirceana, sin embargo, recoge el concepto de abducción formulado por Peirce, en orden a construir lo que se denomina el conocimiento semiótico. Esta

¹ El término *proyectual* se toma de la noción de *proyectual abduction* de Giovanni Tuzet y Lorenzo Magnani publicado en *Logic Journal of the IGPL* (2006) Volume 14, Number 2, March. Oxford Press.

última noción para resultados del presente trabajo es fundamental, ya que mediante ésta se logrará establecer el moldeamiento cognitivo que se requiere para una acción significativa, en la cual se presenta la interacción entre lo externo e interno, se ha de observar que a partir de la interpretación que se mantiene en esta investigación la AP supone una conducta deliberada y por ende implica las condiciones de la ética, esto es porque en relación a la noción de fin se asume la condición de deliberación además de la inferencia. Desde esta perspectiva es como se pretende hacer la aproximación al moldeamiento de la conducta, en tanto moldeamiento de la conducta humana.

Magnani (2007) comenta al respecto:

El concepto filosófico de abducción puede ser candidato para resolver este problema, y ofrece un punto de acceso para modelar los procesos creativos de la generación de significado de una manera totalmente explícita y formal, que pueda integrar provechosamente la estrechez de un enfoque meramente psicológico, también experimental orientado al ser humano (Magnani 2007, p.107).

Para efectos de este trabajo, parece conveniente analizar este modo de abducción que ha sido concebido por filósofos cognitivos como Magnani y Tuzet. A través de la noción de AP parece ser posible hacer la conexión entre el pragmatismo peirceano y la teoría del moldeamiento de la conducta de las ciencias sociocognitivas conductuales. Magnani (2007) siguiendo a Peirce, comprende la abducción como un proceso inferencial creativo de generar nuevas hipótesis. De la misma manera expresa que la abducción tiene forma lógica y se trata de un modo de pensar que comienza por las consecuencias. Por otra parte, Magnani piensa que a través del razonamiento abductivo, se puede actuar a través de un enfoque basado en modelos, esto

es mediante mediadores internos y externos, los cuales logran razonamientos en orden a la conducta moral. Se considera que este es el punto de encuentro entre una teoría y otra.

La AP se define como el proceso inferencial mediante el cual se dibujan los medios en torno a la consecución de un fin (Tuzet 2006, p. 151). Es una inferencia en la que se planea una acción en tanto objetivo, una meta intencionada. Esta inferencia tiene un momento en el que presenta significación *de*, ya sea de una acción posible o un nuevo hábito o una nueva conducta. Esta abducción funciona como el primer momento en el que se infiere una tarea a realizar, la cual es posible, no únicamente en el plano intelectual, sino también en el plano práctico. Es un proceso abductivo que infiere cómo será una determinada acción en relación al objeto y al contexto en el cual será realizada. Esta forma de AP infiere las consecuencias posibles de una hipótesis *proyectual* verificando las consecuencias actuales. Es un método que sirve para evitar errores (Tuzet 2006, p. 153).

La AP no es una abducción teórica construida que da lugar a proposiciones que solo se dan en la mente, sino que son proposiciones que están estrechamente vinculadas con el medio social y con la realidad objetiva. No se trata únicamente de construir hipótesis que cumplan las reglas de la lógica formal, sino que son argumentos lógicos que dictan una acción determinada, de ahí el adverbio "*proyectual*".

Por su parte, Lorenzo Magnani (2001) distingue entre abducción teórica y abducción manipulativa. La abducción teórica se define como aquella que comprende los procesos internos relacionados al lenguaje o a operaciones mentales formales. (Magnani 2007, p. 108). Este modo de abducción no es suficiente cuando se trata de procesos en donde interviene el hacer; por tanto, se hace necesario un modo de abducción que haga referencia a la razón práctica, tal como lo expresa la abducción peirceana. La abducción manipulativa implica modelos cognitivos que subrayan el pensar a través del hacer a

partir de los objetos externos los cuales se denominan mediadores epistémicos (ME).

La abducción teórica ciertamente ilustra mucho de lo que es importante en el razonamiento abductivo creativo en los seres humanos y en los programas de cómputo, pero no tiene en cuenta muchas las explicaciones que ocurre en la ciencia cuando la explotación del medio ambiente es crucial. Falla porque no tiene en cuenta los casos en los que hay una especie de "descubrir a través del hacer", casos en los que la nueva información que no es expresada todavía se codifica por medio de manipulaciones de objetos externos (Magnani 2002, p. 2).

La AP hace referencia a la abducción del proceso hacia la acción, conteniendo a la vez tanto la abducción teórica como la manipulativa, por lo que presenta una característica trialógica. Por trialógico se debe entender un tipo de cognición distributiva mediante la cual se logra sintetizar en el pensamiento inferencial (Paavola et. al. 2006, pp. 138-144) el objeto (teórica), los medios (manipulativa) y los fines (*proyectual*), además de tener presente la comunidad en la que se da la acción determinada. Esta visión trialógica se relaciona con la semiosis como Terceridad. El aspecto social comunitario es importante, pues se sabe que el interpretante de un signo lo es en la medida en que está empapado por una relación común, ya sea histórico-cultural o socioeconómica. La comunidad es tan importante como el objeto y los medios-fines en toda acción humana.

Regresando a la noción de abducción, cabe decir que abducir es equivalente a investigar ciertas condiciones mediante agentes cognitivos especiales como se verá más adelante, que

guiarán una conducta o comportamiento¹. Al ser este tipo de abducción una inferencia que versa sobre los fines, se trata de una abducción de carácter normativo. La inferencia dibuja o proyecta el significado del fin intencionado sobre el cual se establece una hipótesis que en el futuro podrá convertirse en una norma moral. Esta hipótesis tendrá la forma de una norma anterior con una premisa condicional. En términos de Peirce, para que se dé una inferencia de modo *proyectual*, se requiere correlacionar un *token* (una suposición material particular que es una instancia) y un *type* (una suposición material común que es un prototipo) (SS 83, 1908), en una proposición condicional. Lo que interesa será fijar o modificar una creencia y establecer o quitar un hábito. La relación entre *type-token* es una relación entre estructuras generales e instancias particulares.

La AP al estar relacionada con la adquisición de un hábito nuevo, se encamina a la vida buena como pensaría la ética o al comportamiento efectivo como lo plantearía la psicología², motivo por lo que está relacionado con el juicio de la razón práctica. El juicio de consejo planteado por Tomás de Aquino se

¹ El interés al respecto será establecer la importancia de tales agentes cognitivos en orden a establecer la relación entre modelos epistémicos y conducta. Los agentes cognitivos se presentan como mediadores epistémicos y mediadores éticos, éstos son elementos primordiales para la elaboración de hipótesis o la selección de la mejor explicación o norma posible para la deliberación sobre una conducta determinada. Por ahora basta con saber que un mediador epistémico es un objeto externo que ayuda a realizar la abducción. Más adelante en este mismo capítulo se tratará el tema de los mediadores epistémicos y los modelos de conducta.

² Es importante aclarar que en la interpretación de la teoría peirceana el comportamiento ha de ser comportamiento bueno en torno a una finalidad, por ende la conducta se plantea no solo desde la psicología sino también desde la ética ya que en el hombre toda conducta está sujeta a la moralidad dado su carácter de deliberación y libertad lo cual lo distingue de la conducta animal y lo eleva por encima de la conducta verbal skineriana, es una forma de aportar un discurso al interés por la conducta humana que Skinner intento deducir.

refiere al momento en el cual la facultad cognoscitiva precisa una deliberación o consejo por el que se juzga sobre lo que ha de ser preferido (S.Th, I, q.83, a.3). La acción práctica, a través de la facultad apetitiva, acepta aquello aconsejado por una serie de mediadores epistémicos ME y mediadores éticos (Me) mismos que se explicaran más adelante. El consejo del que habla Tomás de Aquino es una conjetura lógica inferencial que demanda una hipótesis referente a la especulación del significado, del en tanto que puede ser un fin.

Aristóteles en su *Ética Nicomaquea* libro III, al deseo de aquello dependiente de un consejo lo llama elección:

El por qué de esto radica en que el objeto de la elección son los medios que llevan a un fin, y el medio en cuanto tal es el bien llamado útil. El porqué de esto radica en que el objeto de la elección son los medios que llevan a un fin, y el medio en cuanto tal es el bien llamado útil (S.Th, I, q.83, a.3).

Por otra parte, la deliberación únicamente surge de aquello dudoso (In III Eth., lec. VII, n. 301) si lo que se quiere alcanzar es una certeza (en palabras de Peirce una creencia). El paso de la duda a la fijación de la creencia habrá de darse a través de una investigación o indagación, mediante la MP. El juicio del consejo se advierte como necesario ya que éste es un móvil que da lugar a la investigación de la hipótesis. Sin embargo, cabe mencionar que la abducción es únicamente la adopción de la hipótesis y no la creencia final (Barrena 2007, p. 80). El consejo es una investigación acerca de aquello que habrá de hacerse, ya sea para los medios, ya sea para el fin. Es un momento del proceso inquisitivo de la razón, en tanto búsqueda deliberativa (In VI Eth., lec VII, n. 867) de una creencia. Por consiguiente esa búsqueda razonada es parte de la abducción. El consejo lo que realiza es la

búsqueda de la mejor posibilidad plausible que será enunciada como hipótesis, así el consejo más que generar hipótesis las selecciona, por tanto es una AP.

Cabe mencionar que para algunos estudiosos la abducción funciona en dos modalidades, 1) aquella que genera hipótesis plausibles, la cual es una abducción creativa, y 2) aquella que es abducción como inferencia de la mejor explicación posible, la cual selecciona las hipótesis. Esta última es la abducción selectiva (Magnani et. al. 2006, p. 3). La investigación como búsqueda antes del juicio hipotético es un consejo en términos de novedad. El proceso lógico completo mediante el cual se indaga, es una AP, en la que el consejo y la hipótesis versan sobre los medios y los fines en una acción conductual en función de su significado. A su vez la AP está en relación con la MP al orientar la acción a una serie de consecuencias concebibles¹.

Como se mencionó arriba, la AP tiene un peculiar carácter normativo, ya que depende de la existencia de una relación empírica verificable, que es la relación significativa entre medios y fines (Tuzet 2006, p. 153). Este carácter normativo se considera según algunos estudiosos de la abducción como Tuzet (2006) como un tipo de normativa técnica más que deóntica. En lo particular, parece que en la AP se hace referencia, más que a normas técnicas o principios lógico-científicos, a una acción basada en formatos de conducta cognitiva extra teoréticos, que ayudan a realizar tareas específicas y habituales, sin la inmediata posibilidad de realizar explicaciones conceptuales (Magnani 2001, p. 2)². La AP, como pensamiento para la acción, no es

¹ Hay que apuntar que la MP al referirse a la concepción de consecuencias que son posibles de concebir, está mencionando una de las características la *eubulia* que significa la deliberación propia por parte del intelecto que se determina al mejor bien posible. «En este sentido se consideran partes de la prudencia la *eubulia*, que se refiere al consejo» (S.th., II-II, q. 48, a.1).

² Lo que a mi parecer es muy cercano al condicionamiento operante de Skinner.

únicamente dominio sobre la materia, sino también una especie de “formato” mental para la conducta ética. De ahí que la hipótesis entendida como un mecanismo por el cual nos movemos dentro de las coordenadas de la realidad (CP 5.196, 1903) logre configurar nuevas creencias y por tanto moldear la conducta.

De lo anterior se sigue que las hipótesis sugeridas o seleccionadas son inherentemente ambiguas hasta que no sean articuladas con una experiencia o una entidad real de ahí que la AP; de alguna manera funciona a través de la prueba-error como cualquier forma de abducción que ha de ser probada, mediante lo cual es posible discriminar entre las posibilidades. Esta prueba y error cumple la parte de la falibilidad. La articulación de una acción con la AP surge mediante los signos que han sido contruidos hipotéticamente, gracias a ellos es posible examinar escenarios futuros, tanto de la acción como de los medios y fines, de tal modo que se organiza creativamente la experiencia previa en situaciones novedosas (Magnani 2001, p. 2).

Para cuestiones de este trabajo hay que interpretar que tanto la configuración sígnica, la adquisición de formatos mentales para la acción práctica y el uso de los ME y los Me son importantes para la comprensión del pragmatismo relacionado al moldeamiento conductual, todos estos elementos serán los vínculos entre una disciplina y otra, es decir, son los conceptos que logran el intercambio conceptual transdisciplinar por el cual se puede establecer un pragmatismo semiótico y vincular las propuestas de Peirce y Skinner. Si bien Peirce no habló nunca de una AP, sembró todos los medios y conceptos para su planteamiento. Hay que recordar que el interés sobre el tema del pragmatismo en este trabajo no se refiere a la comprensión de la ciencia, sino para la posible configuración de un modelo ético-cognitivo o cognitivo-conductual a través de la semiótica de Peirce.

3.4 Teoría de la acción

Con toda seguridad cabe afirmar que el pragmatismo de Peirce es una teoría de la acción, la cual es fundamentalmente creativa, «pues supone la generación continua de nuevas posibilidades de acción, de nuevas líneas de conducta, de formas de proseguir el ideal de la razón» (Barrena 2001b, p. 2). Para lo cual, la creencia y el hábito, en tanto ley general de acción, son fundamentales. Peirce «interpretó la MP a partir de la psicología de A. Bain como una teoría de la acción capaz de justificar mediante un método abductivo la formación de hábitos o creencias efectivas» (Ortiz de Landázuri 1996, p. 1200). Ya se ha explicado anteriormente, lo que Peirce concibe como pragmatismo y lo que definió como abducción, así como la cuestión cardinal de la MP, aspectos que son coordenadas decisivas para esclarecer la teoría de la acción que ahora se pretende formular. Sin embargo, será necesario acudir a dos conceptos más: 1) el autocontrol y 2) la razón pragmatista. En este epígrafe, se intenta prefigurar una teoría de la acción tomando en cuenta el concepto de autocontrol y razón pragmatista. Para ello, el tema de las RM aparece como central, puesto que en las ciencias cognitivas actuales se plantean como una necesidad para el comportamiento; en este trabajo interesa comparar el entendimiento de las RM con la idea de funcionalidad o semiosis peirceana, pues se piensa que ésta última noción es la piedra angular para el cambio de paradigma en las ciencias cognitivas.

Dentro de esta consideración del pragmatismo, es decir, como teoría para la acción, la cuestión de la fijación de la creencia cumple un papel fundamental. Hay que recordar que

el término 'fijación de una creencia' se refiere a las formas en que se establecen las ideas en la mente como hábitos, costumbres, tradiciones, vías populares de pensamiento,

desplegándose desde la tenacidad personal hasta las tendencias metafísicas (Wiener 1958, p. 91),

pues «una proposición que es dirigida a la acción, ha de abrazarse o créese, sin reservas, pues no hay espacio para la duda, la cual solo puede paralizar la acción» (CP 1.55, c.1896). Pues bien, el concepto de creencia resulta clave para conocer o dar cuenta de los propósitos o intenciones que tendrá una acción, la fijación es un hábito interior que designa el carácter de posibilidad en las cosas o acciones, por lo que nos predisponemos en torno a aquello que nos rodea (CP 5.358-387, 1877). Por otra parte, el hábito es una disposición inferencial que en cierta medida se trata de un hábito de acción que inicia como principio directriz y por ende como de hábito lógico que ha quedado establecido en la mente, y que si es bueno conducirá a la verdad. Al respecto Peirce escribe desde un contexto lógico pues está en el ámbito de la inferencia: «El hábito particular de la mente que gobierna esta o aquella inferencia puede formularse en una proposición cuya verdad depende de la validez de las inferencias que el hábito determina; y a esta fórmula se le llama un *principio directriz* de la inferencia» (CP 5.367, 1877).

El principio directriz de la lógica inferencial es una noción básica que en este trabajo se adapta en orden a comprender el significado de la teoría de la acción pragmática de Peirce. Este principio, de acuerdo a lo que se interpreta, establece la forma en que el razonamiento procede en torno a la acción y la consecución del fin. Los hábitos son los principios directrices por los cuales se lleva a cabo toda acción. Pero este principio tiene una peculiaridad, si bien es un principio lógico, pues se trata de una inferencia válida, además cumple la función de vincular los hechos reales con los posibles efectos, sirviendo como un principio de orientación práctica.

De ahí que la acción requiere que el razonamiento pueda concebir todas las consecuencias posibles, que se siguen o pueden seguirse, de un determinado una inferencia. Esta posibilidad de clarificar el significado del mismo radica en dicha capacidad del razonamiento. La MP desde esta perspectiva indica una teoría de la acción, que se conciben de todas las consecuencias posibles de una norma general de acción o hábito, contenida en la mente de una forma especial. Considerar las posibilidades genera hábitos de conducta futura, ya que los conceptos presentan una serie de consecuencias que implican expectativas, generando a su vez creencias (Barrena 2007, p. 75).

Por otra parte además de la MP o de los hábitos como principios directrices, es necesario que se dé en la teoría de la acción un proceso de razonamiento en el cual esté presente el autocontrol, pues una teoría de la acción no estará completa sin el autocontrol.

Peirce escribe:

los elementos principales de la conducta moral; la norma general concebida mentalmente de antemano, la operación eficiente en la naturaleza interior, el acto, la comparación subsecuente del acto con la norma. Examinando los fenómenos más de cerca encontraremos que ningún elemento simple de la conducta moral está ausente del razonamiento (CP 1.607, 1903).

Hay que recordar que «una creencia es un estado mental de la naturaleza de un hábito, de la que la persona es consciente y la que, si actúa deliberadamente en una ocasión apropiada, le induce a actuar de modo distinto del que habría actuado sin ese hábito» (EP 2.12, 1895). La formación de hábitos supone razonar desde las cosas que están en la realidad, de tal forma que existe una influencia del mundo externo en el ser humano que aparece

como un diálogo interior (MS 318, 1907), pues «un razonador lógico es el razonador que ejerce un gran autocontrol en sus operaciones intelectuales; y por ende, lo lógicamente bueno no es más que una especie particular de lo moralmente bueno (CP 5.130, 1903).

En relación a la vinculación entre la exterioridad y la interioridad Peirce afirma:

Estas consideraciones ciertamente deben tener en cuenta tanto la naturaleza interior del hombre como sus relaciones exteriores; de tal manera que los ideales de la buena lógica son verdaderamente de la misma naturaleza general que los de la buena conducta (CP 1.608, 1903).

3.4.1 Autocontrol y razón pragmatista

Por su parte el autocontrol desde la perspectiva de la psicología es algo necesaria para efectos de toda acción y se piensa que Peirce estaría de acuerdo con esto. La MP es un modo de inhibición consciente de la conducta (CP 5.402, 1906), la cual se ejerce cuando las acciones son deliberadas, esto es, cuando se orientan a un ideal (CP 1.574, 1906). Por su parte, el autocontrol se define como aquello que orienta la acción y que pretende garantizar la certeza de toda acción futura. El autocontrol se logra cuando los hábitos orientan las acciones mediante las creencias que han sido fijadas. Desde la perspectiva de la psicología conductual, el pensamiento para Peirce sería una actividad orientada a los fines a partir de las disposiciones cognitivas tales como las creencias, y el autocontrol a su vez sería la referencia al futuro, puesto que para Peirce las acciones requieren lograr una valoración en torno a las posibles consecuencias (CP 1.57, 1896).

El autocontrol sirve como mecanismo de realización entre pensamiento y comportamiento, ya que disminuye la relación entre lo que se pretende y lo que se hace, ya que mediante el autocontrol «podemos predecir que habrá un continuo de pensamiento y conducta» (Petry 1992 p. 683). Mediante el autocontrol es posible moldear y modelar la acción al tener en cuenta el ideal en tanto fin del comportamiento. Peirce escribe: «nuestro poder de auto-control ciertamente no reside en las partes más pequeñas de nuestra conducta, sino que es un efecto de desarrollar un carácter» (CP 4.611, 1908). Este desarrollo implica la necesidad de considerar que los hábitos son moldeadores conductuales a partir del razonamiento, ya que toda conducta autocontrolada tiende a generar repetición.

Razonar es, esencialmente, pensamiento que está bajo autocontrol, al igual que la conducta moral es conducta bajo autocontrol. Es más, el razonamiento es una especie de conducta controlada y, como tal, necesariamente participa de los rasgos esenciales de la conducta controlada. Si prestas atención a los fenómenos del razonar [...] observarás sin dificultad que una persona que saca una conclusión racional no solo piensa que es verdad, sino también que lo justo será razonar similarmente en cada caso análogo (CP 1.606, 1903).

Es así que la mente tiene un papel principal en la estructura de la acción, ya que ésta detenta capacidad de autocontrol. «El autocontrol es un poder que tiene que ver con la construcción gradual del carácter» (CP 4.611, 1908) El autocontrol permite «inventar nuevas posibilidades de cara al futuro» (Barrena 2007, p.187) haciendo posible la libertad. El autocontrol y la razón pragmatista hacen que el ser humano sea dueño de sus actos, y por tanto responsable. La responsabilidad radica en la capacidad de anticipación al futuro o bien en la capacidad de concebir las

consecuencias posibles de los actos. Esta capacidad requiere un alto grado de imaginación, por lo que ésta se convierte en un ingrediente necesario para el pragmatismo. Barrena (2007) comenta que gracias a la imaginación se vinculan la experiencia y la acción, pues a través de ella se puede definir la acción futura en tanto posibilidad desde lo presente. En palabras de Peirce:

Una conjetura imaginada nos conduce a imaginar una línea de comportamiento adecuada. A menudo se habla de los *day-dreams* como de meras inutilidades; y eso serían, si no fuera por el hecho singular de que van a formar hábitos, en virtud de los cuales cuando surge una conjetura real similar nos comportamos realmente de la manera que hemos soñado hacerlo (CP 6.286, 1893).

La imaginación y los hábitos caracterizan la razón pragmatista. En sentido estricto, de acuerdo con Peirce, el pensamiento se da en estrecha conexión con la imaginación, haciendo que ésta sea la responsable de nuestras ideas (Barrena 2007, p. 120). Por otra parte, la vinculación entre lo exterior y lo interior se da gracias a que la imaginación aunque sea parte de la interioridad sea transmitida mediante el signo, en efecto, ésta representa el mundo interno que se obtiene de la experiencia (CP 1.321, 1905).

T. Alexander dice al respecto:

la intervención de la imaginación, acoplada al impacto duro de la experiencia, y guiada por la teleología de la razonabilidad creciente nos habilita a captar algo de algún modo posible, a entenderlo así, y no de cualquier otra manera posible, pero rodeado por una "penumbra" de

camino igualmente posible pero descartado (Alexander, 1990, p. 338).

Lo anterior lleva a pensar cómo es que se internaliza lo exterior en lo interior, es decir, cómo sucede el paso de la experiencia al pensamiento y de ahí a la acción. Se ha dicho que esto se efectúa a través del hábito y la ley de la mente; sin embargo, queda por explorar cómo es que un objeto externo puede configurarse como una guía de acción lo cual se verá en el momento de plantear el moldeamiento de la conducta. Para esto se hará un análisis comparativo entre la noción de RM y semiosis, cuestión que se tratará a continuación.

3.4.2 Las representaciones mentales (RM) vs función

Ahora bien, para poder avanzar en lo que interesa en este trabajo cabe preguntarse por la relación entre la teoría peirceana y la ciencia cognitiva. ¿Existe efectivamente una relación? Para comenzar a indagar sobre esta cuestión es necesario definir tres conceptos fundamentales, representación, intencionalidad y objeto. Estas definiciones se darán desde la perspectiva de la filosofía de la mente y la ciencia cognitiva en un primer momento, con la finalidad de encontrar los puntos de la supuesta relación con los postulados de Peirce.

Una representación¹ es una presentación intencional de un objeto, es decir, un estado del mundo presentado

¹ La ciencia cognitiva, en particular la psicología cognitiva, postula dos posiciones en relación a las RM; por un lado se afirma que se trata de entidades psicológicamente reales en los sujetos, y por otro lado que éstas son objetos con una estructura característica. La filosofía de la mente acepta esta última postura y su estudio se da en relación al problema sobre la estructura.

semánticamente. La escolástica la definió como *repraesentatio*, una capacidad en el entendimiento posible para producir impresiones o representaciones de los objetos, a modo de una abstracción de la especie inteligible (S.Th., I, q.85, a.1). A través de estas representaciones intencionales el entendimiento conoce. Tomás de Aquino afirma al respecto: «lo entendido está en quien entiende por medio de una representación. Y así se dice que lo entendido en acto significa que la representación de lo entendido es la forma del entendimiento» (S.Th., I, q.85, a.2). Dicha representación tiene un carácter universal a modo de concepto; por tanto se trata de entidades intencionales que cargan con un contenido eidético.

La ciencia cognitiva actual define a la RM como «aquella forma material o simbólica de dar cuenta de algo real en su ausencia, [las representaciones mentales] están organizadas en estructuras que permiten darle sentido al entorno» (Arbeláez 2001, p. 1). Las RM se construyen mediante la cognición, la cual se da desde la experiencia, ya sea por procesos hipotéticos o por comprobación, y poseen un carácter simbólico. Son una especie de mapa del medio o del contexto en el que se mueve el ser humano. De acuerdo con Fodor, una de las bases de la psicología cognitiva es el concepto de representación mental. Sin embargo dentro de las mismas ciencias cognitivas existen distintos modos de abordar el tema. «Generalmente, se han presentado dos concepciones de representación mental en el paradigma cognitivo: la concepción proposicional y la concepción de la imagen mental» (Colom & Espinoza 1990, p.8). La primera supone que la mente es un procesador de símbolos y concibe a la representación en forma de proposición. Por su parte el enfoque de la representación en tanto imagen mental

Cfr. Fodor, J y Z. Pylyshyn (1988) *Connectionism and Cognitive Architecture: A Critical Analysis*, Cognition, 28.

«mantiene la idea de que la imagen mental es un constructo relevante en la explicación de la actividad cognoscitiva de los sujetos, frente a determinadas tareas» (Colom & Espinoza 1990, p. 8). La imagen tiene un carácter continuo y denso; por su parte la proposición es discreta y analítica.

Así mismo, las ciencias cognitivas tienen como uno de sus supuestos que la mente es un sistema de RM. Se afirma que el conocimiento se da mediante la representación e interpretación del mundo, a través de lo cual es un sistema simbólico. La ciencia cognitiva investiga los conjuntos simbólicos que existen en la mente a modo de representación, las RM son objetos intencionales de interpretación. Por ende, las representaciones son semejanzas del mundo dotadas de contenido con cargas de información.

El problema principal en esta teoría es que no se explica una conexión real entre el objeto y el sujeto, tienden a ser más racionalistas que realistas. «En todos los casos es el sujeto quien elabora las representaciones y las entidades mentales y son estas representaciones las que determinan las formas de actividad subjetiva, es decir que la conducta está regulada y regida por ellas y no por el ambiente externo» (Otero 1999, p. 94). Se ha hecho la distinción entre lo que es el contenido y el formato de una RM; el primero se refiere a los contenidos semánticos de la información y el segundo a los códigos simbólicos que transportan dicha información. La cuestión es que se ha priorizado el formato reduciendo la noción de representación a un problema de simbolización, sin que en realidad se denote el mundo exterior como algo fundamental, haciendo que este proceso esté carente de la correspondencia entre símbolo y su referente.

La información que viaja a través de las RM se va configurando como una base de datos que da lugar a modelos epistémicos; a través de ellos se forman mapas complejos de la realidad, que en el fondo no es la realidad exterior, sino un

constructo interior. Estos modelos tienen un carácter abstracto más proposicional que imaginario. Sin embargo, se concibe lo que el mundo puede ser e incluso se puede concebir la conducta. Por un lado, se tienen las representaciones directas percibidas de la realidad, que dan lugar a la *imagen o fantasma*, y por otra parte, las representaciones eidéticas dan cuenta de lo real en su ausencia; éstas son representación de lo ausente. En cuanto a este segundo tipo de representaciones se tienen tres niveles: las proposiciones imaginarias y simbólicas, las relaciones que se establecen entre las representaciones de primer nivel (es decir su sintaxis), y por último, los modelos que se construyen a partir de la interpretación de las representaciones de primer y segundo nivel. En síntesis tenemos representaciones primarias, secundarias y metarepresentaciones (Arbeláez 2001, p. 5).

El punto interesante aquí, a pesar de la distancia que se presenta entre mundo exterior e interior, es que las ciencias cognitivas aseguran que la conducta se genera gracias a que disponemos de un sistema representacional; las conductas son un cómputo mental a partir de las representaciones (Fodor, 1975, 1984; p. 51). Según Fodor (1975), la afirmación de la realidad se da gracias a que pensamos en las cosas, es decir, éstas se manifiestan como resultado de la representación. Esto implica que las RM «resultan útiles para dar cuenta del pensamiento humano en términos conductuales» (Tijero 2009, p. 115). Las RM forman un mapa cognitivo que, se dice, guía la conducta. Sin embargo, las RM son construcciones que no aseguran la cercanía con la realidad, ya que dependen de la observación desde una perspectiva subjetiva, es decir, lo que se cree que la realidad es, sin que se trate de una creencia metodológica sino más bien de una opinión. Depende del observador y de la forma en que este recrea las sensaciones e interprete el lenguaje. Esta dificultad se existe para las personas en relación a distinguir entre realidad e ilusión, o entre realidad y modelo mental, por ello es que se pone la realidad entre paréntesis:

poner la objetividad entre paréntesis es que me doy cuenta de que no puedo pretender que tengo la capacidad de hacer referencia a una realidad independiente de mí, y que me hago cargo de ello en el intento de entender lo que pasa con los fenómenos del conocimiento, del lenguaje y sociales, no usando referencia alguna a una realidad independiente del observador para validar mi explicar (Maturana 1992, p. 43).

Lo anterior presenta la paradoja entre lo real y lo representado, pues aunque el ser humano consta de la capacidad de representación a partir de la experiencia (mediante la cual integra la realidad de manera simbólica), la realidad se pone en paréntesis para lograr crear un mapa codificado de lo real; pero la paradoja está en que

los procesos que nos habilitan para manipular símbolos — es decir, para crear modelos— y que nos permiten sobrevivir, creer, cambiar y disfrutar, son los mismos que nos permiten mantener un modelo empobrecido del mundo. De modo que los mismos procesos que nos permiten realizar las más extraordinarias y especialísimas actividades humanas son los mismos que bloquean nuestro crecimiento si cometemos el error de confundir el modelo con la realidad. (Bandler & Grinder 1975, p. 33).

Por su parte, Peirce trata el concepto de la representación en el campo de la lógica, afirmando que ésta es filosofía de la representación o «ciencia de las leyes formales de la relación de los símbolos a sus objetos» (EP 1:8, 1967), o bien «la ciencia formal de las condiciones de la verdad de las representaciones» (CP 2.229, 1897). Hay que tener en cuenta que para Peirce la

lógica es la ciencia de la semiótica, lo que implicará que la representación se dará en el contexto de los signos. Por otra parte, se ha de reiterar una y otra vez que para Peirce la realidad es aquello independiente de lo que cualquiera pueda pensar (CP 1,878, 1877). Su realismo lo lleva a concebir al ser como *really to be* (CP 5.96, 1903). Por tanto, distingue entre ser realmente y ser representado¹. «[...] aquello que tiene la naturaleza de una representación no es *ipso facto* real. A este respecto, hay un gran contraste entre un objeto de reacción y un objeto de representación» (CP 5.96, 1903). Ahora bien, el ser *ipso facto* es sujeto de representación, y este en tanto representado implica la realidad, por tanto la representación se hace de aquello que existe. Es claro que para él hay una realidad representada, y que ésta expresa con fidelidad la realidad del mundo. Esto es así por el carácter sígnico que tiene la representación así como su dinamismo semiósico.

La representación más que ser un fantasma es un estar en lugar de, una relación con otro, es un poner algo en lugar de otro. «Una representación es aquella cualidad de una cosa, es virtud de la cual, a efectos de la producción de cierto efecto mental, puede estar en lugar de otra cosa» (CP 5.564, 1867). La posibilidad representativa se da por la semiosis.

¹ Aquí interesa hacer una acotación; pues a través de esta distinción entre el ser como *really to be* (ser realmente) y el ser representado en orden a la consideración del objeto inmediato y el objeto mediato, Peirce abre toda la posibilidad para la formulación de una semiótica subjetiva, en la que el papel de los mediadores epistémicos cobran importancia en tanto elementos moldeadores de la conducta lo cual se explicará a detalle en el capítulo cuarto.

Romé & Massone (2004) dicen al respecto que

la semiosis entendida como la puesta en práctica de la representación es, pues, condición de todo conocimiento sobre el mundo objetivo y la subjetividad misma [...] La idea de la representación es entendida en sentido amplio como una relación entre un signo y su objeto (pp.1-2).

Lo anterior indica que la representación en el caso de Peirce no puede analizarse aislada del signo. En el capítulo dos del presente trabajo se ha explicado el signo en general y la semiosis. Retomando lo dicho anteriormente, y recordando que un signo es una cosa que está en lugar de otra para alguien, en algún sentido o capacidad (CP 2.228, c.1897), se puede establecer que toda representación es semiótica, en tanto que es una capacidad de relación. La semiosis implica que la correspondencia entre mundo y mente cobre un aspecto de función. «Un signo es un tercero que establece una mediación entre el objeto representado y la mente dirigida a él» (MS 1600, 1888), lo que implica una relación de Terceridad.

Peirce escribe:

por “semiosis” entiendo, por el contrario, una acción o influencia que es, o implica, una cooperación de tres sujetos, tales como un signo, su objeto y su interpretante, no siendo de ninguna manera esta influencia tri-relativa reducible a acción entre pares (EP 2:411,1907).

Así mismo, los signos no son espejos que reflejan o duplican la realidad, sino aperturas cognoscitivas (Redondo 2009, p. 143) mediante las cuales se logran establecer representaciones mediadoras a partir de un objeto de

conocimiento. La mediación es un aspecto importante, puesto que denota la posibilidad de vincular lo exterior con lo interior a diferencia de las RM. La categoría de la Terceridad permite que el ser *ipso facto* y su representación concuerden, en la relación, posibilitando que la representación sea de lo real y no solo una ficción subjetiva.

La Terceridad no es otra cosa que el carácter de un objeto que encarna la Intermediedad (*Betweenness*) o Mediación en su forma más simple y rudimentaria; y la empleo como el nombre de ese elemento del fenómeno que es predominante dondequiera que es predominante la Mediación, y que alcanza su plenitud en la Representación (CP5.104, 1903).

La terceridad se conforma entonces como la categoría de los signos, la representación, la mediación y la semiosis; «en su forma genuina, la Terceridad es la relación triádica existente entre un signo, su objeto y el pensamiento interpretante -él mismo un signo- considerado como lo que constituye su modo de ser un signo» (SS 31,1904). El conocimiento del mundo se da gracias a la inferencia y su capacidad representacional dada su naturaleza sígnica.

En otro orden de ideas, se ha de recordar que las RM tienen una entidad intencional cuyo objeto son los contenidos semánticos, de ahí que es importante entender la intencionalidad. La *intentio* es un acto de conocer que posee un objeto tal que es fin co-actual del acto de conocer. La realidad queda adquirida en el intelecto a partir de una cosa real que es el original, y lo intencional es una representación de aquello que caracteriza universalmente a este (Polo, 1987, p. 147). La intencionalidad proviene de la palabra latina *intentio* y remite a un concepto escolástico, que en la ciencia cognitiva es muy importante. La intencionalidad se puede comprender como

aquello que es objeto de un acto del entendimiento, la especie de constructo cognitivo que el sujeto cognoscente capta de los objetos. En un primer nivel, las intenciones son las semejanzas o imágenes de lo conocido, y en un segundo momento son el objeto representado en la mente¹. Es así que se va de la imagen al concepto universal, el cual es poseído inmanentemente en el acto operativo, es decir, tiene una manera de ser intencional.

Para Peirce la intencionalidad también se da mediante representaciones del objeto en su sentido de Primeridad. Éstas las denominó imágenes (CP 2.277, 1902), que a su vez se corresponden con los íconos que él mismo definió como «aquellos que representan un objeto únicamente como la semejanza del mismo» (EP 2:460-461, 1909). En Peirce, la intencionalidad va más allá de una mera copia o semejanza de la realidad de manera formal. Peirce se refiere a Objetos más allá de la intencionalidad lógica. El mismo Peirce estableció un nuevo nivel de representaciones afín a la intencionalidad más pura —si se le puede llamar así—. Peirce menciona que lo simbólico posee un modo de ser que es aun más apartado de la realidad en cuanto tal; el símbolo es «aquello que representa a los objetos, independientemente de su parecido o semejanza o cualquier conexión real... » (EP 2:460-461, 1909).

Hasta este punto, lo que se puede establecer es que la mente (y en sí el conocimiento) tiene capacidad representacional, por la que construye sistemas de representaciones, los cuales dan noticia de la realidad, ya sea a modo de imágenes o a modo de contenidos semánticos portadores de conceptos universales, pero ¿basta con tener noticias de la realidad? Hay una gran diferencia entre las RM de la ciencia cognitiva y el acto representacional de

¹ Que las RM son igual de efectivas en los tres niveles es algo que está en discusión, pues se puede afirmar que en el nivel uno se pierde intencionalidad al permanecer las características accidentales del objeto; sin embargo las imágenes son un claro ejemplo de la capacidad representacional de la mente.

Peirce. Y es tan grande la diferencia que cabe afirmar que se trata de un verdadero salto cuántico. La distinción estriba en que a partir de las RM en la ciencia cognitiva no hay forma de establecer un vínculo efectivo entre realidad y mente, pues la intencionalidad no asegura que se dé, en efecto, tal conexión. Por su parte, las RM pueden funcionar sin la necesidad de acotar la realidad, pues basta el supuesto subjetivo para arrancar su proceso.

Por su parte, Peirce sostiene que a través del entendimiento de Objeto es posible la conexión. Un Objeto es aquello que está delante de nosotros; el delante implica una relación con el sujeto que se topa con el Objeto, es decir, el sujeto es quien está frente a este. Para que haya Objeto se requiere un sujeto que tenga la capacidad de decodificarlo en tiempo presente y frente a él. Hay un dinamismo relacional entre sujeto-objeto y realidad, en el cual el acto cognoscitivo se hace patente. Ahora bien, la manera en que se posee un Objeto en el acto del conocimiento es a través de una representación intencional al modo de la semiosis, esto es, conocer los Objetos del mundo en cuanto signos, logrando distinguir unos objetos de otros.

Peirce distingue entre el *Objeto dinámico* y el *Objeto inmediato*. El primero, el *Objeto dinámico*, trata de aquello que permanece igual o no, el cual queda modificado en el momento de la representación en sentido epistemológico (MS 793:14 1906), este es la cosa real o circunstancia que provoca las ideas a modo de fundamentación (EP 2:407, 1907). Es el objeto como exterior al signo. Por su parte el *Objeto inmediato* es aquello cognoscible que es determinado por algo otro que ello mismo (EP 2:492, 1909), es el objeto en cuanto representado en el signo (Carta a William James 14.03.09. El *Objeto inmediato* tiene la intención de corresponder a la cosa real o hecho (MS 9:1, c. 1903). Un Objeto es cualquier cosa que se pueda pensar, cualquier cosa de lo que podamos hablar (MS 966, s/f). Es así como esta peculiaridad en el pensamiento de Peirce

(corresponder el objeto y el signo) permite el conocimiento de la realidad.

Por su parte, Peirce acude a los elementos de la semiosis para afirmar esta posibilidad, de modo que «un *representamen* es un primero que se establece en una genuina relación triádica a un segundo que se llama Objeto, para ser capaz de determinar un Tercero que se llama interpretante [...]» (EP2, 272-3, 1903). El *representamen* es lo primero correlacionado a la relación triádica y lo segundo es su Objeto, a lo que le sigue el interpretante que es a su vez un nuevo *representamen* que arroja un re-significado. Así que un *representamen* es un signo del que se da un interpretante como lo conocido en la mente (EP 2:290,291, 1903). Por ende, aquello contenido en la mente es determinado por el *representamen*, que es un carácter representacional de un algo por virtud de la producción de un efecto mental. Lo que se coloca en lugar de la cosa es el *Objeto inmediato*, y el efecto mental como tal es el interpretante (CP 1.564, 1899). Para Peirce toda representación debe involucrar una tríada genuina, lo que significa comprender la realidad a partir de las tres categorías que unifican la complejidad de la realidad en el entendimiento.

Ahora bien, lo que interesa en este apartado es establecer la relación del pragmatismo que se ha planteado anteriormente en relación con la capacidad mental de conocer el mundo¹ en

¹La capacidad cognitiva del ser humano posibilita que podamos movernos en el plano de la realidad; gracias a la cognición es que podemos elaborar, adquirir, recuperar y utilizar información para resolver problemas (Cfr. García, E. (2007). *La teoría de la mente y las ciencias cognitivas*, (Comillas pp. 17-54). Estos problemas son los que se resuelven mediante hipótesis a través de las inferencias de la abducción; sin embargo no sería posible procesar toda esta información sin la capacidad de generar representaciones mentales. Hoy en día, gracias a los avances de la ciencia cognitiva, es que tenemos un mejor conocimiento acerca de los procesos cognitivos que realiza el ser humano; sabemos que el diseño estructural y funcional de la mente humana es el resultado del proceso evolutivo, entendido como psicología del desarrollo;

cuanto sistema de RM¹. Se ha definido el pragmatismo como una teoría del análisis lógico, la cual ha de ser vertida, en última instancia, a la aplicación de la acción a partir de las RM, como acción concebida, dándose el pensamiento mediante la pretensión de los símbolos que repercuten en actos, ya que los símbolos se caracterizan por generar hábitos (CP 4.531, 1906). El propósito último del pensamiento pragmático (CP 5.402 n. 3, 1906) es la acción concebida simbólicamente, y por ende, el pragmatismo hace que el pensamiento consista en la inferencia viva de lo simbólico (CP 5.402 n. 3, 1906). «Es así como el pragmatismo tiene su razón de ser en la cuestión semiótica, la cual es fundamentalmente ciencia de las representaciones» (W 1.303, 1865). En este sentido, las RM, reinterpretadas bajo la óptica peirceana, son una forma material —cuando se trata de imágenes— o simbólica de dar cuenta de algo real en su ausencia, de manera que ayudan a darle sentido al entorno (Arbeláez 2001, p. 8).

Es así que las RM pueden tener una relevancia cognitiva en el terreno de la acción práctica lo cual será necesario para la interpretación del pragmatismo en orden al moldeamiento conductual, ya que éstas desempeñan un papel fundamental en la conducta intencionada² o deliberada, pues se convierten en parte de la causalidad de la acción.

también es cierto que nacemos dotados de un aparato *a priori* el cual tiene la posibilidad de adaptarse al mundo exterior, el cual se actualiza *a posteriori* mediante la experiencia. Ahora bien, también es cierto que los procesos cognitivos están vinculados a las propiedades de sistema neuronal que se ha venido conformando filogenéticamente a través de su evolución en interacción con el medio; nuestro cerebro-mente se ha configurado también a través de la respuesta adaptativa ante los problemas del contexto; sin embargo esto no significa que todo en la mente y el proceso cognitivo dependa de la evolución y de la adaptación.

¹ Ahora entendidas como terceridad.

² Utilizaré el término intencional para hacer referencia a los procesos mentales de abstracción de los objetos u formación del *representamen*, y el término

A través de las representaciones es posible seguir un proceso de abducción teórica (lógica), entendido como proceso mental interno en el cual se da el proceso de inferencia¹. La relación que existe entre la MP y las RM surge al formular los sistemas de referencia y la construcción de modelos que gracias a un razonamiento de carácter meramente hipotético se logra en dichas representaciones. Así es cómo podemos significar, codificar y decodificar la realidad y por ende tener un comportamiento conforme a ello. En conclusión, las RM permiten conocer la realidad examinando sus posibles consecuencias y efectos prácticos, tal como nos dice la MP, a través del método científico y en particular de las inferencias hipotéticas mediante la abducción.

intencionado para hacer referencia a la intención en su sentido lato, es decir acción intencionada.

¹ La teoría de la mente supone hacer uso de creencias deseos, intenciones, sentimientos, etc., para dar cuenta del comportamiento de las personas. Esto se expresa mediante verbos que reflejan estados mentales, estos verbos, muestran actitudes proposicionales hacia contenidos proposicionales que describen el mundo (Cfr. Idem. p. 33).

3.4.2 Mediadores epistémicos (ME) y abducción basada en modelos (ABM)

Volviendo a la teoría de la abducción de Lorenzo Magnani¹, ahora se planteará la posibilidad de los ME y la ABM como punto de encuentro entre las ciencias de la conducta y el pragmatismo peirceano. Esto con la finalidad de establecer un diálogo interdisciplinar.

Por su parte, los ME son procesos lógicos inferenciales que se llevan a cabo por: a) abducción proposicional², la que se

¹ Magnani, parte de la Teoría de los modelos mentales de Philip Johnson-Laird, la cual establece el funcionamiento de la mente como una forma de representación del conocimiento; en la que la inferencia abductiva juega un papel muy importante. Según Philip Johnson-Laird, la percepción constituye una fuente primaria de las representaciones mentales. En éstas, los seres humanos integran en un modelo mental la información proveniente de los sentidos y su conocimiento general para anticipar otros estados del mundo o tomar decisiones (cfr. Johnson-Laird, P.N. (1983). *Mental Models. Towards a Cognitive Science of Language, Inference, and Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press). Los modelos mentales son representaciones de un suceso real o imaginario que se traducen de eventos externos a modelos internos. Es un razonamiento que manipula las representaciones simbólicas. Los modelos mentales constituyen básicamente una simulación del mundo construida a partir de la percepción, la comprensión de un discurso o la imaginación. El modelo mental es la representación del contenido referencial (Levy, A. 2008. El proceso decisional y los modelos mentales en: <http://www.albertolevyblog.com/cognicion/el-proceso-decisional-ylosmodelos-mentales/>)

² Magnani explica que este tipo de abducción está basado en la teoría del estado epistémico del agente; el cual es modelado como una serie de creencias consistentes que se pueden cambiar por expansión y contracción del marco referencial. Este tipo de abducción trata con la abducción selectiva proporcionando razonamiento diagnóstico. Este tipo de abducción no está tan relacionado con la creatividad; sino únicamente con la selección en cuanto la abducción cómo la mejor explicación. No obstante este proceso es un generador de hipótesis, de manera que sigue siendo ampliativo.

refiere a inferencias verbales y simbólicas, y b) ABM (*Model-based*)¹, que se refiere a un razonamiento mediante el cual se construyen y emplean diversos tipos de representaciones, que no necesariamente son verbales, sino representaciones que contienen una acción práctica. Es decir, representan una acción práctica

Lo anterior puede relacionarse con la teoría del signo de Peirce, ya que las inferencias incluyen, en la construcción de los signos; imágenes, concepciones y en general cualquier cosa o hecho que pueda ser representada (CP 5.283, 1903). Siendo así que las imágenes, sentimientos, simulaciones, etc., son representaciones basadas en modelos que se adquieren abductivamente, mediante un proceso realizado de forma extra-teórica, a través del manejo de objetos externos (Objeto dinámico). Lo que lleva a la abducción basada en modelos (ABM) a relacionarse con la AP.

¹ Lorenzo Magnani se centra en el razonamiento basado en modelos y la "acción creativa" del científico, para Magnani el científico explora lo que concibe como una *inferencia creativa*, que llama *abducción creativa basada en modelo* (*Model-Based Creative Abduction*). Este autor integra investigaciones sobre cogniciones e investigaciones histórico-epistemológicas, y contribuye a elaborar modelos de cognición más realistas. (Bolumburu, 2006). A diferencia de Magnani, considero que la abducción basada en modelos es un tipo de abducción de carácter comportamental moral más que científico debido a la construcción de los mismos modelos que son primeramente para comprender y actuar el mundo. Me parece que la ciencia es un segundo momento en el cual se da una doble abducción, a partir de lo cual el pensamiento mediante una hipótesis explicativa, afirma lo que sucede a su alrededor a modo de teorías científicas. Por su parte el razonamiento basado-en-modelo cobra importancia creativa cuando está ligado al proceso abductivo, en virtud de la acción que me parece esto va más allá de la ciencia, es más bien una conducta científica que recae en el terreno moral, ya que toda acción humana es moral. Aunque todo lo anterior depende principalmente de su contexto.

No obstante, es plausible pensar que la AP opera a través de la manipulación/proyección de los signos en orden al comportamiento, por una parte, y por otra, a través de la capacidad representacional contenida en las proposiciones lógico-simbólicas mediante las cuales logramos obtener explicaciones y formular las hipótesis argumentativamente. Esto significa que en la acción práctica (vista desde sus contenidos epistémicos) se realiza la abducción en sus tres modos siguiendo lo planteado: 1) abducción teórica, 2) abducción manipulativa y 3) abducción *proyectual* (AP). Por su parte, la ABM es aquella capaz de manipular y construir varios tipos de representaciones, a través de modos de cognición representacional. El pensamiento experimental o el razonamiento analógico, en la construcción de hipótesis, puede ser logrado a través de tales modelos. Las hipótesis que se construyen a través de la ABM, se distingue de la proposicional. En la primera, se da la acción práctica entendida como *praxis*, y en la segunda, la actividad es meramente teórica. Así mismo, la construcción de las hipótesis correspondientes al razonamiento moral será un tipo de abducción que genere modelos o formatos de conducta, es decir, modelos de conducta pensados, en tanto representación, que a su vez son modos de pre-figurar el mundo, lo que puede relacionar con la MP en tanto norma o máxima para la acción así como con la AP.

Anteriormente se dijo que en la AP son necesarios ciertos formatos de comportamiento o creencias, que son formatos hipotéticos morales establecidos para informar las rutinas de conducta viejas y las nuevas, lo cual es un tipo de imperativo moral (Magnani *et al.* 2006, p. 617). Estos formatos están en la mente a modo de representación como modelos estructurados que se almacenan en la mente.

No obstante para lograr construir los modelos como formatos de conducta es necesario establecer ME que cumplan la función de construir fuentes de conocimiento e información, las cuales puedan moldear la conducta como estructuras mediadoras

para la acción. Estos mediadores se utilizan para nuevas inferencias, es así que el agente va gestando pensamientos basados en modelos de razonamiento abductivo. Los ME colaboran en la examinación de una masa de hechos y permiten que estos sugieran una teoría (CP 8.209, c. 1905), y a la vez permitan formar una predicción general de un caso en particular, como una posible esperanza de regulación de nuestra conducta futura de manera racional (EP 2:299, 1903). De aquí que se afirme que los ME sean elementos neurales de la abducción. En última instancia los ME son las creencias-hábito.

Lo que ahora interesa es la comprensión de las representaciones como generadores de modelos, a través de los cuales sea posible configurar el entorno real, por medio de estructuras mentales conceptuales, procedimentales y actitudinales que den sentido a la acción práctica y a la interioridad (Arbeláez 2001, p.15). Este entendimiento de las representaciones tiene relación con el concepto de creencia de Peirce, pues se entienden como motivo y deliberación autocontrolada (CP 5.480, 1907). «La creencia en una proposición es un hábito controlado y contenido de la acción, de manera que producirá un resultado deseado, si es que la proposición es verdadera» (EP 2:312, 1904). La proposición verbal y simbólica es una representación de primer nivel, a la que les sigue la creencia, que es un tipo de representación de segundo nivel, que tiene la potencialidad de asociarse con otras representaciones sintácticamente. Las representaciones de tercer nivel en un modelo funcionan como meta-representación, en las cuales el carácter simbólico es en cuanto que se interpreta como modelo de conducta, pues contienen un significado tal que se da solo en el efecto mental del interpretante que ha surgido gracias a la representación del *representamen* en su relación con el Objeto. Nótese que a partir de lo anterior, las representaciones han sido ya definidas en tanto terceridad.

Por otra parte, la creencia en cuanto tal es un hábito de la mente (CP 5.417,1905) y es un hábito que tiene formato de posibilidad de ser. «Una creencia es lo que me prepara para continuar el día de hoy» (CP 7.606, 1903), ya que se trata de «una formula de creencia como un acto guía de la acción» (CP 5.27, 1903). Así mismo, se confirma en Peirce, que las representaciones son una serie de sistemas por los cuales, no solo conocemos el mundo, sino que además nos podemos mover y actuar en él. Ahora bien, mediante la codificación y decodificación de las representaciones, y la ayuda de los ME es posible abducir nuevas hipótesis o explicaciones durante la acción misma. La acción provee nueva información que hace que el agente tenga que enfrentarse a la resolución de problemas. Esta nueva modalidad de abducción a la que se enfrenta el agente durante la acción misma es la abducción manipulativa. Ésta está vinculada directamente con el contexto, no solo en la formación de la representación teórica, sino que el agente ha de manipular el medio ambiente en pro de resolver los problemas particulares de cada caso al que se enfrenta (Magnani *et al.* 2006, p. 555). Como la abducción es un proceso a partir de cual un agente le da forma a lo posible, y es una dinámica de moldeamiento que fluctúa entre la duda y la creencia, es posible plantear durante ese proceso creativo, una serie de Me, a través de los cuales le damos contenido y forma a los valores morales, y en general al comportamiento humano. Ambos tipos de mediadores están involucrados en el proceso de conformar modelos —signos—. Mediante los ME comprendemos el significado y el contenido de las representaciones, y mediante los Me se hace posible la deliberación en los casos concretos, a partir de las leyes o reglas que se han generado abductivamente.

A continuación se planteará la importancia de los Me en el ámbito del pragmatismo.

3.4.3 Mediadores éticos (Me) y modelos conductuales (MC)

Los Me, que también tienen una forma representacional en la mente, nos sirven para la conformación de razones que den sentido a la acción, proveen una inteligibilidad aceptable al problema particular en cada caso (Magnani *et al.* 2006, p. 539). La AP es un tipo de conducta cognitiva extra-teorética, la diferencia con la abducción teórica es que se da durante la acción; por tanto es capaz de generar hábitos no solo mentales sino también prácticos.

Los Me son configuraciones cognitivas sobre objetos externos que se extienden a las acciones humanas, son mecanismos dotados de aspectos morales. Estructuran y reorganizan el aspecto moral del ser humano y de la sociedad, reconstruyendo las perspectivas morales. Son una especie de redistribución del esfuerzo moral a través del manejo de los objetos y la información (Magnani *et al.* 2006, p. 559). Los Me funcionan como una fuente de información nueva, que representa una forma de redistribución de las representaciones anteriores, así como de los ME que funcionan en un nivel general.

La actividad que se realiza en la reconfiguración de los Me sigue siendo de carácter conjetural. Estos formatos mentales son hipótesis de conducta moral, en tanto formatos de acción, que se seleccionan a partir de los modelos generales que se fueron contruidos previamente mediante los ME. Ahora bien, ¿por qué la AP basada en modelos es una abducción creativa y no selectiva? Podría parecer que se trata de seleccionar los

mediadores generales que sean aplicables al caso particular. Sin embargo, no es así, puesto que en cada caso particular se presentan fenómenos pertenecientes al contexto, a la vida psicológica y a la vida social, por tanto, la inferencia que se realiza es creativa al tratarse de una anticipación. Los Me son constructos que simulan y significan lo que puede ser en torno a la conducta, conciben las posibles consecuencias concebibles. Lo que se crea con ayuda de los Me es el *puede ser* de tal manera; por ello es posible configurar la vida humana. Asimismo, las representaciones y los Me construyen mundos posibles mediante la analogía y la metáfora. «La analogía es el tipo de inferencia en la que un grupo no muy extenso de objetos que están de acuerdo en un aspecto concuerdan también en otro aspecto» (CP 1.69, 1896), por su parte, la metáfora se refiere a aquellos modelos en los que se representa un paralelismo de algo otro (CP 2.277, 1902). Tanto la analogía como la metáfora no pueden ser abducciones selectivas, sino predicciones creativas.

La MP funciona entonces a través de la proyección de los Me mediante analogía y pensamiento metafórico. La MP podría servir también para examinar mundos posibles que son alojados en la mente como metarepresentaciones, que al generalizarse se convierten en formatos epistémicos que servirán para futuros casos particulares; en otras palabras son los hábitos que define Peirce. Las representaciones, y en general el proceso mental, funcionan de la misma manera triádica que el signo, pues hay representaciones en tres niveles de representación, tres modos de inferencia abductiva y tres tipos de mediadores (epistémicos, éticos y metamediadores¹).

Para explicar el modo de ser de estos metamediadores se retomará el tema del *token* y *type*. Parece que se puede llegar a pensar en la significación y el grado de significación de una representación o signo gracias a estos dos conceptos que elaboró

¹ Los modelos en sí mismos.

Peirce. Los Me son elementos esenciales de la construcción del modelo moral de conducta sobre el cual deliberar, sin embargo, hace falta ubicar el proceso de cómo se logra un metamediador que nos lleve a un modelo como norma. Un *type* (tipo) es una estructura mental significativa de tipo universal llamado *token*, esa estructura significativa general se encarna en casos concretos. Para que un *type* pueda ser utilizado, debe estar plasmado o expresado en un *token*; este *token* contiene un significado como instancia del *type* mismo (CP 4.537, 1906), que en el ámbito de la conducta; expresa una norma. Los *types* cobran forma de metamediadores como modelos de conducta; su significación depende del mismo *type* que es un signo de naturaleza general. Su significación es la norma; este signo es descrito por Peirce como lesisigno:

Un lesisigno es una ley que es un signo. Esta ley es usualmente establecida por el hombre. Todo signo convencional es un lesisigno, no es un objeto singular sino un tipo general el cual ha sido conformado como significativo. Todo lesisigno significa mediante una instancia de aplicación, la cual puede ser denominada como réplica de ésta [...] (EP 2:291, 1903).

El lesisigno pasa a ser un *representamen* como acuerdo social que se establece como ley o norma. El lesisigno al expresar una ley o un hábito de tipo general se refiere a un tercer nivel de la representación, por tanto, pertenece a la Terceridad en su relación ontológica con los demás modos de ser del signo. Solo a través de la representación de tipo lesisigno es posible construir modelos y sistemas porque contienen una carga de significado sistémico, y es por tanto un configurador que moldea la conducta individual y colectiva. Es así que el pragmatismo tiene mediante la AP como referentes lesisignos que están integrados por Me. Lo

anterior explica porque los valores y las costumbres cambian en función de los constructos representacionales que las sociedades adoptan como normas de vida.

Es posible decir que la MP expresa que el significado completo de una concepción, y que manifiesta en sí mismo consecuencias prácticas a modo de recomendación, pero si la concepción es verdadera las consecuencias se seguirán verdaderas, por tanto, se puede concluir que el pragmatismo es una doctrina de la realidad y de lo recomendable. Lo recomendable es lo que le corresponde al ser humano como bueno porque es admirable por sí mismo, de otro modo no cabría hablar de verdad. Esto da un giro a lo concebido en términos kantianos, pues el pragmatismo deja de ser trascendental y se vuelve a la experiencia. Peirce logra este giro gracias a su entendimiento de lo real al superar el nominalismo y retornar al realismo. En el pensamiento peirceano es empírico al igual que en Kant, pero deja de tener una visión negativa en cuanto a lo empírico, y cobra sentido gracias a la libertad mediante la cual, la conducta se encamina a conseguir sus fines que puede concebir anticipadamente como lo correspondiente al sujeto gracias a su carácter representacional.

Peirce expresa que la significación del pensamiento reside en su referencia al futuro (CP 7.358, 1873), pues toda mente lógica está amueblada por ideas, reglas y hábitos, a través de los cuales se conectan ideas y procesos, mediante los cuales se establecen conexiones habituales (CP 7.358, 1873). Desde este entendimiento, se puede concebir que el pragmatismo es el método para la adquisición de los hábitos a través de la fijación de la creencia. Ahora bien, si la significación intelectual de todo pensamiento reside finalmente en su efecto sobre nuestras acciones, la pregunta pertinente, la que el mismo Peirce hace, es: ¿en qué consiste el carácter intelectual de la conducta? La respuesta consiste en la armonía con la razón en que sea capaz de interpretación racional para un pensamiento futuro (CP 7.361,

1873). Por último, el pragmatismo siendo un método por el cual se logra el equilibrio entre la cognición y conducta; logra que el significado de las concepciones mentales sea el contenedor del futuro práctico, de manera que el pensamiento se torna en la guía de la acción de cada acto posible.

CAPÍTULO IV. LA TEORÍA DE LA SUBJETIVIDAD PEIRCEANA

Peirce no realizó de forma sistemática un análisis sobre el ser humano ni tampoco una teoría o doctrina de la subjetividad semiótica en cuanto tal. Sin embargo, a lo largo de su obra es posible encontrar innumerables momentos en los que habla del ser humano así como de su crecimiento. La negación del sujeto, para Peirce, como un ser actuante resultaba más bien un antihumanismo (Colapietro 1989, p. 43). Para él, no tomar en cuenta la acción va en contra de todo esfuerzo por asumir la realidad del ser humano, razón por la cual elabora de forma colateral en su obra una antropología que muchos estudiosos han llamado antropología semiótica o antropología pragmatista (Barrena & Nubiola 2006, p. 2).

En su afirmación: *el hombre es un signo*, Peirce indica una serie de elementos a considerar para la construcción de una antropología pragmatista. Lo que Peirce quiso expresar mediante dicha sentencia se puede interpretar de la siguiente manera: el ser humano también se relaciona con las sensaciones y conoce la realidad exterior únicamente mediante la suma de una serie de pensamientos que son signos, y que a su vez están presentes en la conciencia como una constitución a través de una inferencia además, el ser humano tiene noticia de sí mismo en tanto *Self* única y principalmente como del signo. Por ende, es para sí mismo un signo así como para los demás intérpretes. De ahí que se afirme que «el hombre es el signo externo visible de sus pensamientos» (Ponzio 1990, p. 35).

Por otra parte, Peirce presenta al ser humano como un sujeto capaz de creatividad y crecimiento, aspectos que son posibles dado el carácter indefinido de la semiosis. La mente como el signo se presenta por tanto como aspecto fundamental para el análisis de la subjetividad semiótica, ya que a través de la mente el ser humano logra conformar su interioridad así como su comunitariedad, debido al aspecto abierto de la mente en tanto signo. Además, la idea de subjetividad semiótica está fuertemente sustentada en la razón pragmatista, pues es por esta última que el ser humano tiene aptitud para el autocontrol, así como para dirigir su vida hacia un ideal (CP 6.156-157, 1891). Por ello, la subjetividad en sí ha de ser entendida como un signo al igual que todo cuanto el ser humano conoce y puede pensar.

La subjetividad semiótica se puede definir como la construcción significativa, en tanto proceso ilimitado de intercambio de signos, en la que el ser humano es un agente comunicativo constituido por el *Self* del pasado, orientado al *Self* del futuro, a la vez en relación con los otros *selves* (Uslucan 2004, p. 104). En otras palabras, la semiosis ilimitada del sí mismo en intercambio comunitario¹. La subjetividad puede entenderse además como un signo que genera nuevos signos además de ser un signo que representa al sujeto como otro signo, haciendo que la subjetividad sea un proceso de intercambio sígnico infinito. Desde esta perspectiva, se puede afirmar que se trata del ser humano en tanto creador como lo explica Sara

¹ El intercambio comunitario implica que el *Self* es una mediación por los otros y nunca un carácter individual. Uslucan (2004) indica que existen dos formas de otredad propuestas por Peirce: a) La interacción y el diálogo entre el *Self* y el otro social en el mundo físico y, b) el diálogo entre el *Self* y el *inner Self* según la psicología, son el mismo yo pero aproximados de diferente manera en torno a la conducta.

Barrena (2006):

La subjetividad semiótica, necesitada de expresión, ha de buscar formas nuevas —creativas— de desarrollarse. El sujeto, contrariamente a lo que sucedía en la filosofía moderna, está marcado por la posibilidad de comunicarse e interactuar. El ser humano es un signo que, para no dejar de serlo y perder su propia esencia, ha de dar lugar siempre a nuevas interpretaciones y continuar el proceso ilimitado de la semiosis (p. 116).

Para Peirce el sujeto es radicalmente apertura a aquello exterior a él, lo que logra dado que la mente es un sistema semiótico. La mente signo hace posible la comunicación (CP 7.364, 1902). Así mismo, el conocimiento de la subjetividad, para Peirce, es siempre inferencial del mismo modo que cualquier otro conocimiento. Este conocer está constituido por una red semiótica en la que el factor central es la mediación sígnica, de tal forma que el *Self* es el lugar de la producción de los signos, así como de su interpretación (Uslucan 2004, p. 98-99). Esta actividad envuelve al menos tres acciones del sujeto: a) el *Self* que es interpretado, b) el *Self* que interpreta, y c) el *Self* al que va dirigida la interpretación (Uslucan 2004, p. 99). Lo anterior da pie al entendimiento dialógico del ser humano, por ello, se puede afirmar que la subjetividad es una construcción comunicativa¹.

Uno de los puntos problemáticos sobre el tema de la subjetividad en el campo de estudio de la antropología, así como del comportamiento, es la dificultad de la objetividad de la conducta humana. Al ser la subjetividad un aspecto interno en el ser humano, presenta la dificultad de objetivación, ya que resulta

¹ Se hablará de la comunicación y el lenguaje en el último inciso del presente capítulo.

difícil convertir la subjetividad en un verdadero objeto de estudio científico.

En la década de los sesenta del siglo XX hubo varias teorías en las que era posible asumir la subjetividad desde una orientación fenomenológica¹, posibilitando así una antropología simbólica y cultural como la realizada por Clifford Geertz (1996). Sin embargo, esta forma de hacer antropología va más de la mano de la semiología de Saussure que la semiótica peirceana, y, la primera no logra vincular los aspectos de lo interno y lo externo como notas fundamentales del ser humano. Por ende, una antropología que dé cuenta de la subjetividad como carácter originario, ha de ser aquella que vaya de acuerdo a la teoría general del signo hecha por Peirce, pues ésta hará posible la consideración de la subjetividad en tanto objetiva. Esto supone que Peirce supera la dicotomía, ese dualismo.

Desde la teoría general del signo se logra hacer patente la realidad en la cual la interioridad y lo exterior describen al *Self* (W 1940, p. 276). Gracias a la «coordinación de su semiótica con el pragmatismo y la fenomenología, Peirce no solo hizo posible evitar el subjetivismo, sino que también le permitió empezar a construir una teoría semiótica social del *Self* que es consistente con la ciencia y el sentido común» (Singer 1980, p. 490). Peirce afirma: «El desarrollo de la Razón consiste, como se observará, en encarnación, en manifestación» (CP 1.615, 1903), por lo que el ser humano es capaz de objetivar su experiencia subjetiva y vivir con los demás.

¹ A diferencia de la antropología simbólica la cual solo cubre el aspecto fenomenológico desde el campo de la comunicación, la antropología pragmática además del carácter social y cultural del sujeto contiene la relación entre mente y realidad.

A lo largo del presente capítulo se tratarán las nociones elementales a partir de las cuales es plausible construir la teoría de la subjetividad semiótica en el contexto del pensamiento peirceano. Para ello, se dividió el capítulo en cinco apartados: en el primero se estudia el concepto de evolución a través de las nociones de racionalidad, *sinequismo*, apertura y crecimiento, en orden a explicar cómo el ser humano es un sujeto que está en continua evolución debido a su crecimiento. En la segunda parte se explica cómo los signos contribuyen a la construcción de la subjetividad explorando nociones como *Self*, pensamiento y hábito. En la tercera parte se aborda el tema de las creencias en función de la conducta humana, como algo especial y se interpretarán como subjetivas y autocontroladas de tal forma que sea posible vincularlas al moldeamiento de la conducta. En la cuarta parte, se retoma la noción de idea ejemplar como manifestación de la mente y de la subjetividad. En la quinta y última parte se presenta el tema del lenguaje como signo externo, la importancia de la comunicación y la vida social, aspectos a través de los cuales se confirma el sujeto y la comunidad.

4.1 Evolución y subjetividad

En este epígrafe se tratará la noción de evolución explicando el carácter evolutivo tanto del cosmos y del ser humano. El concepto de evolución, tal como lo desarrolló Peirce, implica que la subjetividad sea un asunto de crecimiento y creatividad. Se tratará de mostrar cómo en base a ciertas premisas, tales como la racionalidad, la apertura, la continuidad y el crecimiento, es viable establecer una noción de subjetividad sólida.

Peirce publica entre 1891 y 1893 cinco ensayos sobre la evolución en la revista *The Monist*. Propone un evolucionismo metafísico al considerar que el universo evoluciona. Peirce postula «una cosmología evolutiva, en la que todas las regularidades de la naturaleza y de la mente estén consideradas como productos del desarrollo» (CP 6.102, 1892). En su artículo “*Evolutionary Love*” de 1893 especifica tres modos o variantes de evolución siguiendo a tres evolucionistas importantes de su época: Darwin, Weismann y Lamarck (CP 6.298, 1893). Estos modos o variantes son los siguientes: a) La evolución por variaciones fortuitas (*tychastic evolution*), b) la evolución por necesidad mecánica (*anancastic evolution*) y c) la evolución por amor creativo (*agapastic evolution*) (CP 6.302, 1893). En el primer tipo de evolución hace referencia a la teoría evolutiva planteada por Darwin subrayando que ésta sucede por azar. Del segundo modo confirma que a través del planteamiento mecanicista del naturalismo es posible encontrar el orden y la armonía; desde esa perspectiva se hace posible la finalidad, apareciendo un modo de evolución teleológica. Para Peirce estos tres tipos de evolución se conjugan en la realidad. A Peirce le interesaba encontrar un tipo evolutivo en el que ambas posturas pudieran conciliarse, es decir, una evolución en la que el azar y la continuidad o finalidad estuvieran presentes. La idea de necesidad no podía ser descartada en su comprensión cosmológica, pues se hacía necesario que el hábito estuviera presente dentro de la concepción evolutiva sin que ello llegue a ser un mecanicismo. Es así que Peirce retoma a Lamarck, definiendo una evolución por la fuerza del hábito, entendiendo fuerza como disposición para la acción, aquello que está abierto a cualquier posibilidad. Pues se daba cuenta que el hábito no es una propulsión sino una inercia, entendida como disposición a la acción (CP 6.300, 1893).

Peirce escribió:

El hábito, sin embargo, les fuerza a tomar formas prácticas, compatibles con las estructuras a las que afectan, y en forma de herencia y otras similares, reemplaza gradualmente la energía espontánea que las sostiene. De este modo el hábito juega un doble papel; sirve para establecer las nuevas características, y también para ponerlas en armonía (CP 6.300, 1893).

Asimismo, para el padre del pragmatismo la idea de creatividad no podía quedar fuera del entendimiento de la evolución, pero la creatividad debía sustentarse en algo otro que no fuera el azar ni la necesidad; así pues, Peirce establece que se trata de evolución por amor, la cual implica el tercer modo de evolución; un amor creador como agente evolutivo, mediante la cual se logrará la armonía así como la novedad. A través de esta idea, Peirce da pie a la explicación sobre el modo como opera la naturaleza en función del crecimiento, pues es claro que ésta opera para introducir novedades inteligibles en el universo. Puesto que el amor media entre el azar y la necesidad, se convierte en el principio primordial que pone en marcha a la evolución (Barrena 2007, p. 128). Es así que la evolución se entiende como un proceso creativo por amor (mediante el cual se introducen novedades inteligibles en el universo), en el que las regularidades y el orden tienden a formar hábitos. Peirce realiza así «una filosofía genuinamente evolutiva, [...] que hace del principio de crecimiento un elemento primordial del universo» (CP 6.158, 1892). Se hace patente que ésta no puede darse sin el amor, y que «la evolución no significa otra cosa que crecimiento en el más amplio sentido de la palabra» (CP 1.174, 1897). Peirce considera al amor como la fórmula evolutiva universal: «Todo el mundo puede ver que la afirmación de San Juan es la fórmula de una filosofía evolutiva, que enseña que el crecimiento viene solo

del amor» (CP 6.289, 1893). Ahora bien, la evolución del ser humano como parte de ese universo requiere, según lo que se interpreta para efectos de este trabajo la introducción de lo nuevo, la racionalidad, la continuidad y la apertura de tal forma que se logre el crecimiento y del mismo modo el moldeamiento.

4.1.1 La racionalidad

La racionalidad es un concepto dentro del sistema peirceano que vincula otros conceptos y los articula en un mismo sentido. Esta noción además, engloba aspectos del pragmatismo y la lógica de la abducción. Asimismo, hace referencia al concepto de inteligibilidad adscribiendo las nociones de creatividad y de imaginación. Por su parte, William James escribió acerca de la racionalidad afirmando que ésta «se reconoce, como cualquier otra cosa, por ciertos signos subjetivos que afectan al sujeto pensante; y percibir tales signos es reconocer que se está en posesión de la racionalidad» (James 1992, p. 1). De acuerdo con esta descripción que da James, la racionalidad en el ser humano se puede observar. Esto se debe a que la racionalidad está empapada de pragmaticidad, lo que implica un grado de funcionalidad. Por su parte, Peirce piensa que la racionalidad equivale al sentido común que se tiene entre la comunidad de la inteligencia y la realidad, tratándose así, de una racionalidad instrumental (Fontrodona 1996, p. 1371). Desde esta perspectiva, la racionalidad indica la posibilidad de regular la conducta futura. Peirce escribe que «la racionalidad del pensamiento se encuentra en su referencia al futuro» (CP 7.361 1873). La racionalidad no se da aislada, sino que está articulada en torno a la teoría evolutiva peirceana, pues para Peirce, el crecimiento y la evolución se dan de acuerdo a la razonabilidad. Peirce explica que la evolución cósmica es evolución de la mente y de las ideas

en general, la cual se comprende siguiendo el entendimiento y el crecimiento de la lógica del ser humano (Ventimiglia 2008, p. 665), de ahí que Peirce hable de un crecimiento impregnado de razonabilidad tanto del universo como del *Self*, pues para Peirce el universo en sí es un argumento (EP 2, 1903, p. 194), el cual evoluciona mediante hábitos.

En su texto titulado “*Why Study Logic*” de 1902, Peirce revisa la cuestión del razonamiento y la racionalidad. En dicho texto establece cómo la racionalidad está al servicio de la acción en función de la deliberación de los fines. «La esencia de la racionalidad reside en el hecho de que el ser racional actuará de modo que alcance ciertos fines [...] (pues) [l]a racionalidad se rige por las causas finales» (CP 2.66, c. 1902). Además, señala que el papel del instinto, en el caso de la conducta humana, es de vital importancia, ya que Peirce no concibe la acción de la vida cotidiana como únicamente regida por la pura razón. Al respecto afirma: «la prescripción de la razón misma es seguir invariablemente los dictados del instinto, cuando tal conducta responda a tus propósitos» (CP 2.177, 1902).

Afirma que:

Cuando el objetivo de uno se encuentra en la línea de la novedad, de la invención, de la generalización, de la teoría —en una palabra, de la mejora de la situación— a cuyo lado la felicidad aparece como un raído harapo, el instinto y la experiencia dejan claramente de ser aplicables [...] Me ha parecido adecuado decir esto, para a que no se me entienda que atribuyo a la lógica algo que ésta no podría llegar a hacer. La ayuda que aporta la lógica es de lo más importante, ahí donde, en relación con los hechos positivos, hay que realizar un razonamiento de cierta dificultad, es decir, no una mera deducción matemática (CP 2.178, 1902).

La racionalidad indica una teleología evolutiva pues

La esencia de la racionalidad reside en el hecho de que el ser racional actuará de modo que obtenga ciertos fines. Si se le impide que lo haga de una manera, actuará de alguna manera completamente diferente que producirá el mismo resultado. La racionalidad es ser gobernado por causas finales (CP 2.66, c. 1902).

A partir de lo anterior, se advierte el concepto de autocontrol, el cual se inscribe como la característica principal de la racionalidad. «[P]ara Peirce la esencia de la racionalidad es el ejercicio de su autocontrol» (Barrena 2007, p.77). Gracias al autocontrol el ser humano puede crecer en la medida en que va fijando los hábitos necesarios que le acercan a la finalidad establecida como ideal. Los hábitos son leyes generales que tienen una influencia directa sobre la evolución. Mediante ellos se dan ciertos resultados generales (CP 1.342 s/f). De la misma manera en que evoluciona el cosmos de la potencialidad (Primeridad) a la actualidad (Segundidad), a través de los hábitos (Terceridad) (en torno a la ley general de la mente), el ser humano va definiéndose en tanto *Self* asistido por el autocontrol.

Peirce distingue entre una acción motivada y la conducta hacia un ideal. «Decir que la conducta es deliberada implica que cada acción, o cada acción importante, es revisada por el actor y que se hace un juicio para saber si es así que desea que sea su conducta futura o no» (CP 1.574, 1906). En efecto, para Peirce «todo razonamiento presenta alguna expectativa» (2.153, c. 1902). Para que la racionalidad pueda generar una expectativa, se requiere que ésta sea conforme a la verdad y la objetividad (2.153-156, c. 1902).

Se puede concluir que para efectos de la subjetividad el tema de la racionalidad es fundamental, pues gracias a esta capacidad de autocontrol racional o razonable el ser humano es capaz de evolucionar en función de un ideal. Este ideal Peirce lo denominó razonabilidad:

una idea de razón ampliada que incluye también a los sentimientos y a las cualidades personales [...] La razonabilidad peirceana apunta a un ser humano capaz de introducir nueva inteligibilidad en el universo, de dar sentido y de hacer razonable su propia vida y lo que le rodea. La razón como fin no es una facultad cerrada, sino abierta, que en cierto sentido es presente, pero que en otro sentido es futura, pues es un ideal que ha de hacerse crecer, que puede orientar nuestra vida y nuestras acciones futuras (Nubiola 2008, p. 1)

La subjetividad, vista desde la perspectiva de la racionalidad, implica que el ser humano esté dotado de todo aquello cuanto requiera para su crecimiento, es decir, de capacidades tales como comprender lo real, expresarse, autocontrolar y autoguiar la propia vida. No poseer una subjetividad sustentada en la idea de racionalidad sería empobrecer la vida humana. Por ello, se requiere una «racionalidad que permita recuperar la unidad del ser humano y la plena articulación con su propia experiencia vital» (Barrena 2007, p. 248). El fin de poseer hábitos implica el crecimiento y la evolución. La función central del pensamiento es la abducción la cual ha de funcionar en orden al contexto teleológico si es que se quiere ligar a la conducta moldeada, para ello es importante introducir el autocontrol que otorga consistencia en la conducta regular (EP 1, 1890, p. 278).

4.1.2 La continuidad o *sinequismo*

En el primer artículo de la serie sobre cosmología evolutiva publicada en *The Monist* de 1891 titulado “*The Architecture of Theories*”, Peirce concluye que la continuidad, al igual que el azar han de ser principios sobre los que se debe construir la filosofía y la ciencia moderna. Aunque en dicho artículo no desarrolla la idea de la continuidad, anota que es necesario hacerlo. En su tercer artículo “*The Law of Mind*” de Julio de 1892, Peirce plantea la continuidad «como una idea de primera importancia en filosofía, que puede propiamente llamarse *sinequismo*» (CP 6.103, 1892). En otro texto titulado “*Immortality in the Light of Synechism*” de 1893, explica que la palabra *synechism* es la palabra inglesa (*sinequismo* en castellano) que procede del griego *συνεχισμός* δε *συνεχης* que indica continuidad (EP 2,1: 1893). Asimismo, escribe que la continuidad «gobierna todo el dominio de la experiencia en cada uno de sus elementos» (EP 2,1: 1893).

La continuidad es una doctrina que no solo abarca el terreno del universo externo, sino que también hace referencia a la acción de la mente y de la experiencia. Peirce se ve en la necesidad de aclarar que se trata de una doctrina metafísica que difiere radicalmente del nominalismo. Por otra parte, explica que no es únicamente una doctrina epistemológica. Mediante la continuidad Peirce pretende rechazar que la realidad sea incognoscible (CP 5.265, 1868), y que además quede reducida al mero campo de las impresiones sensibles. En efecto, para el filósofo pragmatista, el universo completo se desarrolla gracias a esta continuidad. Ésta es además un principio regulativo de la lógica que indica la tendencia del pensamiento (CP 6.173, 1902).

La continuidad implica al espacio como mediación infinita en tanto posibilidad, confirma que todo conocimiento es mediante signos (Romé 2009, pp. 44-45). Por la continuidad

«todo fluye, [...] cada punto participa directamente del ser de todo los demás» (CP 5.402 1878) reconociendo el ámbito de la experiencia que gobierna cada aspecto de lo real (CP 7.566, 1893). Peirce entiende la continuidad como una generalidad mediante la cual se capta la ley de relación; dicha ley, lo mismo que la continuidad hacen posible la comprensión, pues la continuidad está en el ámbito de la Terceridad. La continuidad supone que la armonía y el orden seguirán aun patentes aun en la evolución creativa del universo. La continuidad es un principio relacionado con la creatividad y con la imaginación, del mismo modo, que está presente tanto en la abducción como en la acción y en la acción. La continuidad en definitiva se presenta como una característica del universo.

La abducción es la responsable del «crecimiento de las ideas [...] (y) no sería posible sin la continuidad de esas ideas» (Barrena 2007, p. 52), la continuidad está por tanto en la mente, pues el mandato de la «ley de la mente es el de dar al tiempo una dirección definida de flujo del pasado al futuro» (CP 6.128, 1891). Existe una relación entre la ley de la mente y el pragmatismo, ya que éste requiere del *sinequismo*. Peirce había afirmado que «es más fácil razonar sobre la continuidad que sobre la discontinuidad» (CP 1.170 c. 1897). El *sinequismo* supone además la posibilidad de que la subjetividad se relacione con el mundo exterior, el hecho de que la mente pueda tener influencia sobre el mundo exterior, se debe a que entre ésta y el universo existe una continuidad. Para Peirce las ideas de la mente tarde o temprano llegan a parecerse a las de la naturaleza (CP 5.591, 1903), ya que entre la mente y la naturaleza existe la continuidad. Por ello, la realidad para el ser humano puede ser descifrable. Si la mente no estuviera en armonía con la naturaleza, el ser humano no lograría avanzar en el conocimiento. A través de la doctrina de la continuidad el pensamiento peirceano supera el dualismo así como el subjetivismo.

Desde esta perspectiva en la interpretación sintética que se hace se afirma que gracias a la continuidad de la conciencia el ser humano es capaz de conocerse. El sujeto logra aunar todos los conocimientos que están en la mente a través de la inferencia dando cuenta de su yo en la medida en que este realiza acciones externas. Por su parte, el conocimiento del yo en tanto signo reclama continuidad haciendo que la semiosis se aparezca como continuidad infinita. Se puede establecer, que la semiosis es un proceso de continuidad tanto en la producción del signo como en la mente que lo construye. Además, cabe la posibilidad de establecer la semiosis como Terceridad, no solo en cuanto que el interpretante es la mediación entre signo y objeto, sino como mediación entre mente y mundo o pensamiento y realidad o entre *Self* y tú. En pocas palabras se puede afirmar que la mejor forma de explicar la continuidad es como semiosis.

4.1.3 Continuidad, imaginación y musement

La continuidad implica la creatividad puesto que para seguir el curso de la evolución o de la semiosis, es necesario que se introduzcan novedades, o que se descubra aquello que en la naturaleza está como posibilidad. Si se considera a la semiosis como un proceso *ad infinitum*, se puede concluir que sin creatividad no hay semiosis, y que sin semiosis no hay conocimiento ni *Self*. Siguiendo a Sara Barrena (2001b) se admite que «para Peirce la creatividad es la capacidad de generar nueva inteligibilidad» (p. 2).

Peirce no realizó ningún trabajo específico sobre la creatividad, sin embargo, continuamente se refirió a la capacidad tanto del universo, como la del ser humano de originar o de realizar creaciones, ya fuera en la ciencia o en la vida cotidiana.

El pragmatismo puede ser considerado entonces, como un método creativo, pues a través de él se conjeturan nuevas posibilidades que surgen de relacionar unos hechos con otros. Para Peirce, es evidente que la creatividad es necesaria para el avance del conocimiento y del ser humano. Afirma que los hombres de ciencia son hombres capaces de crear arte (CP.1.43, c.1896). También considera que los matemáticos necesariamente han de crear, para encontrar la verdad (CP 1.55, c. 1896), de la misma manera que los poetas crean palabras (CP 1.417, c. 1897); tal como el ser humano a través de la experiencia crea su propia conciencia, así como cualquier conocimiento (CP 1.56, c. 1896). Esta importancia de ser creativos o innovar (la creatividad) es recurrente en el pensamiento peirceano, incluso se puede afirmar que sin creatividad no habría subjetividad.

Peirce considera que el universo evoluciona de manera creativa introduciendo novedades inteligibles. La creatividad es además racionalidad que permite el crecimiento en el ser humano, quien denota la idea de continuidad. Esta capacidad es posible gracias a la abducción por la cual se conciben una serie de posibilidades futuras. Para Peirce, la creatividad está presente en cualquier operación mental en la que se genere una hipótesis la cual «consiste en examinar una masa de hechos y permitir que esos hechos sugieran una teoría» (CP 8.209, 1905), por la que se introduce una novedad (CP 5.171, 1903). Esta actividad de la mente es lo que Peirce indicó como conjetura, la cual es responsable del avance del conocimiento y de la creación de ideas (CP 5.50, 1903). Esta capacidad del ser humano, para conjeturar las situaciones futuras a partir de la observación y el análisis de los fenómenos, es posible puesto que entre la mente y el universo existe continuidad. Peirce confía en la realidad y en que la naturaleza está conforme a lo que la mente pueda pensar (CP 1.121, c.1896), para él, la idea de un genio maligno aparece como una idea completamente absurda. Así mismo, la cuestión de la creatividad y la innovación de las ideas, ha de estar

relacionada con la experiencia que tenemos del mundo. El que sea posible tener ideas novedosas está fundamentado en la capacidad que se tiene de estar en armonía con el universo. La experiencia es así fuente del conocimiento, de ahí que Peirce afirme que

todas las creaciones de nuestra mente no son más que remiendos de la experiencia. Así que todas nuestras ideas no son más que ideas de la realidad o adaptaciones de las experiencias [...] por experiencia se debe entender la producción mental completa» (CP 6.492, 1908).

Para Peirce, este estar en contacto con la experiencia es fundamental, de otra manera el ser humano no podría estar abierto a la fijación de creencias cuando la duda lo perturba. Fijar una creencia implica un enorme impulso creativo, pues ante los problemas o el error no cabría la posibilidad de velar la verdad.

No se puede dejar a un lado el concepto de *musement* cuando se plantea la continuidad ya que esta está relacionada con la imaginación, en esta interpretación de la continuidad el *musement* es motor de la abducción creativa. Este concepto tiene similitudes con la idea kantiana del juego libre de las facultades. Peirce plantea el concepto de *musement* en su texto “*A Neglected Argument for Reality of God*” de 1908 el cual fue publicado en *The Hibbert Journal* número 7 en el mes de octubre. Por *musement* entiende «el Puro Juego [que] no tiene reglas, excepto la misma ley de la libertad [...] [sin] ningún propósito, excepto la recreación» (CP 6.459, 1908). A través del *musement* , «el análisis lógico puede alcanzar su plena eficiencia» (CP 6.461, 1908). Este permite que la mente pueda imaginar mundos posibles, situaciones posibles o hechos posibles, ya que el pensamiento se pone en un estado de

meditación, el cual le permite lanzar conjeturas de manera libre y creativa. En resumen, el *musément* permite un tipo de razonamiento lógico que proviene de la abducción, mediante el cual, la mente en un estado libre puede innovar creativamente. El *musément* implica una forma de control pasivo sobre la conciencia (Barrena 2007, p.87) logrando que la acción futura mantenga su carácter deliberado y racional.

Al haber examinado la noción de *musément* el lector se podrá dar cuenta que se trata de un tema relativo a la subjetividad. El *musément* es una actitud que surge en el ser humano en orden a descubrir, no solo lo que está en el mundo, sino a descubrir su propia intimidad. Ahora bien, para esta actitud de mantener la mente en un estado de libertad y de juego y poder conjeturar ideas nuevas, Peirce reitera la importancia de la imaginación. La imaginación es necesaria para la unión de ideas (CP 7.389, 1894), en tanto libre juego (CP 7.437, 1893). Además, la imaginación cumple un papel fundamental para la conformación de hábitos. Se puede ver en Peirce una aproximación al comportamiento en tanto acción imaginaria, ya que la determinación a actuar está ligada a la imaginación. Es así, como para el pragmatismo ésta es una noción que ha de apuntalarse bien, ya que es vital el vuelo de la imaginación para que surjan los efectos prácticos concebibles, a fin de que descienda sobre un efecto práctico (CP 5.197, 1903).

Al respecto Peirce señala:

Un hábito-creencia formado simplemente en la imaginación, como cuando considero cómo debería actuar bajo circunstancias imaginarias, afectará igualmente a mi acción real si esas circunstancias se realizaran. De este modo, cuando dices que tienes fe en el razonamiento, lo que quieres decir es que el hábito-creencia formado en la

240 | El ser humano, un signo en crecimiento

imaginación determinará tus acciones en el caso real (CP 2.148, 1902).

Gran parte de la conducta es establecida gracias a la imaginación. La imaginación permite al ser humano poder anticiparse a lo que vendrá, pues una expectación es un hábito de la imaginación (CP 2.148, 1902). Esta capacidad de predecir lo que potencialmente puede ser, Peirce lo llama pensamiento (CP 3.160, 1890). Es una capacidad que surge en la imaginación al principio de forma vaga que con el tiempo se desarrolla. Peirce escribe: «aquello que se da en acción es llamado creencia. La representación de nosotros mismos que tiene el hábito específico de este tipo se llama juicio. Una creencia-hábito en su desarrollo [...] se llama pensamiento» (CP 3.160, 1890). Para Peirce el pensamiento sucede en la imaginación, por tanto ella es la responsable de que el ser humano tenga ideas nuevas (Barrena 2007, p. 120).

Retomando la doctrina de la continuidad (la cual indica un principio operativo del universo) la cual es una característica necesaria en orden a la evolución y que además introduce la novedad, pues el universo así como la mente están en continuo proceso de gestación, lo cual reclama imaginación y creatividad. El mundo al ser inteligible hace que el conocimiento tanto del presente como del futuro quede cerrado para el ser humano, quien necesariamente ha de sostener una actitud de juego y meditación, para lograr descubrir la apertura del universo y de su *Self* que se manifiesta como posibilidad. El ser humano logra descubrirse mediante un proceso inferencial abductivo en el ámbito del pragmatismo.

Lo anterior no hace más que afirmar que la mente, y en sí el conocimiento, solo es posible a través de ese flujo continuo entre la duda y la creencia. El falibilismo peirceano permite al ser humano poner a prueba sus acciones y ser crítico con las creencias-hábitos que guían la conducta, de tal forma que mediante la imaginación y el *musément* se pueda tener acceso a mundos posibles, que quizá desde la postura contraria aparecerían ante los seres humanos como imposibles. El

falibilismo da pie a la posibilidad del pragmatismo, tal como la imaginación abre la posibilidad a la semiosis.

El ciclo al infinito de semiosis posibles, sin la doctrina del falibilismo, quedaría cancelado llevando al conocimiento humano de vuelta al dualismo, y por ende, el ser humano nuevamente quedaría fracturado por la separación del mundo y el pensamiento. Ahora bien, «el pragmatismo peirceano esboza un camino intermedio en el que, a la confianza en la capacidad de la razón está unida la experiencia de la falibilidad humana». (Nubiola 2008, p. 6).

Cabe afirmar por tanto que la continuidad es fundamental para la subjetividad. Ya se ha mencionado que el *Self* se reconoce por la continuidad de la conciencia. Esta continuidad permite la aparición de las creencias puesto que «tiene que haber una cierta continuidad de la conciencia que nos haga presentes los acontecimientos de un lapso de tiempo» (EP 1:128, 1878). La subjetividad se reconoce como continuidad gracias al carácter sígnico del ser humano; a través de una sucesión continua de signos conforma su identidad, que «consiste en la consistencia de lo que hace y piensa» (CP 5.315, 1868). La identidad se establece porque «la conciencia tiene que ser la consumación de un proceso de crecimiento; y, si es así, no hay causa suficiente alguna para que el pensamiento, que ha sido justo hasta entonces el pensamiento directriz, cese de forma abrupta e instantánea» (EP 1, p. 132, 1878). La identidad se da gracias a la continuidad a lo largo de la vida, en tanto que el sujeto se reconoce como *Self*, ya que la vida es una «sucesión del pensamiento» (CP 5.314, 1868).

4.1.4 Apertura y experiencia

La identidad confirma al ser humano como sujeto y como yo (*Self*), en tanto que es consciente de la continuidad de sus actos, pero también se da cuenta de que en esa continuidad existen otros yoes (*selves*)¹ con los cuales se comunica. Sin dejar a un lado que el *Self* es para Peirce una idea en tanto generalidad (EP 1 1890, pp. 331 y 350). El ser humano aparece como un ser abierto que posee un pensamiento comunitario en tanto que es semiótico, lo que implica la imposibilidad de constituirse como algo privado. La conciencia permanentemente está generando e interpretando signos. Por ello el *Self* es tanto objeto semiótico como sujeto semiótico.

Colapietro dice al respecto:

Desde la perspectiva de la semiótica, siempre estamos en medio de otros así como también de los significados; en efecto, la otredad y el significado se dan juntos en nuestra experiencia de nosotros mismos como seres integrados en una red de relaciones, más específicamente, enredados en la “red semiótica” (Colapietro 1989, p. 19).

Esta realidad relacional que admite Colapietro es posible gracias a que el ser humano es él mismo un signo (CP 5.313, 1868), y que mediante ello cobra un sentido de apertura hacia lo otro. Para Peirce, es claro que la ciencia y el conocimiento solo surgen mediante la apertura de la mente hacia lo nuevo, es decir, el científico capta lo posible solo a través de la comunicación con lo otro, ya sea con el fenómeno o con los demás. «El hecho más básico acerca del ser humano es que ella o él es un ser en comunicación con otros seres» (Colapietro 1989, p. 24). Para

¹ Se refiere a las otras personas con las que vive en comunidad.

Peirce, la persona al ser una perfecta función semiótica no puede «estar encerrado en caja de carne y sangre» (CP 7.591, 1866), puesto que «[c]uando 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?» (CP 7.591, 1866). Es así que para Peirce el ser humano es un signo, y por ende, también su comunicación a través del signo. Colapietro (1989) afirma al respecto que la subjetividad peirceana es comunicativa (p. 24).

En palabras de Barrena & Nubiola (2006) que «el yo es abierto y comunicable (implica que) [l]a mente no es algo interno, encerrado en cada persona» (p. 4), pues para Peirce, «la mente es un fenómeno externo» (CP 7.364, c.1902). Como ya se sabe, la mente al igual que la semiosis tiene carácter de Terceridad; ambas son realidades relacionales de la misma manera que lo es el sujeto en su totalidad. El sujeto se ve en la necesidad de abrirse en tanto ser relacional, de modo que pueda conformar hábitos. El ser humano, por su carácter de signo requiere *aperturarse* a lo posible, pues el sujeto no puede clausurarse, por el contrario, debe entregarse a la comunicabilidad y a la continuidad en orden a establecer su identidad, de la misma manera que su vida en comunidad. El sujeto humano, a través de la palabra, puede estar en dos lugares a la vez, tal como le es posible estarlo a la palabra (CP 7.591, 1866).

La continuidad se establece mediante la palabra haciendo que, a través de ésta, dos mentes se pongan en comunicación como si fueran una sola (EP 2, p. 389, 1906). Esta relacionalidad entre sujetos o entre sujeto y objeto, en efecto, es detectada cuando un sujeto se afirma diferente de lo otro o como lo opuesto, y afirma al sujeto como un ser inherentemente abierto a la otredad (Colapietro 1989, 37).

Peirce dice al respecto:

Todo pensamiento se da en forma dialógica. Tu yo de un instante concreto apela al yo más profundo de cara a obtener su asentimiento. Consecuentemente, todo pensamiento se da en signos que poseen, fundamentalmente, la misma estructura general de las palabras; aquellos que no lo hacen son de la naturaleza de aquellos signos que necesitamos de vez en cuando en nuestra conversación con los otros para solventar los defectos de las palabras o de los símbolos (CP 6.338, c. 1909).

La apertura en Peirce indica que el ser humano está arrojado a lo público y que su pensamiento no puede quedarse en a la esfera de lo privado. El pensamiento en Peirce al ser semiótico es radicalmente intersubjetivo, y la comunicabilidad aparece como algo fundamentalmente necesario. Por tanto, la apertura humana se encuentra en la semiosis es la capacidad de dar lugar imaginativamente a los signos: «La apertura es lo que caracteriza al pensamiento humano, es la característica central de la subjetividad semiótica, y ese no estar constreñido proviene de la imaginación» (Barrena 2003, p. 184).

4.1.4 El crecimiento

Existe una aproximación cosmológica de estudiosos de Peirce en la que la evolución y crecimiento del cosmos tiene sentido desde la perspectiva del crecimiento humano. Esto se etiquetó como cosmología antropomórfica, y fue criticada en 1966 por W.B Gallie en su libro *“Peirce and Pragmatism”*. Dicha cosmología antropomórfica indicaba que las ideas del ser humano, en el

fondo, son o surgen de la tendencia a relacionar de forma intelectual las ideas con la experiencia (EP 2, 1903, p. 152), es decir que el hombre da forma y sentido a la realidad experiencialmente. Ante esto, pudiera ser que Peirce se interpretara de la siguiente manera: de forma análoga al crecimiento del cosmos se da el crecimiento humano, haciendo posible establecer el crecimiento del *Self* en un sentido de evolución, pues la condición del pensamiento y de las ideas de los seres humanos son análogas a las ideas de la realidad del cosmos en tanto inferencias. Lo que implica que nuestra lógica y nuestros conceptos son derivados de una lógica cósmica objetiva (Ventimiglia 2008, p. 663). Según esta postura es que de la propia experiencia y del propio crecimiento se puede inferir el crecimiento del macrocosmos. La naturaleza del cosmos, así como su lógica envuelven la ontologización y generalización de la lógica del ser humano (Ventimiglia 2008, p. 663). Por su parte el universo, en tanto que es continuo evolutivo está siempre sujeto al crecimiento. De la misma manera el ser humano, al estar insertado en ese cosmos, también está sujeto a la evolución y, por consiguiente, al crecimiento. Las cosas crecen irremediabilmente y de forma irreversible.

Afirma Peirce:

[...] lo esencial del crecimiento es que tiene lugar en una dirección determinada, que no es reversible. Los niños se transforman en hombres, pero no los hombres en niños. Es, por consiguiente, un corolario inmediato de la doctrina de la conservación de la energía que el crecimiento no es el efecto de la sola fuerza. (CP 6. 554, 1897)

Esta evolución no reversible afecta de igual manera a la subjetividad. Existe una forma de evolución subjetiva que se da a través de la apertura del ser humano, la cual se resume en un

constante estar en relación con la otredad. Dicho de otra manera, la apertura hacia lo otro, en el sujeto humano, necesariamente implica crecimiento. Peirce dirá: «tus vecinos son, en cierta medida, tú mismo» (CP 7.571, 1866)¹.

Cabe ahora analizar el crecimiento del *Self* de acuerdo a los tres tipos del evolución: a) *ticástica*² (la evolución por variaciones fortuitas), b) *anancástica*³ (la evolución por necesidad mecánica) y c) *agapástica*⁴ (la evolución por amor creativo). De acuerdo con Michael Ventimiglia (2008), el crecimiento personal se deriva de los tres modelos cósmicos evolutivos planteados por Peirce, de los cuales, él mismo consideró los dos primeros como formas de crecimiento menos especializadas, pero aun así formas de crecimiento personal o crecimiento del *Self*:

a) *Crecimiento por evolución ticástica*: La evolución ticástica como ya se había visto se define como aquella que se da a partir del azar, es decir, por variaciones fortuitas (CP 6.302, 1893). Ahora bien, si el crecimiento del *Self* es la actualización del potencial que cada uno puede llegar a ser, en conformidad con los fines del cosmos, entonces, el crecimiento debido al mero azar no sería verdadero crecimiento. El crecimiento ticástico no relaciona el devenir con la finalidad, de ahí que no sea un crecimiento a partir de metas o fines seleccionados por el ser humano. Por tanto, un crecimiento por evolución ticástica no ha de considerarse como un crecimiento especializado del *Self* en sentido estricto, ya que no hay una intervención del potencial

¹ Esta evolución intersubjetiva es posible gracias a que «el crecimiento viene solo del amor» (CP 6.289, 1893). El amor para Peirce es un efecto de la continuidad en tanto que su movimiento «es circular, proyectando creaciones hacia la independencia y trayéndolas en uno y el mismo impulso a la armonía» (CP CP 6.288, 1893), de ahí que se refiera a un amor evolutivo.

² *Tychastic evolution.*

³ *Anacastic evolution.*

⁴ *Agapastic evolution.*

personal, sino únicamente la evolución azarosa del universo. Ventimiglia (2008) se refiere a este tipo de crecimiento como la desapropiación del ser¹, en tanto negación del conocimiento o aceptación del sí mismo. Es así que el crecimiento por evolución ticástica es más bien una simple evolución sin sentido personal (Ventimiglia 2008, p. 673).

b) *Crecimiento por evolución anancástica*: La evolución anancástica es aquella que sucede por necesidad mecánica, en la cual no hace falta prever hacia donde se tiende dado el carácter determinado de las causas. El crecimiento sucede de acuerdo a las tendencias ciegas que suceden por fuerza de las circunstancias (CP 6.307, 1893) sin que se haga posible el surgimiento de otro fin más que aquel al que se está determinado necesariamente. Si esto es así, entonces la evolución anancástica implica la pérdida de la libertad. De acuerdo con Peirce hay dos tipos de evolución anancástica, la interna y la externa. El crecimiento por evolución anancástica externa se refiere a aquel que surge dado lo impuesto al *Self* desde la exterioridad, ya sea por un autoritarismo, la sociedad o el ambiente. Por su parte la evolución anancástica interna es aquella que se encuentra en la mente como lógica, que avanza en base a una línea predestinada sin que ésta sea notada (EP 1 1893, p. 368). Peirce diría que a lo más que podría aspirar el *Self* de acuerdo a una evolución anancástica, sería a la evolución por cataclismo (EP 1 1893, p. 360), pues «es el crecimiento que resulta de los cambios repentinos en el ambiente externo» (CP 1.104, 1896). Aunque Peirce en este punto hace referencia a la reproducción en los cambios en la evolución de las especies.

c) *Crecimiento por evolución agapástica*: En el crecimiento por evolución ticástica, el *Self* crece o evoluciona en base a los hábitos fallidos en un sentido adaptativo, en el crecimiento por

¹ *Disowning one's Self*

evolución anancástica el *Self* crece a partir de una finalidad preconfigurada (externa) o preconcebida (interna). Por su parte, en el crecimiento por evolución agapástica el *Self* crece en torno a sus potencialidades y su verdadera actualización (Ventimiglia 2008, p. 675). En ella suceden tanto las espontaneidades como la necesidad que se requiere en el crecimiento personal, así como el ordenamiento a los fines del cosmos. En este tipo de crecimiento la abducción se encarga de introducir las novedades o el azar, y por su parte, los hábitos determinan la regularidad de las acciones o conducta de acuerdo a la continuidad. La evolución agapástica, por su parte, es un tipo de evolución que se da de acuerdo a un propósito mediante el cual, el mundo es operado a partir de la ley del amor (CP 6.302-303, 1893). En el caso del crecimiento por evolución agapástica el papel de los sentimientos (*feelings*) es fundamental puesto que

Los sentimientos tienden a propagarse; las conexiones entre sentimientos despiertan sentimientos, los sentimientos cercanos se asimilan; las ideas son capaces de reproducirse por sí mismas. Estas son formulaciones de la única ley del crecimiento de la mente. Cuando una alteración de sentimiento tiene lugar, tenemos una conciencia de ganancia, la ganancia de experiencia; y una nueva alteración será capaz de asimilarse al que lo precedía. Los sentimientos, al ser excitados, se tornan más fácilmente excitables, especialmente en los modos en los que habían sido excitados previamente. La conciencia de tal hábito constituye una concepción general (CP 6.21, 1891).

Peirce afirma que el sentimiento es «un estado de la mente que tiene su propia cualidad viva, independientemente de cualquier otro estado de la mente [...] que seguramente podría anular cualquier otro estado» (CP 6.18, 1891), aunque deja claro que los sentimientos son un estado rudimentario que es infalible

pero que en efecto toda lógica o razonamiento, y en sí se subordina en última instancia al sentimiento (CP 1. 672, 1898), de tal forma que el papel de los sentimientos cobra significado ante la construcción del *Self*.

Resulta, así, que mientras el razonar y la ciencia del razonar proclaman estrepitosamente la subordinación del razonamiento al sentimiento, el auténtico mandato supremo del sentimiento es el de que el hombre se generalice, o, lo que la lógica de relaciones muestra que es la misma cosa, que se funda en el continuo universal, que es en lo que consiste el verdadero razonar. Pero ello no reinstaura el razonar, pues dicha generalización tendría lugar no meramente en las cogniciones del hombre, que no son más que la película superficial de su ser, sino, objetivamente, en las fuentes emocionales más profundas de su vida (CP 1. 673, 1898).

Si el crecimiento ha de ir en pro de la finalidad, en el caso de Peirce de un ideal¹, se trata entonces de un crecimiento por amor evolutivo de tipo razonable, de ahí que este modo de crecimiento habrá de ir también en función del autocontrol. Este último será así la capacidad para deliberar acerca de los posibles hábitos de acción, a través de los cuales se actualizarán las potencialidades y se adoptan cada vez más los fines generales del cosmos, dejando a un lado los fines del ego (Ventimiglia 2008, p. 677), de tal modo que se dé lugar al surgimiento de la auténtica mismidad (*selfhood*) (Colapietro 1989, p. 96).

A este tipo de crecimiento Michael Ventimiglia (2008) lo ha denominado como abducción existencial, la cual es el proceso de evolución genuina a través del cual se incorporan los fines generales (p. 677). Colapietro (1989) a esto lo llama

¹ Más adelante se explica el tema del ideal en tanto *summum bonum*.

trascendencia y posesión del *Self* (p. 196), que se logra mediante el autocontrol. Peirce afirma en relación al cristianismo que el *Self* crece mediante el amor hace lo que es bueno para todos en general (EP 1 1869, p. 72). «A través del autocontrol el *Self* puede desear para sí mismo ser parte de la creación» (Ventimiglia 2008, p. 677).

Como se sabe, la armonía del universo es captada por la mente que conoce, la misma que es capaz de poner novedades en él y predecir las posibilidades que éste le ofrece. Para Peirce, el principal crecimiento en el ser humano se da en la mente en tanto aprendizaje: «El crecimiento por ejercicio tiene lugar también en la mente. [...] eso es en lo que consiste aprender» (CP 6.301, 1893). Esta capacidad de aprendizaje solo es posible porque el sujeto posee una estructura de subjetividad semiótica, es decir, porque el hombre es en sí mismo un signo. El signo le permite poseer ideas continuas e ilimitadas, pues un signo genera otro, puesto que es algo vivo (Barrena 2007, p. 67). Así, el pensamiento crece porque el signo está en continuo crecimiento incorporando lo nuevo (CP 2.222, 1903). El signo es algo infinito, por tanto la mente humana también lo es. Por ello, lo que es ilimitado necesariamente exige crecimiento, evolución y apertura. En el caso del *Self* se exige un crecimiento por amor evolutivo, por evolución agapástica. La mente humana genera frutos del mismo modo que una semilla porque a través de su pensar infinito abre las puertas a lo posible, y esto es la abducción existencial en el *Self*.

En palabras de Jaime Nubiola (2008):

El yo aparece como un signo externo y comunicable, no como algo separado y clausurado en sí mismo. La persona humana se caracteriza por su continuidad y su permanencia, por la actualización de posibilidades dentro

de su carácter temporal e inacabado, en definitiva, por su crecimiento (p. 2).

Así como se da la evolución en el universo de forma análoga se puede interpretar que se da el crecimiento del *Self*, que de acuerdo con Peirce el universo posee:

La tendencia a formar hábitos es algo que crece por su propia acción, mediante el hábito de adquirir hábitos a través de su propio crecimiento. Germina primero a partir del puro azar. En él había una tendencia sutil a obedecer reglas que se siguieron con anterioridad, y dichas tendencias fueron reglas que se iban obedeciendo más y más por su propia acción (CP 8.317 1891).

El crecimiento es así «un proceso que eminentemente es característico del conocimiento» (CP 1. 381 1903). Sin embargo, la cuestión es preguntarse por aquello más importante y necesario que ha de conocer el ser humano para su vida. En Peirce, la vida humana tiene un carácter teleológico, por ello no es extraño pensar que la idea de finalidad esté presente en su pensamiento. ¿Cuál es el fin último del ser humano? Seguramente este fin corresponderá al crecimiento que es ilimitado. Para Peirce el crecimiento es —como ya se ha dicho— aquello que se da por el amor, por lo que el hombre busca ser un algo. Por otra parte el crecimiento está vinculado a la condición humana de saber pronosticar lo futuro, por tanto, Peirce busca una unidad aprehendida misma que asume como fin la cual denomina razonabilidad.

En palabras de Peirce:

Por razonabilidad entiendo, en primer lugar, la unidad tal como la aprehende la razón, digamos, la generalidad. [...] La sombra verde sobre mi lámpara, el follaje que veo a través de la ventana, la esmeralda en el dedo de mi compañera, tienen una similitud. Ésta consiste en una impresión que tengo cuando comparo esas y otras cosas, y que existe en virtud de que son como son. Pero si toda la vida de un hombre está animada por un deseo de ser rico, hay un carácter general en todas sus acciones, que no está causado por su comportamiento, sino que es formativo de él. [...] es la ley que moldea el evento, y no una similitud azarosa entre los eventos lo que constituye la ley. [...] Si aceptas que la generalidad tiene su origen solo en la mente, eso está más allá de toda cuestión. Pero si las cosas solo pueden entenderse como generalizadas, son generalizadas real y verdaderamente; porque ninguna idea puede adherirse a una realidad esencialmente incognoscible. Sin embargo, la Generalidad, como comúnmente se la entiende, no es el todo de mi "razonabilidad". Ésta incluye Continuidad, de la que en efecto, la Generalidad no es sino una forma más cruda. Tampoco esto es todo. Rehusamos llamar razonable a un propósito, a menos que este sea factible. Hay ciertas ideas que tienen un carácter que nuestra razón puede en alguna medida comprender, pero que ésta de ninguna manera crea, cuyo carácter asegura su pronta o tardía realización. (W pp 321, 1902)

En otro texto de 1900 ya había explicado acerca de la razonabilidad que, en efecto, es una generalidad que en el ámbito de lo emocional se denomina como amor:

El análisis lógico muestra que la razonabilidad consiste en la asociación, la asimilación y la generalización, en juntar los elementos en un todo orgánico, puesto que son las diversas formas de considerar lo que es esencialmente una misma cosa. En la esfera emocional esta tendencia a la unión aparece como Amor; de modo que la ley del Amor y la ley de la Razón son una y la misma. (Recensión de: *Clark University, 1889-1899, Decennial Celebration. Cience New Series* 11, 20 abril 1900, 620-622.)

Lo anterior remite a darse cuenta que el crecimiento está vinculado con: a) la capacidad de predecir, b) la capacidad del hombre de realizar generalizaciones gracias a la ley de la mente¹, c) el amor como ley de la razón en unión con la esfera emocional, y especialmente d) la importancia de que la razón está vinculada con las leyes de la naturaleza. Por tanto, la razonabilidad última ha de ser algo que está en función del desarrollo de la subjetividad, así como el desarrollo del universo, por consiguiente, la razón, las creencias y los hábitos deberán estar en sintonía con las leyes del de la naturaleza.

Una opinión ampliamente difundida durante los últimos veinticinco años ha sido que la razonabilidad no es un bien en sí mismo, sino solo por razón de algo más. [...]. Hoy, casi todos están de acuerdo en que el bien último consiste de alguna manera en el proceso evolutivo. De ser así, no radica en reacciones individuales por separado, sino en

¹ La única ley primaria y fundamental de la acción mental consiste en la tendencia a la generalización. Los sentimientos tienden a propagarse; las conexiones entre sentimientos despiertan sentimientos, los sentimientos cercanos se asimilan; las ideas son capaces de reproducirse por sí mismas. Estas son bastantes formulaciones de la única ley del crecimiento de la mente. (CP 6.21, 1891)

algo general o continuo. El *sinequismo* se funda en la noción de que la coalescencia, el devenir continuo, el devenir regido por leyes, el devenir impulsado por ideas generales, no son más que fases del único e idéntico proceso de desarrollo de la razonabilidad o inteligibilidad (CP 5.2, 1902).

Para ello, la MP en tanto responsable de la orientación del comportamiento humano y, por otra parte, de la generalización de los hábitos, desempeña un papel cardinal. Mediante ésta el ser humano busca la verdad en tanto que esto es el desarrollo de la razonabilidad. Peirce escribe al respecto:

Después de muchos años de ensayo, la máxima probó al escritor su valor como algo de gran utilidad para llegar a un grado relativamente elevado de claridad de pensamiento. Se aventuró a proponer que se la pusiera siempre en práctica, en forma conscientemente exhaustiva, sabiendo que una vez hecho esto, y no antes, puede lograrse un grado aún mayor de claridad de pensamiento, recordando que el único bien supremo que los hechos hacia los que dirige la atención pueden proporcionar, es propiciar el desarrollo de la razonabilidad concreta; en tal forma, que el significado del concepto no descansa en absoluto en reacción individual alguna, sino en la manera en que estas reacciones contribuyen a ese desarrollo (CP 5.3, 1902).

El pragmaticismo por ende es el único método mediante el cual, el ser humano puede ir en pro de esa razonabilidad y de ese crecimiento por amor. En la medida en que el ser humano ejerce control sobre sus acciones —mediante los hábitos—hace posible ir hacia el ideal de la razonabilidad. La acción solo surge cuando hay una idea que nos mueve (CP 1.574, 1906). La razonabilidad se convierte para Peirce en un ideal que está en

relación con el desarrollo del sujeto a la vez que del universo. Es un ideal general y no únicamente individual (aunque se concreta a través de los actos individuales). Además está en relación con las leyes de la naturaleza y de la mente. Por otra parte, es un ideal que incluye los sentimientos y el instinto, pues en él está el amor y por último está esa capacidad de predicción del futuro, por tanto se trata de un ideal orientador (Nubiola 2008, p. 2).

Para Peirce la razonabilidad es el único ideal que cumple con todas las características que el *summum bonum*, debe tener y lo define como «la encarnación continua de la idea potencial» (MS 283, 1905), «por el que cielos y tierra han sido creados» (CP 2.122, c. 1902). De lo anterior, Peirce concluye que el fin último del ser humano, esto es, el *summum bonum* es «el proceso de crecimiento de la razonabilidad» (MS 478, 1903) por el cual el ser humano logra actualizar todas sus potencialidades y conformarse como un yo externo en armonía con todo el universo.

4.2 La subjetividad como signo

Este epígrafe interesa para dejar claro quién es el sujeto (*Self*) y cómo se da la construcción de la subjetividad en tanto signo. Antes de continuar es preciso hacer una demarcación clara, conceptual y científica, ya que para efectos de lo que se busca demostrar en este trabajo es necesario distinguir conceptos entre una disciplina y otra. Si bien Peirce es un pensador que ha sido mucho más explorado en el ámbito de la lógica y la filosofía, su pensamiento también da mucho de sí para ser explorado en el ámbito de la psicología moderna. Los términos tales como *Self* y subjetividad son términos polisémicos y transdisciplinarios que a estas alturas del trabajo requieren ser leídos bajo un esfuerzo mental y amplio que desborde las fronteras que los limitan a solo

una disciplina. Solo así, será posible enlazar la antropología semiótica con el moldeamiento de la conducta.

La distinción que hace la psicología moderna entre sujeto y subjetividad no es en balde, pues la modernidad sustituyó al sujeto por una serie de variables principalmente comportamentales de orden observable y medible en donde la idea de sujeto ontológico desaparece. El problema de la subjetividad, del fenómeno psíquico hace referencia al ámbito de lo mental, del pensamiento, de lo oculto, lo no observable; desde esta postura el fenómeno subjetivo o la subjetividad fundan la idea del sujeto:

Consideramos la relación entre la inteligencia y el afecto, cuya separación como objeto de estudio es el punto más débil de la psicología tradicional, puesto que hacen aparecer el objeto de pensamiento, como una corriente autónoma de pensamientos que se piensan a “sí mismos,” segregada de la plenitud vital de los intereses y necesidades personales, de las intenciones e impulsos del sujeto que piensa (Vygotsky 1968, p. 44).

Por su parte el humanismo psicológico intenta mantener al individuo en el centro pero posterior al embate del cientificismo y del dualismo cartesiano principalmente no logra recuperar la ruta, la psique sigue manteniendo el carácter subjetivo fundamentalmente y el sujeto se afirma a través de su ser histórico:

La dicotomía de espíritu y cuerpo del siglo XII asumía ahora la forma de una separación radical entre la razón y la emoción, con el esfuerzo voluntarista (voluntad) entronizado como agente de decisión –y esto resultaba, generalmente, en la negación de las emociones. La creencia

del siglo XVII del control racional de las emociones, se convertía ahora en el hábito de represión de las emociones. Esa falta de unidad cultural y psicológica iría a producir la falta de unidad interior y el trauma y, por tanto, la ansiedad en un número inmenso de personas en el siglo XX (May 1927, p. 73).

A partir de los presupuestos anteriores la respuesta es una psicología estructuralista con Lacan influido por Freud, Saussure y Levy Strauss lo que da por resultado la construcción teórica del sujeto y la subjetividad. El sujeto se define por el espacio simbólico y la subjetividad queda casi eliminada al ser eliminado el espacio individual ya que lo importante es el espacio social. Lo que más debe llamar la atención es que el pensamiento de Peirce ha sido introducido en este último enfoque. El mismo Lacan (1972) afirma:

¿Qué hay que sustituir en el [discurso] de Peirce para que pegue con mi articulación del discurso analítico? Algo tan simple como decir buenos días: para el efecto de lo que se trata en la cura analítica no hay otro representamen que el objeto a, objeto a del cual el analista se hace representamen, justamente él mismo en el lugar del semblante (Seminario XIX, clase no. 19)

Para Lacan, quien conoció y constantemente citó en su obra la obra de Peirce, el signo es también algo que representa algo para alguien, y asegura que la condición de posibilidad el ser signo se mantiene en la relación de la tercera figura que es a su vez un signo, quien es susceptible de identificarse con el universo (Lacan 1984, p. 214). El alguien es un operador, un sujeto para otro significante, es decir el sujeto es un signo. El sujeto significa en relación con otro significante (Lacan 1984, p.

261), lo cual indica el plano de lo simbólico. Para Lacan lo simbólico es la condición para el descubrimiento del sujeto en tanto yo y de la identidad en tanto subjetividad (autoconciencia); el yo con el que me identifico no es el otro «El orden simbólico funciona a través de una articulación entre significantes, originando un efecto de significación en el orden imaginario del significado: “yo”» (Romé 2008, pp. 81-82). Benveniste (1995) dirá que el sujeto (*Self*) se constituye simbólicamente por el lenguaje y por su parte la subjetividad en tanto propiedad del lenguaje unifica al ego asegurando su permanencia.

Todo lo señalado no hace más que confirmar el problema de la modernidad en el ámbito de las actuales corrientes de la psicología y de la antropología social e histórica mismas que tienen una etiología en la semiología y se dicen a sí mismas teorías semióticas, y que en la actualidad han emparentado con el discurso peirceano, esto lleva a hacer una nueva lectura y una interpretación *ad hoc* al planteamiento antropológico que se presenta en esta investigación, por lo que ahora se retomará lo dicho anteriormente en relación al signo y al *Self* pero en esta ocasión en vías a construir las bases para la formulación de un conductismo semiótico.

Como ya se sabe y se ha reiterado constantemente, Peirce establece el aspecto de la subjetividad dentro de su teoría de los signos, de ahí que se hable de subjetividad semiótica. El sí mismo lo explica a partir de su concepción de la mente. Para Peirce el sí mismo (*Self*) es un signo, por tanto semiosis y subjetividad están imbricadas, algo que no se debe perder de vista en el momento de realizar la interpretación de la teoría peirceana en el ámbito de la psicología conductual. «El sujeto en su ser más íntimo es en sí mismo una forma de semiosis» (Colapietro 1989, p. 24).

Comprender la subjetividad implica entender la forma en que los fenómenos aparecen en la mente, lo cual es el objeto de la semiótica en tanto ciencia en general, pues el signo en sí es un fenómeno poderoso significativo (Colapietro 1989, p. 16). Ahora

bien, si el hombre es en sí mismo un signo, la subjetividad es también un fenómeno significativo poderoso el cual tiene fuertes implicaciones en el estudio conductual.

Lo anterior remite a la primera refutación que Peirce establece al cartesianismo en su texto de 1868 "*Some Consequences of Four Incapacities*" en la que apunta que «[n]o tenemos ningún poder de introspección, sino que todo conocimiento del mundo interno se deriva de nuestro conocimiento de los hechos externos por razonamiento hipotético» (EP 1, p. 30, 1868). Esta afirmación peirceana cambiará por mucho la visión del comportamiento ya que hace aparecer la interioridad en el comportamiento reflejo. Peirce aclara que el ser humano no puede conocerse a sí mismo a través de un proceso de autoconciencia meramente interno lo cual acepta de la misma manera la psicología en tanto que ello supone las conductas no expresadas. Es necesario que el ser humano para saber de sí incorpore elementos del mundo exterior. El ser humano requiere de la cognición para comprenderse como un yo, para Peirce la cognición surge por un proceso continuo (EP 1, p. 31, 1868), de tal forma que el pensar implica tener presente en la conciencia alguna sensación, imagen concepción u otra representación, por lo que Peirce admite que cualquier manifestación que tengamos de nosotros mismos es una manifestación fenomenal (EP 1, p.38, 1868).

En el presente epígrafe se explorará la noción de subjetividad en tanto signo, para lo cual, en un primer momento se analizará el concepto de *Self* en orden a entender la subjetividad; posteriormente, en segundo lugar, se relacionará la subjetividad y el pensamiento introduciendo la importancia de la semiosis, en tercer lugar se estudiará la noción de ejemplaridad en los hábitos, de modo que se pueda concluir que la subjetividad en el ser humano solo es posible a través de la

acción y la función del signo y con ello dar viabilidad al moldeamiento conductual semiótico.

4.2.1 El Self

Peirce afirma que el *Self* se reconoce por un juicio de la mente: «Pero se sigue de nuestra propia existencia (como se prueba por el hecho de la ignorancia y el error) que todo aquello presente en nosotros es una manifestación fenoménica de nosotros mismos» (EP:1 1868, p. 38). En esta afirmación se puede leer con claridad que en Peirce está ya la distinción que hace la psicología moderna entre sujeto y subjetividad de acuerdo a lo que se interpreta en este trabajo ya que hay un sujeto que se reconoce dada una representación que surge en la conciencia. En su texto “*Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*” de 1868 Peirce afirma que «La ignorancia y el error son todo lo que distingue nuestros yoes privados¹». Peirce afirma que cualquier concepción que se tenga, incluida la de nosotros mismos, se obtiene mediante la abstracción y la combinación de cogniciones que se obtuvieron primero a través de la experiencia (EP:1 1868, p. 24). Para Peirce es claro que todo lo que se piensa tiene naturaleza de una inferencia, la cual necesariamente inicia con los juicios de experiencia (EP:1 1868, p. 24).

Ahora bien, como el conocimiento no es algo que se dé de manera innata o *a priori*, este ha de partir de la ignorancia, por lo que parece ser «necesario suponer un yo en el que la ignorancia puede ser inherente» (EP:1 1868, p. 18,), «de este modo, la ignorancia y el error solo pueden concebirse como correlativos a un conocimiento y verdad reales, siendo estos últimos de la naturaleza de las cogniciones» (EP:1 1968, p. 24,). Por consiguiente, se puede afirmar que la apropiación del *Self* se da

¹ Es posible leer esta afirmación como sujeto y subjetividad.

mediante una inferencia de lo general a partir de la experiencia, lo cual implica que a partir de lo singular se ha obtenido lo general.

Colapietro (1989) considera que encontrar el *Self* a partir de la ignorancia y el error es una vía negativa, sin embargo, más que una vía negativa lo que demuestra es que el ser humano, al no tener ninguna posibilidad de introspección o de intuicionismo establece la relación con el mundo que el sujeto humano necesita para su conocimiento. Si eso significa que solo se puede inferir el *Self* mediante la experiencia; por consiguiente, más que ser un aspecto negativo es un elemento que señala que no solo el sujeto es un ser experiencial, sino que el conocimiento es posible en función de lo que la realidad es y de nuestra relación con ella. Lo anterior garantiza la dialéctica entre la duda y la creencia, pues solo es posible dudar y creer si la ignorancia y el error acontecen. Por tanto, se puede afirmar que el *Self* se asume a través de la duda y la creencia. Si es así, habría que establecer que inferir la existencia personal, es decir el *Self*, es una tarea pragmática.

Asimismo la subjetividad, al ser semiótica, puede explicarse desde la perspectiva del análisis de la teoría del signo resolviendo la dualidad problemática que presenta la distinción entre sujeto y subjetividad. Mediante la función sígnica se puede decir que la subjetividad al ser un signo (representamen) que representa a un sujeto (objeto), mediante otro signo (interpretamen), el cual es el *Self*, manifiesta que la total interpretación sígnica de la subjetividad es el *Self*, el cual surge como Terceridad. El *Self* es así el significado del representamen a través de su correlación con el sujeto semiótico; así la construcción de la subjetividad se da a partir de un continuo intercambio sígnico a partir del objeto. El *Self* hace referencia al sí mismo, por su parte la subjetividad hace referencia a la vida de la conciencia que pertenece al sujeto

quien existe con anterioridad como la base, es decir el objeto a o la realidad.

Es así, que de acuerdo a la distinción entre Objeto mediato o dinámico (real) y el Objeto inmediato (Signo) se puede afirmar que la subjetividad es la suma del Objeto mediato (sujeto) y el *Self* Objeto inmediato, puesto que la subjetividad y el *Self* están relacionados con «la realidad que por algún medio contribuye en la determinación del Signo para su Representación» (CP 4.536, 1906), esa realidad es el sujeto real que es el ser humano. Por ende, la subjetividad es aquello que se deja atrás en tanto objeto dinámico, pero que siempre guía el proceso semiótico ya que éste otorga el dinamismo semiótico (CP 5.554, 1906) y que siempre está en orden a la unidad del *Self*. Se sabe que de acuerdo con Peirce, «un signo está por algo respecto a la idea que este produce o modifica. Es un vehículo que transporta hacia la mente algo desde el exterior [...] que es llamado objeto [...] aquello que transporta es su significado [...] la idea a la que da lugar un interpretante» (CP 1.339, s/f) en un proceso infinito.

Peirce piensa que el *Self* también se conoce a través de la acción, a lo que escribe: «cuando hablo del real sí mismo (*Real Self*) o la verdadera naturaleza de un hombre, me refiero a las fuentes mismas de su acción que significan cómo va a actuar» (MS 649, 1910). Esta afirmación está en perfecta sintonía con la consideración de la ignorancia y el error, la cual remite a la realización de una acción en la que se prueba la creencia o se descarta. La aprobación o comprobación de la creencia implica que el *Self* se autoafirma en su conocimiento. Por su parte, la comprobación implica la acción misma que realiza el yo, en la que además, se distingue entre él o ella y lo demás que cohabita en la experiencia. Ahora bien, el yo también se distingue, según Peirce, mediante la experiencia de la alteridad de otros yoes, es decir, en tanto que se es miembro de una comunidad; para él, el *Self* es esencialmente comunitario (CP 5.421, 1905). En palabras de Colapietro:

El yo es alternativamente un hablante y un oyente, una fuente de la cual el discurso fluye y un ser a quien el discurso se dirige. El *Self* también puede ser un tema de conversación, alguien de quien se dice algo. Por otra parte, el *Self* como hablante nunca es simplemente un hablante; en cualquier expresión el *Self* se hace eco de la expresión de los demás. El *Self* como hablante es alguien a través del cual otros hablan (Colapietro 1989, p. 24).

Peirce también expresa que el *Self*, además de ser inferido a partir del error o la ignorancia, puede reconocerse como aquello que puede llegar a ser a través de la adquisición de hábitos y de la acción, éste se reconoce frente al creador. En "*Synechism and Immortality*" de 1893 escribió: «Un hombre puede tener asignado un rol en el drama de la creación, y en la medida en que su propio yo se confunde con ese rol, no importa qué humilde sea, así se identifica a sí mismo con su Autor» (CP 7.567, 1893).

4.2.2 *Self como subjetividad y sujeto*

El ser humano tiene la capacidad de encontrar su *Self* así como su subjetividad como un proceso temporal ante su conciencia, a través del conocimiento. «La cognición es la conciencia de un signo, y es una triple conciencia: del signo, del objeto real conocido y del significado o interpretación del signo, que la cognición conecta con ese objeto» (MS 325, c. 1907). Mediante esta cognición el ser humano nota las propiedades de su ser obteniendo así una concepción de sí mismo.

El *Self* como fenómeno se aparece como pensamiento en la conciencia lo cual se ha dicho que es la subjetividad, la

identidad psíquica tal como lo plantea la psicología moderna. Romé (2006) expone por su parte a manera de interpretación que «la conciencia para Peirce, está compuesta por instantes del pensamiento en tanto inmediatos y singulares» (p. 12), y que un pensamiento es una representación sígnica, con lo cual se manifiesta partidaria de Lacan. La conciencia desde esta óptica tiene la capacidad de dar continuidad al pensamiento, por lo que puede mediar haciendo viable la idea de comunidad de intérpretes, es decir, una comunidad significativa en el orden de lo social, esta cualidad que subraya Lacan y junto con él Romé permite que el *Self* tenga un carácter colectivo semiótico. El *Self* surge a través de la autocognoscibilidad mediada por el carácter social del ser humano (Romé 2006, p. 12). A partir de estas ideas introducidas por la psicología social a partir de Lacan el *Self* adquiere una dimensión semiótica de orden social, pues el sujeto es pensado colectivamente mediante el lenguaje (mismo que es anterior a lo social), es decir, lo social pertenece al orden semiótico en el cual el sí mismo es la mediación en la relación subjetiva y con lo otro (Lacan 1981, p. 12).

En un texto tardío de 1908 y 1909 llamado “*Some Amazing Mazes*” publicado en *The Monist*, Peirce analiza la realidad desde la perspectiva de la existencia. Para él es claro que hay tanto esencia como existencia, pero para él la existencia es lo primero. Señala que ésta es un asunto más bien epistemológico que requiere necesariamente comprobar el grado de externalidad o de interioridad mediante una serie de *tests*, (CP 6.333, c.1909). Lo que quiere comprobar Peirce es si las sensaciones en la mente tienen origen externo o interno. Peirce establece tres distintas pruebas para la comprobación de la existencia de acuerdo al origen de lo que se aparece en la mente. Este discurso lógico en este trabajo se va a extrapolar al ámbito del conocimiento del *Self* aunque Peirce no lo hace con esa finalidad, sin embargo permitirá establecer el vínculo cognitivo en relación a la conducta desde un enfoque peirceano. Peirce explica que si se testifica la exterioridad entonces se tratará de

una existencia afirmativa, y por el contrario, si lo que se testifica es la interioridad, será entonces una existencia negativa. Peirce establece el significado de la externalidad afirmando que entre lo real y la externalidad hay parecido (CP 6.327, c. 1909). «Llamo externo a la contradistinción de mental» (CP 6.327, c. 1909). Lo mental es aquello que sucede en el pensamiento, desde la perspectiva que interesa se trata de la subjetividad; mientras que lo externo es una cualidad ajena e independiente de que se piense o no, esto es el sujeto. Se presenta así el problema sobre la posibilidad de conocimiento y apropiación del *Self*, pues si el *Self* es solo una idea que se da en el pensamiento, entonces se trata de una existencia negativa contraria a lo real. Pues de ser así no sería un hecho o cualidad externo y por ende real. El problema que se presenta es que si el ser humano solo conoce mediante la experiencia a través de un proceso inferencial, entonces ¿cómo se le otorga evidencia a la interioridad? Para Peirce, las tres pruebas (*tests*) que testifican la existencia (negativa o positiva) indican esa evidencia, mismas que se pueden utilizar para la inferencia del *Self*. La interpretación que se da para efectos de este trabajo supone lo siguiente, siguiendo a Peirce:

- a) Primera prueba: anuncia la evidencia por concomitancia física la cual es la más fuerte en afirmación y la más débil en negación. Se trata de una evidencia que se data por elementos no humanos tales como una cámara, video, en general aparatos físicos de observación (CP 6.334, c. 1909).
- b) Segunda prueba: Ésta se da por el testimonio experiencial de otros observadores, la cual tiene un grado medio de afirmación y negación. Dentro de esta evidencia cabe el testimonio de uno mismo en relación al pasado (CP 6.334, c. 1909).
- c) Tercera prueba: Es la crítica de todas las circunstancias de lo aparecido, incluso la posibilidad de suprimir tal aparición, lo cual evidencia un esfuerzo interno que es

una cualidad. Esta última prueba es débil en afirmación y fuerte en negación (CP 6.334, c. 1909).

Para Peirce la capacidad de un razonamiento crítico sobre aquello que aparece en la mente, de lo cual se tiene control es prueba suficiente de experiencia: «y todo aquello que es verdaderamente experimentado es, en sentido epistemológico, existente» (CP 6.335, c. 1909). Esta afirmación permite que sea posible extrapolar del orden del conocimiento al orden de la apropiación del *Self* el sujeto y la subjetividad, ya que a partir de su existencia y de su experiencia así como del proceso inferencial el *Self* aparece en tanto signo, puesto que se trata de una existencia pensada en términos del psiquismo. Pero es signo en tanto Terceridad, es decir en tanto interpretante.

A partir de lo anterior es posible establecer la construcción triádica para la apropiación del *Self* como sujeto y como subjetividad bajo el enfoque peirceano en una amalgama disciplinar, es decir, como una psicología semiótica si es que se permite el término, lo que más adelante y de forma más precisa se denominará conductismo pragmático. Se ha dicho que la subjetividad es representamen, es por tanto lo segundo, y también se ha dicho que el *Self* es tercero en tanto que es interpretante, de modo que el yo (en tanto el sujeto/objeto) es Primeridad. Volviendo a las evidencias testificadas, a) el yo es la cualidad a partir de la que se establece la concomitancia física, b) por su parte la subjetividad será la representación a partir de la cual se establece el testimonio; ya sea de uno mismo u otro, pues la subjetividad es comunicable, y por último, c) la posibilidad de razonamiento crítico es la relación entre yo y subjetividad en tanto transacción reflexiva que da origen a la dimensión del *Self*, puesto que es lo apropiado. Esta interacción triádica o semiótica es un diálogo entre lo exterior, lo interior y el sí mismo, en esta interacción se observan la apertura del signo y su reflexibilidad a lo otro. El sí mismo es la apropiación del *Self* (el cual es un signo)

como apertura que se extiende en una transacción triádica a lo otro.

4.2.3 Ejemplaridad de los hábitos y subjetividad

En el capítulo tercero del presente trabajo se señaló que los hábitos pueden ser considerados, en cierto aspecto, como causa ejemplar. El hábito es una forma particular de determinación que funciona como principio directriz de una inferencia (CP 5.367, 1877). El principio directriz de una inferencia es una proposición cuya verdad depende de la validez de las inferencias que un hábito determina, aunque Peirce habla de la lógica es viable trasladar este principio a la conducta, al menos es una de las propuestas principales de este trabajo. Si la creencia-hábito guía nuestra conducta y conforma nuestras acciones (CP 5.371, 1877), todo hábito nos pone en condición para comportarnos en determinado modo y no otro (CP 5.373, 1877), de ahí que se trate de una causa ejemplar o lo que es lo mismo nos dispone para la acción.

En el ámbito de la subjetividad, el hábito entendido como ejemplaridad es el responsable de la retroalimentación de la conducta (*behavior feedback*).

Aunque lo siguiente es una interpretación propia del concepto de retroalimentación¹ conductual basada en la teoría peirceana, parece válido y pertinente hacerlo para la vinculación entre hábito y subjetividad en orden al moldeamiento conductual. La retroalimentación conductual tiene como finalidad el control y el mejoramiento de la conducta; durante ésta el hábito opera como regulador de control sobre la amplitud de las posibilidades de la semiosis infinita que representa el *Self*. El *feedback* es un sistema de regulación de información que aparece en un circuito de control cerrado², en el que se presenta un estado ideal determinado, y una comparación con el estado

¹ La retroalimentación o realimentación (*feedback*) es un paradigma de la psicología cognitivo-conductual, es un moderador que funciona como mecanismo reforzador, pues es una respuesta que tiene que concordar con lo que se espera; es decir, se trata de un mecanismo el cual puede aumentar el valor de las reglas de conducta o disminuir su valor. Se recurre a él, puesto que se afirma que los objetivos en sí mismos no logran controlar a largo plazo la acción del sujeto, a menos que se tenga información concerniente a cómo se está realizando el proceso en relación a dichos objetivos, de ahí que se trate de un sistema informacional. El *feedback* asegura así la relación entre sujeto, objetivos y conducta-respuesta, se puede decir que la conducta es primero, la respuesta; segundo y la retroalimentación tercero. Existen dos formas de obtener la realimentación, ya sea desde el entorno o a partir de la comunicación. Además; existe la retroalimentación negativa, en la cual la respuesta no fue conveniente por lo que disminuye el uso de la regla de actuación, y la retroalimentación positiva, en la cual al ser afirmativa la respuesta, aumenta el valor de la regla de acción. Por ende, la retroalimentación al ser un moderador ante las discrepancias entre lo que el individuo ha hecho y lo que quiere hacer, sirve de conducta guía, que sirve para la confirmación de los efectos previstos.

² Los sistemas de control son conjuntos de componentes que regulan la conducta propia; esta teoría fue elaborada por Norbert Wiener en su obra *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society* de 1950. Los sistemas de control cerrados son los que poseen la característica de la retroalimentación, pues un circuito de control cerrado es aquel que controla la conducta en función de la señal de salida. En el caso del ser humano (bajo un análisis peirceano), la función de salida implicaría la comprensión de la semiosis.

real presente permitiendo el crecimiento. Quien lleva a cabo este sistema de refuerzo es el *Self* a través de la ejemplaridad de los hábitos propios, en tanto que son guía de la acción. Ahora bien, puesto que los hábitos regulan la respuesta conductual autocontrolada, se comprende la conducta como un circuito de control cerrado. Esta estructura de control de la respuesta ha de estar en términos triádicos. Si el yo es primero, la subjetividad segundo y el *Self* tercero, entonces la conducta es primero, la respuesta segundo y la retroalimentación tercero. La acción es primero, el objeto-meta segundo (representación) y el hábito-guía tercero. Por tanto, se trata de un *feedback* semiótico, tal como lo es la subjetividad y el *Self*. Es decir, este *feedback* conductual se da en un orden de función sígnica bajo el contexto de la MP. En una dimensión más profunda vertical, el objeto es primero, el autocontrol segundo y el *Self* tercero.

Anteriormente se dijo que se tiene evidencia del *Self* a partir de la ignorancia y el error a través de la inferencia y de las acciones a las que el *Self* da lugar y además en cuanto su aspecto comunitario. Estos supuestos son suficientes para llevar al *Self* al ámbito de la psicología experimental en términos de la retroalimentación, es decir recurriendo al *feedback*, pero la novedad del enfoque peirceano es que se tratará de un *feedback* semiótico con el cual sea posible no solo tener evidencia del *Self* sino modelar la conducta. Para articular lo anterior se requiere vincular la inferencia del *Self* (en todos sus supuestos) a partir de los ME, los cuales se explicaron en el capítulo tercero del presente trabajo, como procesos lógicos por abducción basada en modelos (creencias). Los ME serán el vehículo por el cual se traducirá la lógica peirceana al moldeamiento de la conducta.

Interpretando en orden a la psicología conductual el discurso peirceano, durante el *feedback* la MP hace un recorrido inferencial a partir del objeto inmediato y de la abducción basada en modelos (ABM). El objeto inmediato es comprendido

como subjetividad en el momento presente, los ME son ABM, es lenguaje peirceano son creencias, y el resultado será la recuperación del *Self*. En la experimentación, la apropiación del *Self* como pensamiento se da a partir del *feedback* a través de un proceso de AP.

4.3 Conducta deliberada y motivación

De acuerdo a lo que se ha dicho, se presenta ahora la necesidad de acudir al concepto de motivación. Peirce nunca utilizó este concepto en cuanto tal, pero sí utilizó el término motivo como aquello que toda acción requiere (CP 1.574, 1906). Por otra parte, se ha dicho que en el contexto de la subjetividad es necesario el papel de la retroalimentación, puesto que a través de ésta se logra obtener evidencia del *Self*. De modo que la retroalimentación y los motivos son mecanismos de control de respuesta guiados por los hábitos. Ahora bien, como el sujeto humano no es en sí mismo un mecanismo cerrado sino apertura, requiere además de los acontecimientos del entorno una serie de movimientos internos para que se presente la conducta, es decir requiere una serie de intercambios con el ambiente y que logra incorporar en su propio organismo. Lo anterior supone que no es suficiente el *feedback* por sí solo puesto que es un reforzador, que requiere de la autorregulación y el autocontrol, los cuales dependen en gran medida de los motivos que se tengan para realizar la conducta.

Peirce en el fascículo publicado en enero de 1901 del *Popular Science Monthly*, en un texto titulado "*An Attempted Clasificaton of the Ends*", enumera las diferentes clases de motivos éticos y señala que por motivo entiende no una especie de resorte de la acción, sino un blanco (*target*) o fin que aparece como finalidad a un agente. Posteriormente en un texto de 1906, Peirce afirma que no se deben confundir los motivos con el ideal,

si bien un motivo mueve a la acción, el ideal implica la conducta deliberada (CP 1.574, 1906), por lo que será necesario analizar qué son en sí los motivos.

Parece que la introducción de la noción de motivo conduce a una distinción de grado entre los hábitos y las creencias de acuerdo a lo que se interpreta en este trabajo, si bien ambas son modelos para la acción se distingue al hábito en su sentido más general como un estar listo (*readiness*) se le dice motivo lo que aplica a cualquier acción, por su parte cuando en la acción están los componentes de la deliberación y autocontrol, al hábito se le dice creencia (CP 5.480, 1907) y en este caso se habla de acción deliberada.

En el presente epígrafe se tratará de establecer la importancia de las creencias-hábito en su función motivadora, a través del análisis del concepto “motivo”. Este inciso se divide así en cuatro partes. En la primera se vinculan la noción de *feedback*, abducción y proyecto en relación al término motivo, para establecer la importancia del autocontrol y la autorregulación. En la segunda parte se analiza la estructura de las reglas de acción, es decir, el papel de las creencias-hábito en la conducta-respuesta. En la tercera parte, se realiza la operacionalidad de las creencias-habito en relación a la conducta deliberada (autorregulación), y en la cuarta parte se integra a la dimensión motivacional el problema de la verdad.

4.3.1 *Feedback, motivo y autocontrol*

Un motivo es aquello que está presente para la acción y especifica el carácter de *readiness* de un hábito general. En este carácter de “estar listo” los interpretantes lógicos son necesarios en su modalidad de ME en cada acción, ya que estimulan a

realizar actuaciones diferentes desde el mundo interior (CP 5.481, 1906); pues «[n]os imaginamos a nosotros mismos en situaciones variadas, y animados por diferentes motivos procedemos a delinear las alternativas de la conducta que las conjeturas dejan abiertas para nosotros» (CP 5.481, 1906). Los ME basados en modelos están relacionados a los motivos y ambos originan la acción, por ejemplo la conducta refleja, ahora bien si se trata de una acción mediante la AP en la cual están presentes los hábitos como creencias, entonces los motivos no solo son anteriores a la acción, sino además son anteriores a la deliberación.

En este trabajo se define motivo deliberativo al contenido sígnico (modelo) que aparece en un hábito y que procede de la realidad exterior produciendo un esfuerzo mental¹, en el que se formula una hipótesis en función de un ideal. Un motivo en tanto signo es un índice que permite la anticipación de la respuesta sobre la acción deseada en cuanto que mantiene la conexión real con su objeto. Siguiendo lo anterior, los motivos ejercen la conexión con el exterior en orden a la recuperación del *feedback*. La información que se da durante todo el proceso de la retroalimentación implica, no solo una díada entre conducta y respuesta², sino que surge en tanto relación triádica gracias a los motivos, al ser estos contenidos anticipados. A partir de los motivos se relaciona la conducta y la respuesta en orden a lo esperado. De este modo, motivo es primero, conducta segundo y respuesta tercero.

¹ Cfr. CP 5.375, 1877. Para el estudio sobre la importancia del esfuerzo de la mente en torno a la fijación de la creencia dada la irritación por la duda.

² Pues de este modo no habría interpretación para la realimentación en cuanto positiva o negativa, sino que hace falta un modelo que indique si la acción se parece o no al resultado esperado.

Para efectos de este trabajo se afirma que los motivos son signos que aparecen a través del conocimiento del mundo, los cuales proceden de las AP, es decir, cuando aparece en la mente un interpretante lógico y una deliberación. Los motivos se analizan en orden a la acción, esto es, si las conjeturas se vinculan a un ME entonces la respuesta posible se configura como motivo, por ende aparece un modelo de acción a partir del cual se delinean más alternativas de comportamiento. Ahora bien, todas las alternativas que aparecen a su vez como motivos tendrán que estar sujetas al control.

El control ejerce una influencia de bondad sobre la acción, es decir, se controla la acción para que ésta vaya encaminada al bien: En este mismo sentido Peirce indica la idea de motivo en orden a la bondad. Se tienen motivos para actuar el bien. Al respecto Peirce dice que todo acto de la voluntad se debe a un motivo que probablemente sea bueno (CP 5.339, 1868). Para saber cuáles son los tipos de motivos por los que el ser humano se mueve a la acción, Peirce realiza un análisis bajo el contexto del utilitarismo y las opiniones de J. Bentham (CP 5.158, 1903, CP 8.141, 1901), que critica por su grado de peligrosidad dada la falta de verdaderos motivos que orienten a la felicidad del hombre (CP 8.141, 1901). A Peirce le queda claro que lo que importa es la finalidad ulterior, el ideal que corresponde con el bien y la verdadera felicidad. De ahí que los motivos del utilitarismo no los considera suficientes para aquello a lo que está llamado el ser humano, en orden al cumplimiento de la razonabilidad. Los motivos no son el ideal, como se ha establecido, pero estos son necesarios para conducir la acción hacia la finalidad ulterior.

Los motivos deben apegarse al *summum bonum*. Respecto del amor, Peirce cree que el amor a sí mismo es un motivo real pero egoísta, acepta el amor a los demás y de los demás, pero afirma que si éste se da por razones de conveniencia tampoco es

el tipo de amor indicado, pues lo asume como egoísta. ¿Cuál ha de ser el amor bueno del que se desprendan los verdaderos motivos? Para Peirce la respuesta es un amor a la humanidad (CP 6.290-291, 1893), afirma que el verdadero crecimiento del *Self* solo proviene del amor a los demás, a éste deben estar alineados los motivos y el ideal, pues el crecimiento surge «del impulso ardiente» (CP 6.289, 1893), en hundir el sí mismo en pro del perfeccionamiento al otro, a través del cuidado y atención (CP 6.289, 1893). De lo anterior, se puede concluir que los motivos verdaderos son aspectos contenidos en la evolución del *Self*, como evolución por agapismo.

Se interpreta así que la realimentación inmediatamente tendrá que ser realimentación agapástica, puesto que el «autocontrol se comprende como una capacidad para elevarse a una visión más amplia de un tema práctico en lugar de ver sólo la urgencia temporal» (CP 5.339, 1868). Aunque Peirce tuvo tres etapas diferentes en las cuales fue modificando y profundizando sobre el concepto de autocontrol, desde muy temprano contempló el aspecto de la libertad y el amor como fundamentales para éste (CP 5.339, 1868). El autocontrol fue entendido también por Peirce como un tipo de volición interna el cual vio como constitutivo de la acción futura, en la cual el motivo tiene razón de ser dada «[l]a acción correcta que se encuentra en conformidad con los fines que estamos dispuestos a adoptar deliberadamente» (CP 5. 130, 1903), mismos que esperamos obtener porque están dirigidos al ideal; y que durante la realimentación se tiene la confianza futura de que habrá continuidad entre lo que pensamos y la conducta.

4.3.2 La conducta a partir de un modelo simbólico

En la parte anterior se afirmó que un hábito se puede expresar en dos sentidos, 1) Como carácter de *Readiness* y disposición al

target, lo cual implica al motivo y, 2) como deliberación autocontrolada que representa al ideal, lo cual supone la creencia como guía para la acción, lo que implica la noción de modelo. La introducción de la conducta como modelo simbólico es necesaria para la configuración de una conducta blanco, la cual se quiere moldear, ya que el carácter simbólico de un modelo conductual generará tanto los motivos como los ME necesarios en orden a la deliberación y posteriormente a la acción. La creencia desde esta perspectiva es un icono que representa el parecido (*resemblance*) con el ideal. Por su parte la conducta como un modelo simbólico o asumida simbólicamente, supone ser una especie de regularidad, ya que el símbolo es el signo que de acuerdo con Peirce, por su ontogénesis y su filogénesis se establece como ley y regularidad frente al futuro indefinido (CP 2.292, 1902).

La relación del símbolo con la conducta está dada en la medida en que para Peirce, el símbolo tiene funcionalidad gracias al hábito. El símbolo no se da únicamente a través de la convención, pues el signo debe ser además algo que evoluciona en la mente y no solo algo que se hereda (EP: 2 1908, p. 478) de ahí que en lo simbólico se pueda introducir el carácter de moldeable. Los símbolos crecen, surgen por el desarrollo de otros signos, sobre todo de iconos o de señales mixtas de iconos y símbolos. Una parte del símbolo es el concepto, por el cual, el ser humano puede desarrollar otros símbolos a partir de pensamientos (CP 2.302, 1893). Por otra parte, un símbolo pierde toda su representacionalidad si no hay un interpretante del cual dependa su significación y comprensión (CP 2.303, 1901). Por ello, el símbolo al representar su objeto depende de los hábitos (naturales o adquiridos) de su interpretante, los cuales asegurarán su comprensión (EP: 2 1909, p. 460). Asimismo el símbolo por su disposición al hábito dota el carácter de continuidad, de ley y de regla general. Ya que todo símbolo expresa un poder ser (CP 5.467, 1903), en tanto que «causa réplicas de aquello que ha de

interpretar [...] (pues) [u]n símbolo es una ley o regularidad del futuro indefinido» (CP 2.292, 1902).

La conducta surge así de un icono tal como una creencia por su condición de semejanza y un modelo simbólico por su carácter de regularidad. La conducta-símbolo (si se permite el término) emerge como regla para la acción de la cual se da pie al moldeamiento conductual, puesto que inicialmente, en orden al objeto dinámico, presenta una indexación con su motivo. El cual se deja a un lado una vez que el símbolo ha crecido hacia su representamen y su interpretante. Ahora bien, una conducta guiada y autocontrolada necesariamente requiere de los ME en sus tres modalidades: a) como índice (motivos), b) como icono (creencia) y c) como símbolo (hábito). Toda regla de acción o conducta en tanto modelo simbólico surge por los motivos, las creencias y los hábitos. Más adelante en el siguiente capítulo se analizará la posibilidad de estructurar una conducta pragmática.

4.5 Lenguaje como traducción del hombre

Ser racional significa ser un ser que habla. El lenguaje humano, así como su pensamiento es sígnico. La reflexión o el razonar, por ende, es a la vez signo y comunicación. Dicho desde otro ángulo, el pensamiento humano se construye en comunidad y de la misma manera, la verdad también. En el texto, ya muchas veces citado en este trabajo, de 1868 *"Some Consequences of Four Incapacities"* Peirce introduce el término de comunidad al hablar del acuerdo (W2, pp. 211-242). El acuerdo, según Peirce, se establece en relación a la comunidad de indagación y logra poner fin a la duda estableciendo una creencia común. Peirce apunta a la construcción de la verdad a partir del consenso; sin embargo en Peirce no se trata de un consenso arbitrario, sino de una puesta en común de lo que la experiencia informa acerca de la realidad, dada la función del signo y el proceso inferencial e

indagatorio la verdad. De tal forma que la verdad comunitaria está vinculada a la realidad objetiva. Basta partir de la MP en la construcción comunitaria de la verdad para dejar claro que es una verdad como adecuación de las mentes a la realidad.

Todo lo anterior lleva a asumir que el sistema peirceano tiene bases lógico-pragmáticas así como un contexto socio-semiótico en el cual se establecen las conductas sociosemánticas. La teoría general del signo lo presenta como una realidad triádica que surge en un papel esencial en el conocimiento, la significación y la acción. Lo que se podría denominar conductismo pragmático o pragmática conductual cara al moldeamiento y el crecimiento del ser humano está vinculado al conductismo social, y esto no puede ser de otra forma de acuerdo a las ideas en Peirce. El conductismo pragmático supone que el ser humano al estar en el mundo (en toda la extensión del “en”) solo conoce a través de la intersubjetividad y solo a través de ello puede actuar.

La existencia humana sucede en el ámbito de lo singular, el ser humano en sí sería *Token* al ser algo de lo particular (CP 4.537, 1906), lo que servirá de base para la constitución de la comunidad. En la convivencia humana, dado el principio social, el ser humano en tanto signo, pasa a ser un significante convirtiéndose de *Token* a *Type* en una continuidad significativa, para la cual se hace evidente lo público. Esto será la base del socialconductismo que en Peirce coincide con el entramado de experiencias colectivas: comunidad (CP 8.101, 1900), se interpreta así que en ella se incluyen también el *Self* en lo presente, pasado y futuro. En la comunidad el *Self* experimenta la continuidad, puesto que es a su vez referencia y referente de otros *Selves*. Para Peirce, la comunidad supera lo que denomina la era geológica y se extiende a todos aquellos seres con los que podemos estar en una relación intelectual mediata o inmediata

(CP 2.654, 1878), lo que es posible por el fenómeno comunicativo a través del lenguaje.

En el presente epígrafe se tratarán dos temas. El primero hace referencia a la relación entre pragmatismo y lenguaje; se subrayará que el pragmatismo se inicia como un método para esclarecer los conceptos como quedo explicado en el capítulo tres. La segunda parte se centra en el tema de este capítulo que es la subjetividad semiótica; se reflexionará sobre la vida en tanto signo y hábito en el ámbito de la comunicación, estableciendo que el *Self* es comunitario.

4.5.1 Pragmaticidad y behaviorismo lingüístico

Peirce afirma que el pensamiento y el lenguaje son una misma cosa. Ya se ha afirmado en varias ocasiones a lo largo de este trabajo que todo pensamiento es un signo. Que ello sea así supone que entre uno y otro no hay espacio alguno. Ni se trata de una dualidad de principios, como tampoco de una reducción a lo uno. Para Peirce no hay pensamiento sin lenguajes puesto que el pensamiento en sí es lenguaje, el «pensamiento es signo y participa esencialmente de la naturaleza del lenguaje» (Nubiola 2002, p. 94). Por su parte, toda situación cognoscitiva será una situación semiótica (Nubiola 2002, p. 94), la cual se manifiesta a través de la palabra. Es así que la posibilidad de la asociación en el pensamiento sucede mediante la palabra. Ahora bien, hay que indicar que el fundamento del lenguaje es el pensamiento y no viceversa (Nubiola 2002, p. 97).

Para no caer en un reduccionismo, que pudiera ser criticable, y mantener la realidad triádica del sistema peirceano, es importante señalar que advertir que lo pensado y lo dicho — como afirma Nubiola (2002)— sea lo mismo, no supone una reducción a un monismo. En tanto realidades ónticas el lenguaje

y la mente son aspectos distintos, pero hay que traer a colación nuevamente la teoría de los signos. En realidad el que la mente y lo que se dice sea uno, significa que son uno en función¹.

Lo que se acaba de afirmar lleva inmediatamente al terreno de la pragmaticidad. El pensamiento-lenguaje no está desvinculado de lo que implica la interpretación. A raíz de la teoría del signo peirceana se puede encontrar el *behaviorismo* lingüístico que se desarrolla principalmente a través de la obra de George Herbert Mead, quien formula una teoría de la acción que culmina en la proyección de una comunidad ideal de comunicación y de intersubjetividad (Habermas 2001, p. 7). Para Mead (1934) la conducta se regula a través de un marco lingüístico conformado por gestos que se traducen, dada la interacción, en señales y símbolos (Mead 1934, p. 5). Esta postura subraya la pragmática hecha por Peirce, en la que se afirma que el lenguaje tiene una significación social, la cual denomina como *behaviorismo* social. Para Mead es además lingüístico, pues «las interacciones sociales configuran a partir de oraciones y acciones una estructura simbólica a que puede referirse el análisis como a algo objetivo (Habermas 2001, p. 9). Mead (1934) está de acuerdo en que el comportamiento verbal no puede ser egoísta al igual que Peirce, y establece que

En psicología social no construimos la conducta del grupo social en términos de la conducta de los distintos individuos

¹ Desde mi punto de vista a esto lo denomino una trans-función, esto es, que entre el mundo, la palabra y el pensamiento se establece una actividad del pensamiento en el hablar (en el lenguaje) que es mediada por la significación, de tal modo que lo *trans* hace que uno y otro sean lo mismo en el ámbito de la Terceridad.

que lo componen. Antes bien, partimos de un todo social dado de compleja actividad grupal, dentro del cual analizamos (como elementos) la conducta de cada uno de los distintos individuos que lo componen (Mead 1934, p. 5)

Lo anterior supone la necesidad de la función simbólica, a través de la cual la conducta no se reduce a una simple acción reacción, sino que se hace patente la necesidad del intérprete.

Mead (1934) añade:

La psicología social es behaviorista en el sentido de que parte de una actividad observable –el proceso social dinámico en curso y los actos sociales que son sus elementos constituyentes-, que ha de estudiarse y analizarse científicamente. Pero no es behaviorista en el sentido de ignorar la experiencia interna del individuo -la fase interna de ese proceso, de esa actividad- (p. 6)

La aportación que hace Mead (1934) subraya que la vida del ser humano en tanto signo es pública, en la cual el pensamiento, la acción y los sentimientos humanos son significativos, y por ende semánticos. El hecho de que los conceptos tengan repercusión en los hábitos de acción y su interpretación supone implicaciones para la lingüística.

Ahora, después de un examen de todas las variedades de los fenómenos mentales, a los únicos que han sido capaces de encontrar que posee la generalidad necesaria para interpretar los conceptos y que cumplan las demás condiciones son hábitos (MS 318: 178, 1907).

No fue en balde que en el mismo Peirce (1904) en su época tardía corrigiera su comprensión del signo, inclinándose más

hacia la distinción entre el objeto intencional (objeto dinámico) y el objeto representado (objeto inmediato), a lo que dice:

Un signo media entre el signo interpretante y su objeto. Tomando el signo en su sentido más amplio, su interpretante no es necesariamente un signo. Cualquier concepto es un signo, por supuesto. Ockham, Hobbes y Leibniz ya lo han dicho suficientemente. Pero podemos tomar un signo en un sentido tan amplio que su interpretante no sea un pensamiento, sino una acción o experiencia, o podemos incluso extender el significado de signo de tal manera que su interpretante sea una mera cualidad de sentimiento (L 463 1904).

Del mismo modo, afirma Peirce, que después de que un signo ha sido interpretado, éste permanece «virtualmente en la conciencia de su intérprete, donde será un signo —quizás una resolución para aplicar el peso del signo comunicado— y como signo debería a su vez tener un intérprete, y así sucesivamente» (MS 318, 1907). Peirce afirma con gran claridad y sustento que la comunicación es un fenómeno que se da en la mente, pero que a través de la semiosis infinita y autocontrolada se convierte en un tipo de convivencia social. Asimismo se establecen una serie de elementos interpretativos que van más allá de la mera función lingüística, ya que el signo en crecimiento se erige de acuerdo al contexto y genera nuevos significados entablando conocimientos colectivos. El ser humano «comunica, no meramente un interés, sino también un significado a cada pequeño fragmento de nueva información» (MS 318, 1907), el cual va construyendo no solo la realidad individual, sino la realidad comunitaria. Todo ello no sería posible si no fuera desde la aplicación de la MP y la importancia de los ME y morales, a través de los cuales, el

significado mental se hace patente como acción, ya que el interpretante lógico postula la posibilidad de la cadena infinita de signos, lo que supone la fundación de la teoría pragmática del lenguaje (EP 2:482, 1908).

El fenómeno comunicativo del que habló Peirce, de acuerdo a la interpretación que se hace en este trabajo es en definitiva, un asunto de pragmaticidad. Es un ámbito que está en el centro de todas las actividades lógicas vitales del ser humano. El lenguaje es un tema que no se establece fuera del método pragmático ni de la teoría del signo, sino que por el lenguaje el mundo y el pensamiento se entrelazan. El lenguaje permite al ser humano además del conocimiento, la posibilidad de vivir en un contexto, interpretando y compartiéndolo. El lenguaje es ante todo una actividad fundante de la vida comunitaria.

4.5.2 La vida como signo y el Self Social

La vida se vive sógnicamente y por ende está llena de contenido. Cuando el hombre vive como signo en relación con otros signos, se subraya que su comportamiento se da mediante la fundación de la vida pública. La acción que cada ser humano realiza se erige como acción comunicativa, externa y por lo tanto social. Además, la función del signo o semiosis contribuye de forma explícita a que la interioridad sea expresada objetivamente. Esto conlleva a que la conciencia se convierta en un fenómeno que acontece en la exterioridad de forma comunicativa y accesible.

Que el ser humano no pueda pensar sin los signos supone un giro del idealismo o del empirismo a la teoría de la mediación o semiosis. Peirce logra formular una epistemología de lo comunitario a través de la interpretación, con la cual se dota de significado y sentido a lo comunicado, que a su vez es sógnico. «Los pensamientos son los eventos, los actos de la mente» (CP

5.288, 1868). Que el hombre sea un signo así como un hábito quiere decir que los esfuerzos intelectuales del pensamiento humano, lo mismo que su producto (la representación), tienen un carácter social. La epistemología semiótica produjo un giro de la inmanencia y supuesta inaccesibilidad de la subjetividad y de la interioridad del ser humano a la plena accesibilidad y conocimiento. Las conexiones sígnicas desde la teoría peirceana posibilitan una significabilidad social. Los significados o los signos en sí nunca son fenómenos internos y aislados, pues de ser así no podrían estar en conexión ilimitada con otros. Peirce indica que

ningún pensamiento presente actual (que es la sensación) tiene valor intelectual, pues éste reside no en lo que es actualmente pensado, sino en aquello con lo que este pensamiento puede conectarse en la representación mediante pensamientos posteriores; de modo que el significado de un pensamiento es del todo virtual (CP 5.289, 1868).

El giro semiótico que origina Peirce anuncia que lo pensado está fundado, no en la inmediatez de la conciencia, sino en la mediación a través la semiosis infinita, la cual es comunitaria.

El sentido comunitario está arraigado en la racionalidad del ser humano a partir del principio social, lo cual se interpreta en este trabajo bajo la forma de la *lógica utens*. Este principio tiene sus repercusiones comportamentales, ya que para Peirce, el hombre vive en una comunidad epistemológica de cooperación, en la que se busca el ideal de la razonabilidad y el bien común. La realidad peirceana es una realidad que se logra gracias al fenómeno comunicacional (CP 5.265, 1868).

Lo real, pues, es aquello en lo que, más resultarán o más tarde, la información y el razonamiento, y que en consecuencia es independiente de los antojos tuyos o míos. Por lo tanto, el auténtico origen del concepto de realidad muestra que el mismo implica esencialmente la noción de comunidad, sin límites definidos, y capta de un crecimiento definido del conocimiento. Y, así, aquellas dos series de cogniciones –lo real y lo irreal- consiste en aquello que la comunidad seguirá siempre reafirmando en un tiempo suficientemente futuro; en aquello que, bajo las mismas condiciones, será siempre negado (CP 5.311, 1868).

Que el ser humano sea un signo, es decir, que el *Self* sea sígnico, supone necesariamente de una estructura social y de un sistema comunicativo. La comunidad no concierne solo al ámbito de la lógica sino también al ámbito de la ética. Peirce afirma que:

Ser un hombre moral es obedecer las máximas tradicionales de su comunidad sin vacilación o discusión. De ahí que la ética, que es razonamiento a partir de una explicación de la moralidad, está compuesta de la misma sustancia de la inmoralidad (CP 1.666, 1898).

En Peirce queda claro que ser un signo implica ser signo comunitario, que el conocimiento implica la aplicación de la MP con la cual se logra la conciliación de pensamiento y acción.

A partir de aquí se establece que en Peirce la teoría de la subjetividad semiótica es también una teoría psicosocial enmarcada en el ámbito del pragmatismo. De ahí que se logre establecer que la antropología pragmática sea una antropología semiótico psicosocial. Esta base psicosocial redundará en la plausibilidad del moldeamiento de la conducta, una vez que se establezca con toda claridad que el sujeto semiótico es público y

que a partir de la comunidad de la forma que parte puede lograr una formación psicosocial conductual en pro del crecimiento.

A esta noción de conductismo social hay que agregarle la teoría del *Self* desarrollada por G.H Mead. Para Mead (1934) la concepción del *Self* es el centro de la postura psicosocial y clave para el entendimiento de la acción social y de la sociedad (Blumer 2004, p. 78). Mead es importante en el ámbito de las ciencias del comportamiento, puesto que logra fundar un sólido concepto del *Self*, el cual anteriormente desde la psicología, se consideraba como un problema metafísico o teológico que debía ser ignorado en orden al estudio de la conducta humana. Mead al igual que Peirce inicia la construcción del yo y el mí a partir de las observaciones empíricas de la conducta humana así como de la experiencia propia. Afirma que el *Self* está íntimamente relacionado con la experiencia diaria (Blumer 2004, p. 78).

Para Mead, el ser humano se convierte en su propio sujeto de reflexión al darse cuenta de que es un sí mismo en relación a los otros. Mead (1934) no estaba convencido de que el autoconocimiento se lograra a través de la introspección, coincidiendo en este punto con la postura de Peirce. Mead afirma que los contenidos del *Self* provienen de las experiencias del pasado mediante un imaginario visual que se posee en el que se percibe la cualidad, la relación y la significación. Toda experiencia está ligada a la conducta (Mead 1934, p. 7) lo mismo que a la significación, la cual se da a través de la conducta gestual, es decir, a través del gesto mediante el cual el lenguaje cobra un sentido pragmático.

El *Self* se convierte en un objeto que puede ser notado, definido, juzgado, etc., y de acuerdo a esta posibilidad, Blumer (2004) señala que el mismo Mead establece que el análisis efectivo de la conducta humana no se logra sin la introducción de la dimensión representada, por el hecho de que el ser humano es un objeto de su propia acción (p. 84). Mead (1934) asegura

que toda acción permea y afecta profundamente a los demás, en sus disposiciones, sentimientos y pensamientos, por ello

[E]l pensamiento se convierte en aquello preparatorio para la acción social. El proceso propio de pensamiento es, por supuesto, simplemente una interna conversación que sigue, pero es una conversación de gestos, que en su realización implica la expresión de lo que uno piensa [...] (en la cual) las relaciones sociales, en las que uno se dirige frente a otras personas y al mismo tiempo a uno mismo, uno mismo las controla gracias a la respuesta dada al propio gesto. Que la persona deba estar respondiendo al sí mismo es necesario para el *Self*, y es este tipo de conducta social la que proporciona un comportamiento en el que el *Self* aparece (Mead 1934, p. 96).

Por otra parte, Mead (1934) establece que el *Self* además de objeto es un proceso al subrayar la interacción comunicativa en la intersubjetividad. Blumer (2004) afirma que, de acuerdo con Mead, «el *Self* como objeto, el yo es ser designado [...] (y) como proceso, el *Self* se refiere al proceso continuo de auto-interacción en el cual uno está designando los objetos a uno mismo y respondiendo a las propias designaciones» (p. 86). El conductismo social de Mead es claramente pragmático, y en él se observa la preocupación por la relación cuerpo-mente y la significación. Para Mead también es cierto que no hay pensamiento sin signos. El pragmatismo de Mead está centrado en la inteligencia reflexiva o el pensamiento reflexivo, a través de lo cual funda el contacto con el tema social. Tanto Peirce como Mead «sostuvieron en alto respeto la categoría de los procesos sociales, afirmando el proceso social del universo, en el cual la sociabilidad de la mente humana es particularmente manifestación» (Morris 1938, p. 112), con lo cual lograron erradicar los fundamentos del cartesianismo específicamente en

la cuestión de la dualidad entre subjetividad interna y experiencia externa, mente y materia o cualidad y cantidad (Morris 1938, p. 112).

Mead al igual que Peirce sostienen un pragmatismo clásico aunque su pragmatismo no es homogéneo, ambos pueden jugar un papel importante en la teoría del conductismo psicológico. En la teoría del acto de Mead, descrita en *Mente, persona y sociedad* en 1934, se puede observar la cercanía a Peirce. Los conceptos de impulso, percepción y consumación son análogos a las categorías de Primeridad, Segundidad y Terceridad. Para Mead, a través de los gestos el ser humano interactúa socialmente, pues los gestos están llenos de significado simbólico. Los gestos son interpretantes que se aprenden y se configuran en el tiempo como hábitos, de tal forma que el ser humano crea de forma activa su mundo social mientras que se entrelaza en una interacción simbólica (Bakker 2011, p. 190).

En resumen el yo como signo supone la generación y comunicación del mundo simbólico que es a la vez hábito y lenguaje, y por ende interacción social. El *Self semiótico* es un epifenómeno que se construye en el proceso activo de socialización a la vez que en el proceso de reflexión.

CAPÍTULO V. LA ÉTICA, LA PSICOLOGÍA Y EL MOLDEAMIENTO DE LA CONDUCTA: HACIA UNA CONSTRUCCIÓN DE LA CONDUCTA PRAGMÁTICA

Este capítulo al parecer es el eje central del planteamiento de la presente investigación, ya que en él se llevará a cabo la vinculación entre las diferentes disciplinas anteriormente mencionadas bajo la conducción de la propuesta peirceana del pragmatismo en función de dos aspectos: el primero la clasificación de la ciencias que realiza Peirce, y el segundo la construcción de la conducta pragmática a partir de las nociones skinnerianas de conducta operante y conducta verbal en conjunción con los supuestos peirceanos que hasta este momento ya han sido analizados. Lo anterior deberá permitir postular una nueva idea de moldeamiento de la conducta que esté anidada a la acción deliberativa del ser humano, de ahí que se analicen las ciencias normativas principalmente la ética, así como la psicología, sin embargo el objetivo principal es la introducción del moldeamiento semiótico-pragmático de la conducta a partir de una conducta pragmática lo cual se analizará a continuación.

En este capítulo lo que se pretende es vincular la ética filosófica a la psicología, es decir, que la visión ético filosófica como ciencia normativa puede enriquecer el ámbito de la psicología conductista, en específico la conducta operante. De ahí que se planteen los ideales de la ética, la psicología y el moldeamiento de la conducta. Para ello se ve necesario comenzar con la exposición de la clasificación de las ciencias de Peirce para ubicar tanto el lugar de la psicología como la importancia de las ciencias normativas y de ahí buscar las luces que orienten a la psicología conductual en orden a los aspectos pragmáticos, lógicos, éticos e incluso estéticos que puedan

modelar el comportamiento de acuerdo a la razonabilidad tal como la comprende Peirce en orden a formular la teoría del moldeamiento semiótico de la conducta pragmática. Este capítulo se divide en cuatro partes. En el primer epígrafe, se hará hincapié en la importancia de la ética, la estética y la lógica en orden a entender que bajo la perspectiva peirceana; las ciencias están en perfecta interrelación y que de no tomar en cuenta esto cualquier teoría sobre la conducta humana podría resultar en un reduccionismo. En el segundo epígrafe, se analizarán las ciencias normativas como aspecto importante para la construcción de la psicología pragmática, ya que éstas subrayan, conforme a la conducta, la relación de origen entre la acción y conducta deliberada, que es fundamental mantener en la formulación de una teoría sobre el comportamiento. Las ciencias normativas tratan de la relación entre la acción y los fines, esto es de la conducta deliberada. Por ello, se pretende establecer la plausibilidad de una conducta pragmática. Para ello, será necesario reflexionar en base a la pragmática y la configuración de los sistemas semióticos de acuerdo a la conducta verbal planteada por B.F. Skinner, además de establecer la importancia de las comunidades de interpretación. En el tercer epígrafe se planteará la teoría del moldeamiento semiótico de la conducta, lo que supone al signo, al hábito y al *Self* como elementos indispensables para análisis comportamental. Por último, en la cuarta parte, se analizará el tópico de la identidad práctica y el papel de la conciencia en el ámbito del de la conducta.

5.1 La ciencia y su clasificación

Peirce tiene una idea muy clara sobre lo que es la actividad científica, al respecto afirma que la ciencia

es la vida dedicada a la búsqueda de la verdad de acuerdo con los mejores métodos conocidos por parte de un grupo de hombres que se entienden las ideas y los trabajos unos a otros como ningún extraño puede hacerlo. No es lo que ya han descubierto lo que hace de su ocupación una ciencia; sino el que estén persiguiendo una rama de la verdad de acuerdo, no diré, con los mejores métodos, sino con los mejores métodos que en su tiempo se conocen. No llamo ciencia a los estudios solitarios de un hombre aislado. Sólo cuando un grupo de hombres, más o menos en intercomunicación, se ayudan y estimulan unos a otros al comprender un conjunto particular de estudios como ningún extraño podría comprenderlos, [sólo entonces] llamo a su vida ciencia (MS 1334, 1905).

La actividad científica y la noción de ciencia fueron tópicos de gran preocupación e interés para Peirce a lo largo de todo su pensamiento. Realizó diferentes análisis desde diferentes ángulos y diferentes aproximaciones metodológicas al tema. Un ejemplo de ello es el texto de 1902 titulado "*A Detailed Classification of the Sciences*¹" donde se pregunta por la esencia de la actividad científica. Peirce consideraba que la ciencia debía ser algo vivo: «la ciencia consiste en tensar el arco hacia la verdad con atención en los ojos y energía del brazo» (CP 1.235, 1902).

¹ Contenido en CP 1.203-283.

En la clasificación de las ciencias, Peirce reconoce dos ramas iniciales a partir de las cuales se derivan las subramas y de ellas las clases y las subclases. Al respecto afirma: «Reconozco dos ramas de la ciencia: teórica, cuyo propósito es simple y únicamente el conocimiento de la verdad de Dios, y práctica, para los usos de la vida» (CP 1.239, 1902). En otro texto titulado "*An Outline Classification of the Sciences*"¹ de 1903, Peirce afirma que «Toda ciencia es o: a) ciencia de descubrimiento, b) ciencia de revisión, o, c) ciencia práctica» (CP 1.181, 1903). De acuerdo a esta clasificación, las ciencias de la revisión (que pertenecen a la rama teórica) suponen el ordenamiento, recopilación y clasificación de los descubrimientos de la filosofía o la ciencia misma. Por su parte, la ciencia del descubrimiento (la segunda subrama de las ciencias teóricas) supone lo lógicamente posible, la verdad, la realidad, el deber ser, el universo de la mente, la materia y el psiquismo. Las ciencias del descubrimiento están a su vez divididas en clases: a) matemáticas, b) filosofía y c) ideoscopia. A su vez divide la clase filosofía² en i) fenomenología, ii) ciencia normativa y iii) metafísica (CP 1.186, 1903)³.

De la clasificación de las ciencias que hace Peirce atañen a este capítulo y para fines del presente trabajo la rama teórica y la subrama de las ciencias del descubrimiento. En especial la filosofía y la ideoscopia. Para efectos de una propuesta acerca del moldeamiento semiótico de la conducta, será fundamental analizar las tres subclases de la filosofía.

¹ Contenido en CP 1.180-202 y EP 2.258-262.

² Pudiese decirse que son subclases.

³ Lo que interesa es examinar el lugar de la psicología dentro de la clasificación de las ciencias en Peirce, y subrayar cómo ésta depende de la metafísica. Las demás ramas se anotan como punto interesante dentro de esta clasificación que podrán ser útiles para subsiguientes investigaciones.

Peirce define la fenomenología como la ciencia que: «investiga y estudia las clases de elementos universalmente presentes en el fenómeno; entendiendo por fenómeno todo lo que es presente en cualquier tiempo a la mente de cualquier modo» (CP 1.186, 1903). De la metafísica afirma que ésta «trata de dar una explicación del universo de la mente y la materia» (CP 1.186, 1903). Por su parte, a las ciencias normativas las define como aquellas ciencias en las que se «distingue entre lo que debe ser y lo que no debe ser» (CP 1.186, 1903).

La ciencia normativa tiene tres divisiones holgadamente separadas: 1. estética; 2. ética; 3. lógica. [...] Estética es la ciencia de los ideales, o de aquello que es objetivamente admirable sin más razón ulterior [...] La ética, o ciencia de lo correcto y lo erróneo, debe apelar a la estética como ayuda para determinar el *summum bonum*. Es la teoría de la conducta autocontrolada o deliberada. La lógica es la teoría del pensamiento autocontrolado o deliberado, y como tal debe apelar a la ética para sus principios. Depende, pues, de la fenomenología y de las matemáticas. Siendo todo pensamiento puesto en marcha a través de significados de signos, la lógica debe ser considerada como la ciencia de las leyes generales de los signos. Tiene tres ramas: 1. Gramática especulativa, o teoría general de la naturaleza y significado de los signos, ya sean iconos, índices o símbolos; 2. Crítica, que clasifica los argumentos y determina la validez y el grado de fuerza de cada clase o género; 3. Metodéutica (*Methodeutic*), que estudia los métodos que deben ser seguidos en la investigación, en la exposición y en la aplicación de la verdad (CP 1.191, 1903).

Por su parte, la ideoscopia tiene dos ramas a) las ciencias físicas y b) las psíquicas o ciencias humanas (CP 1.187, 1903).

De estas dos, la que incumbe para este capítulo es la clase de las ciencias psíquicas, la cual a su vez se divide en «a) psíquica nomológica o psicología; b) psíquica clasificatoria o etnología; c) psíquica descriptiva o historia» (CP 1. 189, 1903). De estas cuatro subclases la más pertinente, en relación al moldeamiento de la conducta, es la psíquica nomológica o psicología puesto que ésta «descubre los elementos generales y leyes de los fenómenos mentales» (CP 1.188, 1903).

Al respecto afirma Peirce:

la psicología está dividida de modo más natural, según los métodos que sigue, en: i) psicología introspectiva; ii) psicología experimental; iii) psicología fisiológica; iv) psicología infantil. Esta división solo incluye aquellas partes de la psicología que investigan los fenómenos generales de la mente (CP 1.199, 1903).

Ahora bien, la idea central de este capítulo es vincular la psicología con la acción deliberada a través del autocontrol y ello compete al ámbito de la ciencia de la ética por ello es que cabe traer a colación ahora lo que Peirce indica respecto de la ética. En el tercer artículo sobre el pragmatismo escrito para la revista *The Monist* llamado "*The Basis of Pragmatism in the Normative Science*"¹ de 1906, Peirce afirma que la lógica, en efecto, está relacionada con la teoría del pensamiento deliberado: «Decir que un pensamiento es deliberado implica que es controlado con vistas a hacer que se conforme a un propósito o ideal» (MS 283,1906). Pensar en función de un ideal supone el autocontrol sobre la acción, cabe recordar que en este

¹ Contenido en MS 283, 1906.

trabajo la ciencia, la ética y la psicología están entrelazadas por la cuestión interdisciplinar que se plantea, en la que los ideales de la ética a través del autocontrol son llevados al campo de la psicología conductual. El autocontrol es un «caso especial de control de la acción para hacerla conformarse a un modelo» (MS 283,1906). Se da sobre una acción particular, pero a su vez, pensar está sujeto a leyes generales, ello indica que sin una teoría de la acción o sin una teoría de la conducta general, el ser humano no estaría capacitado para conformar su comportamiento con el ideal. El ideal (como se sabe) corresponde a la naturaleza evolutiva del ser humano y éste se encuentra en orden a las leyes generales del universo. «Todo hombre tiene ciertos ideales de la descripción general de la conducta que cuadra a un animal racional en su particular situación en la vida, que está muy de acuerdo con toda su naturaleza y sus relaciones totales» (CP 1.591,1903). Por esta razón, Peirce considera que se requiere de una ciencia normativa, que puede de forma general orientar las acciones a los ideales.

El ser humano requiere para su crecimiento de una «teoría del control de la conducta y de la acción en general, para conformarla a un ideal [tal como] la ciencia normativa intermedia» (MS 283,1906). La ciencia principal en conformidad con el ideal, dice Peirce, desde el ámbito de la práctica es la *antética*, la cual «debería ser la teoría de la conformidad de la acción a un ideal» (MS 283,1906). La *antética* es una ciencia intermedia que supone la acción o el comportamiento hacia los fines de modo general igual que la ética que es la teoría que estudia la conformidad de la conducta hacia los fines [...] (MS 283,1906).

Decir que la conducta es deliberada implica que el actor revisa cada acción, o cada acción importante, y juzga si desea que su conducta futura sea así o no. Su ideal es la clase de conducta que le atrae en la revisión. Su auto-

criticismo seguido por una resolución más o menos consciente que a su vez provoca una determinación de su hábito, *modificará*, con ayuda de las consecuencias, una acción futura, pero no será generalmente una causa que mueva a la acción [...] (MS 283,1906).

5.1 La lógica, la estética y la ética

Se sabe bien que la primera ciencia con la que Peirce tuvo contacto desde su juventud fue la lógica: él se consideraba a sí mismo como un lógico y científico principalmente. Antes de la década de los 80, Peirce estimaba a la ética como una ciencia práctica que tenía poco que ver con los principios teoréticos (Potter 1966, p. 5). Sin embargo, en el año de 1882 pone de manifiesto la importancia de esta ciencia (CP 2.198, c. 1902), al darse cuenta de la conexión existente que había entre ella y lógica. Al respecto afirma: «He leído las obras de los grandes moralistas cuya gran fertilidad de pensamiento encontré en maravilloso contraste con la esteticidad de los lógicos, y me he visto forzado a reconocer la dependencia de la lógica sobre la ética» (CP 5.111, 1903), lo cual se tradujo en una fuerte convicción (CP 2.198, c. 1902) de que la lógica es dependiente de la ética.

En 1899, Peirce afirmó que la ética era la verdadera ciencia normativa (CP 5.129, 1905) y para 1903 promulgó la doctrina de las ciencias normativas determinándolas como puramente teoréticas (CP 5.125, 1903). Para Peirce, la vida entera significaba conducirse a un ideal, al que todas las acciones y pensamientos habían de dirigirse. Por tal razón, las nociones de autocontrol y *Self* debían ser tomadas en cuenta. En efecto, las ciencias normativas versan sobre la conducta a través del autocontrol. Estas ciencias regulan el comportamiento en orden a lograr el crecimiento o el ideal humano. Las ciencias normativas

«investigan las leyes universales y necesarias de la relación de los Fenómenos a los fines» (CP 5.121, 1903), los cuales son tratados en su Segundidad (CP 5.123, 1903).

Para Peirce, es importante la conexión de la lógica con la estética a través de la ética, pues estas tres ciencias conforman las ciencias normativas (L 75.235-237, 1902), las cuales pertenecen al ámbito teórico analítico. Analizan la aplicación de las reglas a la vez que las evalúan. A la lógica le pertenece además del establecimiento de las reglas que deben ser, «el análisis de las condiciones para conseguir algo que tiene como ingrediente esencial el propósito» (CP 1.575, c.1902), debe intentar «que esa verdad cuyas condiciones el lógico se esfuerza en analizar y que constituyen el objetivo de las aspiraciones del razonador, no es sino una fase del *Summun Bonum*» (CP 1.575, c. 1902). Estas ciencias son normativas puesto que su materia se compone de normas, aunque sus métodos sean descriptivos como los de otras ciencias (Sabine 1912, p. 433). La doctrina de los derechos y los deberes es práctica más que normativa.

La pregunta por el bien, para Peirce, es una cuestión pre-normativa, pues ésta no pregunta por las condiciones de cumplimiento de un propósito específico, sino cuestiona qué se ha de buscar de acuerdo a la razón. «La lógica como verdadera ciencia normativa supone que la cuestión de qué es lo que debe buscarse esté ya respondida antes de que ella misma comience antes. La ética pura, la ética filosófica, no es normativa sino pre-normativa» (CP 1.577, 1902). Las ciencias normativas tienen un carácter de segundidad porque tratan de la relación de los fenómenos y de los fines, del esfuerzo y resistencia que supone dirigirse a estos. Dentro de las ciencias normativas la estética tiene un peculiar carácter de Primeridad de los objetos considerados en su representación en sí mismos, la ética tiene un carácter de segundidad porque trata de los esfuerzos de la voluntad, la lógica de terceridad porque trata de las representaciones de la verdad.

Dice Peirce:

Brevemente, la ética debe basarse en una doctrina que, sin considerar en absoluto lo que nuestra conducta tiene que ser, divide idealmente los estados de cosas posibles en dos clases, aquellos que serían admirables y aquellos que no serían admirables, y emprende la tarea de definir exactamente qué es lo que constituye la admirabilidad de un ideal. Su problema es determinar por análisis que es lo que se debería admirar deliberadamente en sí mismo, *per se*, sin prestar atención a lo que pueda conducir y sin prestar atención a sus consecuencias sobre la conducta humana. Llamo a esta investigación Estética, porque se dice generalmente que las tres ciencias normativas son la lógica, la ética y la estética, siendo las tres doctrinas que distinguen lo bueno y lo malo; la Lógica con respecto a las representaciones de la verdad, la ética con respecto a los esfuerzos de la voluntad, y la Estética en los objetos considerados simplemente en su presentación (CP 5.36, 1903).

La estética es el fundamento de las ciencias normativas porque trata de lo admisible *per se*

Si la conducta ha de ser completamente deliberada, el ideal debe ser un hábito de sentimiento que ha crecido bajo la influencia de un curso de auto-criticismos y de heterocriticismos, y la teoría de la formación deliberada de tales hábitos de sentimiento es lo que debería entenderse por Estética (MS 283, 1906).

Las ciencias normativas tienen sentido cuando éstas se conciben en relación a un fin, y su importancia radica en la posibilidad de gobierno que tienen sobre la acción en relación al fin. Respecto al fin o ideal, la Estética se hace patente como percepción del fin en tanto bueno y admirable: a ello se le denomina la bondad estética, algo de la naturaleza de un signo que se irá traduciendo en otro hasta desarrollarse completamente (CP 5.594, 1903). En otra ocasión describe ese ideal como: «algún estado de cosas ideal que, sin tener en cuenta como sería causado e independientemente de cualquier razón ulterior, se mantiene como bueno o admirable» (CP 5.36, 1903).

La bondad estética es la cualidad de lo admirable, esta cualidad posteriormente pasa a la ética como el contenido que especifica el autocontrol y la conducta deliberada en orden a alcanzar el *Summum Bonum*. A través de la ética se establece el orden al fin así como el autocontrol. Eso mismo llevado al plano del pensamiento constituye el objetivo de la lógica. El ideal se comprende como verdad desde la perspectiva de la lógica, de ahí que la lógica sea la ciencia del pensar deliberado. «El bien lógico parece ser una especie particular del bien moral, y el moral una especie del bien particular estético» (Barrena 2007, p. 151).

En el elenco temático de las ciencias del comportamiento, no suele hacerse referencia a la ética por su carácter teórico y su falta de aplicabilidad en orden a la ciencia experimental. Sin embargo, de acuerdo al sistema pragmaticista de Peirce, la ética en tanto ciencia normativa tiene su razón de ser en la conducta por tratar de los fines que el ser humano elige libremente y que están sujetos al autocontrol (CP 5.109, 1903). La ética, en efecto, versa sobre el comportamiento deliberado, voluntario, razonado, autocontrolado y por lo tanto consciente (CP 2.182, c. 1902). Peirce desarrolla una teoría de la conducta vinculada a los actos libres que es sobre todo, según este trabajo, teleológica. En palabras de Sara Barrena: «Toda conducta deliberada

(susceptible por tanto de valoración ética) envuelve primero algún ideal, luego acción y por último la subsiguiente comparación del acto con el ideal y un juicio acerca de la conducta futura» (Barrena 2007, p. 178). El papel del autocontrol es la comparación de la acción concebida con el ideal. Cabe decir que toda acción deliberada implica una representación mental directamente determinada por la lógica y la Ley, la operación del autocontrol, al respecto cabe afirmar que el autocontrol

[c]onsiste (por mencionar sus principales partes) primero, en la comparación de las propias acciones pasadas con las normas, en segundo lugar en la deliberación racional acerca de cómo se actuará en el futuro, lo cual es en sí misma una operación altamente complicada, en tercero establecer una determinación, cuarto, sobre la base de la determinación la creación de una fuerte determinación o modificación de un hábito (CP 8.320, s/f).

El poder del autocontrol, no es un poder sobre lo que se está haciendo en el instante presente, sino que la operación del autocontrol consiste primeramente en la comparación de los asuntos pasados con los ideales, en segundo lugar —afirma Peirce— la deliberación racional concerniente a cómo es que uno actuará en el futuro, en tercer lugar, el autocontrol guiará la formación de una resolución y por último, en cuarto lugar, en la creación sobre la base de la resolución, de una fuerte determinación o modificación de un hábito.

Esta operación de autocontrol es un proceso en el que la secuencia lógica se convierte en secuencia mecánica o algo por el estilo. ¿Cómo ocurre esto?, estamos en mi opinión

todavía completamente ignorantes. Hay una clase de signos en los que la secuencia lógica es al mismo tiempo, una secuencia mecánica y muy probablemente este hecho entra en la explicación (CP 8.320, s/f).

Si llevamos la afirmación que hace Peirce sobre la secuencia lógica mecánica que se da en el ámbito del pensamiento al terreno de la acción, se puede establecer la plausibilidad del moldeamiento de la conducta, ya que a través de éste lo que se busca es la repetición de la frecuencia con la que se realiza la conducta compleja, de tal forma que se obtenga un repertorio conductual que acerque al ser humano a su ideal. El crecimiento del ser humano tiene su origen en la construcción del *Self* mediante hábitos estables, los cuales reclaman la aprobación consciente y deliberada. Por ende, el tipo de moldeamiento que exhorta el pragmatismo será incluyente de la libertad a diferencia del moldeamiento operante. Desde este punto de vista el concepto de autocontrol peirceano será el cimiento de la teoría del moldeamiento conductual pragmático. Cabe señalar que la ética introduce la competencia de la razón sobre el autocontrol, siendo éste algo más que el instinto lo cual será importante en orden al moldeamiento conductual. La ética va de la mano con la MP puesto que tiene que ver con los fines posibles (Barrena 2007, p. 185).

Ahora bien, como todo en el sistema peirceano, el autocontrol se desenvuelve en un ámbito de triadicidad. Es decir, ni se trata de un autocontrol unicista, ni tampoco dualista. No es un autocontrol rígido, estéril ni tampoco un autocontrol que regule entre dos polos sin ningún margen de innovación. El pragmatismo peirceano es un método creativo de ahí que el autocontrol, se torna un autocontrol creativo. Esto es posible de acuerdo a la interpretación que en hace en este trabajo ya que la regulación de la conducta no se da entre el antecedente y el consecuente de forma lineal, o lo que es lo mismo, como respuesta controlada a un estímulo, más bien, debido a que en el

autocontrol viene añadido el sentido. A través de la regulación de la ética se abre un espacio significativo entre el estímulo y la respuesta, aparece el autocontrol como un hábito significativo y no como una reacción instantánea. En la regulación de la conducta está presente la representación lógica. El autocontrol es autocontrol racional, de ahí la expresión de la conducta deliberada. Los hábitos de la mente, a diferencia de los hábitos materiales, dejan espacio para la libertad (Barrena 2007, p. 186).

Cabe recordar que la función de la razón pragmatista es la de innovar o crear nuevos escenarios de acción cara al futuro. La ética como ciencia normativa tiene la finalidad de dotar al ser humano de una especie de visión futura a través del autocontrol. Desde esta perspectiva el autocontrol es la clave que posibilita el ejercicio de la libertad en orden al fin último.

Lo que más influye a los hombres para el auto-gobierno es la aversión intensa frente a una clase de vida y la sincera admiración por otra. La observación cuidadosa de los hombres mostrará esto; y aquellos que deseen fomentar la práctica del auto-gobierno deberían conformar sus enseñanzas de acuerdo con eso [...] cuida de que se ejerza el auto-gobierno; pero ten cuidado de que no se haga violencia a ninguna parte de la anatomía del alma (MS 675, 1911).

Por su parte, el autogobierno subraya la capacidad de fundar hábitos libres; además se advierte la posibilidad de vivir conforme a la razón y por ende, ser dueños y autores del propio comportamiento, siendo responsables de los actos propios (Barrena 2007, p. 190).

En cuanto a la estética es la primera y fundamento de las ciencias normativas, puesto que trata sobre el sentimiento (CP

5.129, 1903), tiene como objeto el autocontrol de los sentimientos o del deseo; por ello, trata sobre los sentimientos deliberados y lo admirable *per se*: «acudimos a la estética para que nos diga qué es lo que es admirable sin ninguna razón de ser admirable más allá de su carácter inherente» (CP 1.612, 1903). Asimismo, la ética dependerá de la estética, puesto que esta señala cuál es el fin último hacia el que deben ordenarse las acciones.

[...] la ética debe apoyarse en una doctrina que, sin tener en cuenta todo lo que se puede considerar que nuestra conducta ha de ser, divida los posibles estados ideales de las cosas en dos clases, aquellos que pueden ser admirables y aquellos que son no son admirables, y se compromete a definir con precisión qué es lo que constituye la admirabilidad de un ideal (CP 5.36, 1903).

El problema que se presenta de acuerdo con Peirce será saber qué es que es admirable *per se*, ya que ello redundará en el comportamiento. Esto último es el objetivo de la indagación de la estética. Lo que busca esta ciencia normativa es la *bondad estética* (CP 1.130, 1903). Para Peirce, como afirma Sara Barrena (2007), lo bello será lo admirable en sí, aquello que se busca por encima de todas las cosas. Peirce al dividir las ciencias deja claro que a las ciencias normativas les corresponde investigar las leyes universales y necesarias de la relación de los fenómenos en torno a los fines, que señalan a la verdad, el bien y la belleza (CP 5.121, 1903).

Para Peirce la belleza no es el juicio de gusto, ni tampoco una sensación aislada. Es una armonía entre el sentimiento y lo razonable. «A la luz de la doctrina de las categorías he de decir que un objeto, para ser estéticamente bueno, debe contener una multitud de partes relacionadas entre sí, de tal manera que impartan una cualidad positiva inmediata simple de sus

totalidad» (CP 5.132, 1903). Según Peirce, la Estética es la ciencia a la cual le compete deducir qué es lo bueno y lo noble (MS 602, s/f), por ello, lo admirable percibido y deseado desde la particularidad del sentimiento ha de coincidir con lo idealmente bueno en general (Barrena 2007, p. 203). La belleza es así posibilidad para que el ser humano logre su crecimiento y la razonabilidad, la cual se alcanza mediante los actos concretos que encaminan al ser humano al *summum bonum* en conformidad con la evolución razonable de todo el universo (MS 478, 1903).

Para Peirce el fin último consiste en el desarrollo de la razón, en la evolución de la razonabilidad concreta (CP 5.3, 1901), fin para lo cual los cielos y la tierra fueron creados (CP 2.122, c. 1902). Esto último explica por qué las ciencias normativas están en el campo de la filosofía, pues Peirce afirma que las ciencias teóricas del descubrimiento y en especial la filosofía, se llevan a cabo para encontrar el ideal (de ahí el apelativo de “descubrimiento”).

¿Qué es lo que la filosofía en última instancia espera llevar a cabo? Si no erramos, trata de encontrar que hay alguna verdad inteligible, alguna razonabilidad absolutamente válida, para descubrir con certeza en qué medida esta razonabilidad gobierna el universo, [...] y aprender qué podemos hacer en su servicio. Puede que esta esperanza no esté destinada a realizarse, aunque, al ser razonable, actúa en favor de su fortalecimiento. Es posible que la razonabilidad requiera esencialmente un elemento de sinrazón, de fuerza bruta, sobre la cual y con la cual pueda llevarse a cabo; pero en ese caso esperamos que esa sinrazón pueda hacerse capaz de ser imbuida de razón. No debe de haber nada irremediable y finalmente no

razonable, o si no, la filosofía no tendría propósito y su esperanza sería vana (CTN 2.208, 1899).

De acuerdo a todo lo anterior, se puede concluir que la conducta del ser humano ha de ser principalmente conducta razonable, de tal modo, que los hábitos libres puedan guiar la conducta al fin último. De ahí, que en la formación del *Self*, ya sea la autoformación o la educación, sea fundamental el proceso de moldeamiento semiótico.

5.2 La psicología

Es cierto que Peirce tenía una cierta postura de rechazo frente a la psicología y en ocasiones expresaba su desacuerdo con la psicología incipiente de su época, sin embargo, sí consideró a esta ciencia nueva dentro de su clasificación de las ciencias dándole un lugar importante. Escribe «[...] estaba claro que la psicología era una ciencia especial (aunque) no parte de la filosofía» (CP 1.15, 1903). Actualmente se ha afirmado que a través del sistema lógico-semiótico que inaugura Peirce es posible establecer una serie de herramientas útiles para la psicología moderna, aunque a la vez se expresa la imposibilidad de establecer un marco teórico importante que la fundamente (Rodríguez 2006, p. 158). En realidad, más bien parece ser lo contrario, que el sistema peirceano es en sí mismo un paradigma que logra explicar la psicología en relación a la conducta humana desde el pragmatismo, pero para fines de este trabajo conviene empatarlo con la consideración peirceana de la psicología que él describe, al menos esta es la postura que se sostiene en este trabajo.

La psicología en tiempos de Peirce estaba apenas en su primera fase de gestación. En 1879 Wundt había creado el primer laboratorio de psicología, solo siete años después de la

publicación de *“La expresión de las emociones en hombres y animales”* (1872) de Charles Darwin. Se puede afirmar que Charles Sanders Peirce se sumó al lote de los creadores de la psicología moderna. En efecto, Peirce expresaba un cierto rechazo, pero no era un rechazo directo a la ciencia en cuanto tal, sino a la evolución que ésta iba teniendo. De acuerdo a la afirmación de Castañares (2000) por tal razón fue que se llamó a sí mismo antipsicologista. Aun así, como Peirce admitía que la complejidad de la concepción de la continuidad era tan grande, consideraba que tomarla en cuenta desde cualquier ámbito en el que ocurriera, y dudó en admitir que la complejidad de la continuidad también sucedía en relación a leyes psíquicas (CP 1.62, c.1896). Peirce pensaba que las ciencias psíquicas, especialmente la psicología, necesitan asumir los principios generales de la filosofía (CP 1.129, c. 1905), estar apoyadas por la matemática y la lógica (CP 1.133, 1894) y además debían tomar prestados los principios de las ciencias físicas (CP 1.187, 1903).

Como se mencionó al inicio de este capítulo, en el texto *“An Outline Classification of the Science”* de 1903 Peirce divide a la Ideoscopia en dos alas: a) Las ciencias físicas y b) las ciencias psíquicas o ciencias humanas. Las ciencias físicas se dividen a su vez en física nomológica, física clasificatoria y física descriptiva. La física nomológica trata de descubrir los fenómenos que están ubicados en el universo físico, formula leyes y mide las constantes; ésta además se dibuja sobre la metafísica y los principios matemáticos. Por su parte, la física clasificatoria clasifica (como su nombre lo indica) las formas físicas buscando explicarlas a través del descubrimiento de las leyes de la nomología física. La física descriptiva describe objetos individuales pretendiendo explicar estos fenómenos a través de los principios de la nomología física y la física clasificatoria, tendiendo en última instancia a convertirse en clasificación. (CP 1.187-188, 1903).

Las ciencias psíquicas, que son las que interesan para este trabajo como se dijo están divididas en tres clases: i) la psíquica nomológica o psicología, ii) psíquica clasificatoria o etnología y iii) historia o psíquica descriptiva. Tanto la psicología experimental como la fisiológica dependen de la psicología introspectiva; sin embargo, resulta difícil, según Peirce, establecer cuál depende de cuál. Lo que sí es seguro es que la psicología infantil depende de las dos anteriores. (CP 1.199, 1903). Por otra parte, la psíquica clasificatoria se divide en dos: psicología especial y lingüística; la psicología especial a su vez se divide en seis clases: psicología individual, psíquica hereditaria, psicología anormal, psicología de masas, psicología racial y psicología animal. (CP 1.200, 1903).

La crítica que hace Peirce a la psicología fue en cuanto que ésta, desde su inicio, no estuvo coligada con la metafísica. Para Peirce, la dependencia de esta ciencia con la filosofía era obvia, pero se da cuenta de que para los psicólogos de su época esta relación ya era imposible. Para él estaba claro que la dependencia de la psicología respecto de la metafísica no era tan profunda como la dependencia de la física respecto de la metafísica. Sin embargo, observó que al menos por compensación la psicología debía descansar en la lógica, ya que la mente obra en relación a una finalidad y esta finalidad debía presentarse como causa lógica (CP 1.250, 1902). Peirce afirma que todo cuanto sucede en las ciencias psíquicas pertenece a lo inferencial. Al respecto dice:

Una emoción es directamente sentida como un estado corporal, o de otro modo solo se conoce inferencialmente. Que una cosa sea agradable aparece a la observación directa como característica de un objeto, y es solo por inferencia que hace referencia a la mente. Si esta declaración se discute (y algunos lo discutirán), la

necesidad de la intervención de la lógica se hace más necesaria (CP 1.250, 1902).

Lo anterior lleva a plantear el problema del objeto de la psicología así como los hechos sobre los que ésta trata. Claramente el objeto de la psicología había de ser los fenómenos internos que aparecen en la mente, lo cual presentaba la dificultad de la observación de acuerdo a la metodología de la ciencia experimental. Peirce se enfrenta con la cuestión de la percepción de la cualidad del fenómeno psíquico. Esto le lleva a afirmar que la psicología y la física están relacionadas, ya que los fenómenos psíquicos de percepción se obtienen a través de los fenómenos físicos (CP 1. 254-255, 1902). Peirce siempre mostró interés ante el fenómeno de la percepción, que es un aspecto de suma importancia en el ámbito de la psicología.

Se puede decir que la percepción es la puerta o la llave entre la mente y el mundo, es la facultad inicial en la que se reciben las impresiones del exterior que serán posteriormente codificadas y decodificadas en orden al conocimiento. La percepción es una imagen impresa material que a la vez desencadena un proceso mental que va más allá de la recepción del estímulo y la concepción de la respuesta. La percepción lógica en sí misma no es una inferencia. Lo que afirma Peirce es que es una inferencia en el juicio perceptivo.

El realista sostendrá que los mismos objetos que, en la experiencia, están inmediatamente presentes en nuestras mentes, existen realmente tal como se experimentan fuera de la mente, es decir, mantendrá una doctrina de la percepción inmediata [...] todas las cosas sensibles son percibidas, y todo lo que se percibe es una sensación. Ahora bien, es imposible que una sensación exista sin ser percibida; por consiguiente, es imposible que ninguna cosa

sensible exista fuera de la percepción. Y tampoco puede haber nada fuera de la mente que se parezca a un objeto sensible, pues el concepto de semejanza no puede separarse de la semejanza entre ideas, ya que ésta es la sola semejanza que puede darse en la percepción (W2 1871, 465-466).

Peirce comenzó su labor en el campo de la psicología a partir de la investigación de la percepción. En la primera parte de este trabajo se comentó el modo en que Peirce se introdujo en la psicología experimental durante su época de trabajo para el observatorio astronómico de Harvard *U.S Coast Survey*. En ese momento el enfoque principal de la psicología era el fisiológico y se estudiaba a partir de la percepción. La doctrina de la percepción de Peirce está vinculada a la metafísica y la epistemología. En 1902, Peirce introdujo su concepción final sobre su teoría de la percepción (Almeder 1970, p. 100). Estableció el concepto de *Percepto* como aquello que se percibe en un acto de percepción. Parece ser que para Peirce el *Percepto* es la relación que se da entre el objeto externo y el acto de percibir, lo cual supondría la imagen impresa o, dicho de otro modo, un *input* psíquico a partir del cual se hará la representación mental una vez dado el proceso lógico. «La percepción en su mayor rasgo característico es, por supuesto, un asunto de asociación en el sentido amplio del término» (W8 1891, p. 235).

En un texto de 1903 titulado “*Telepathy and Perception*” Peirce escribe:

¿Qué es lo que percibimos? [...] aquello que los psicólogos llaman *percepto* (*res percepta*). También le llaman de manera frecuente “imagen”. No discutiré con este término, solo hay que estar en guardia contra una falsa impresión de lo que puede insinuar. Es decir, por imagen se entiende

normalmente algo definido a representar que afirma virtualmente representaciones de algo real o ideal, es decir, algo otro ya sea real o ideal. Así entendida la palabra imagen [en lugar de *percepto*] sería poco sería un nombre equivocado para una percepción (CP 7.618-619, 1903).

El *Percepto* peirceano es una impresión de la cualidad anterior a la imagen y por ende, al signo. Aquello otro que se experiencia obliga a percibir, a darse cuenta de ello. «Una percepción visual que se impone su totalidad. Por lo mismo, no soy consciente de ningún proceso mental por el cual ha sido la imagen construida» (CP 7.624, 1903). Peirce critica la postura de los psicólogos al respecto, principalmente la de William James, pues consideraba que todo *percepto* era ya un producto procesado de la mente, aunque no sea directamente consciente de ello. De acuerdo a los psicólogos —afirma Peirce— las primeras impresiones que se hacen a partir de los sentidos deben ser sentimientos de la sensación de cualidad como lo rojo o el sonido, las cuales están desconectadas unas de otras en tanto *perceptos* y no aparecen ante uno como objetos. Para Peirce, las impresiones que, no son los signos ni mucho menos los hábitos, son posibles de conexionar a través de la inferencia, y en efecto, se puede estar directamente consciente de las cualidades sensoriales cuando se traducen en percepción, se es consciente de la percepción en el juicio perceptual el cual es distinto del *percepto*. La teoría psicológica, y esto es lo que Peirce critica, al tomarlas cualidades de la percepción como desconexas no puede objetivarlas.

Por lo tanto dos tipos completamente diferentes de elementos van a componer cualquier percepción. En primer lugar no son las cualidades de sentimiento o sensación, de las que cada una es algo positivo y *sui generis*, siendo

como de forma muy independiente a cómo o qué otra cosa es. A causa de esta autosuficiencia, es conveniente llamar a estos elementos de Primeridad. En la percepción, estos elementos de la Primeridad se perciben como conectados de maneras definidas [...] Estas conexiones se perciben directamente, y la percepción de cada una de ellas es una percepción a la vez de dos objetos que se oponen –una doble conciencia. En lo que respecta a cada una de estas conexiones, una parte de la percepción aparece como relativa a una segunda parte. Por lo tanto, es conveniente llamar a estos elementos de la segundidad. La intensidad con la que se destacan una percepción es un elemento de la Segundidad, que percibe es clara en proporción a la intensidad de su efecto, estos elementos de la Segundidad traen consigo la singularidad peculiar del percepto. Esta singularidad consiste en una doble definición, por un lado, la percepción no contiene espacios en blanco, al representarlos somos libres para llenarlo a nuestro gusto. Lo que quiero decir se verá si tenemos en cuenta todo el conocimiento que podemos tener del futuro [...] (CP 7.625, 1902)

Peirce está aplicando su teoría de las categorías al ámbito de la percepción, de ahí que su posición frente a los psicólogos de su época sea distinta. Peirce lleva la percepción a la índole de la lógica al hablar de juicio perceptual. Al respecto afirma:

La percepción no es solo aquello que habitualmente se dice que "percibimos"; y cuando afirmo creer solo lo que yo percibo, por supuesto no me refiero a los **perceptos**, ya que los perceptos no son sujetos de creencia o no creencia. Me refiero a los **juicios perceptuales**. Dado un percepto, éste no describe por sí mismo para la discreción implica el análisis, mientras que el percepto es un todo e indivisible. Pero una

vez que se tiene un percepto, yo puedo contemplarla; y me digo: 'Eso parece ser una silla amarilla'; y nuestro lenguaje habitual es que lo que percibimos es una silla amarilla, aunque esto no un percepto, sino un juicio sobre un percepto presente (CP 7.626, 1902).

Por su parte, el *percepto* se presenta en el juicio. Para destacar esta relación Peirce introduce un término en el que están presentes tanto el juicio perceptual como el *percepto*, este término lo llamó ***percipuum***. Ahora bien, el *percepto* solo incluye la Primeridad y la Segundidad, pero el juicio perceptual profesa representar algo, y por tanto implica la Terceridad. «En un juicio perceptual la mente afirma decir al yo futuro de la mente cuál es el carácter del percepto presente» (CP 7.630, 1902).

En el percepto por tanto está presente la dualidad del objeto, externo que aparece en el juicio perceptual como representado. De modo que no es contradictorio afirmar que las percepciones son objetos físicos y elementos psíquicos a la vez. Son construcciones mentales de la experiencia sensible. Pensar que la teoría de la percepción de Peirce resulta ambigua y contradictoria es no comprender sus categorías. En el juicio perceptual, con la aparición de la Terceridad, siempre habrá conciencia. El estatuto ontológico de la percepción es a la vez físico y mental, el juicio perceptual en tanto que en él hay representaciones perceptual hay representación.

Por otra parte, en cuanto a la fisiología¹, Peirce considera que ésta es parte de la biología, que debe estar en relación a la química y a la física:

¹ El tema de la fisiología está contenido dentro de la psicología tanto peirceana como en la psicología conductual clásica puesto que la psicología inicia con

Las tres funciones fundamentales del sistema nervioso, a saber, primera, la excitación de las células; segunda, la transferencia de la excitación a través de las fibras; tercera, la fijación de tendencias definidas bajo el influjo del hábito, se deben plenamente a tres propiedades del protoplasma o limo-de-la-vida mismo. El protoplasma tiene una condición activa y una condición pasiva; su condición activa es transferida de una parte de él a otra y, por lo tanto, exhibe el fenómeno del hábito (CP 1. 393, 1887).

Para Peirce la fisiología aporta resultados que en definitiva son aplicables a la vida humana y específicamente se verá que la fisiología es un tema importante para la psicología moderna. La fisiología trata de elementos fundamentales del funcionamiento de la mente que tienen implicaciones en la conducta. Por tal razón se afirma que «para dirigirse a la mente humana de forma efectiva, uno debe, en teoría, sustentar su propio arte sobre la base inmediata de un profundo estudio de la fisiología y la psicología humanas» (EP 2 1904, p. 330). Asimismo, Peirce entiende que la fisiología es una herramienta para comprender el comportamiento desde las bases biológicas, en tanto su funcionamiento. Peirce supera los sistemas diádicos de *input* y *output*, es decir, a los sistemas de información simples, lo cual logra al haber asumido la realidad como un suceso triádico.

La insistencia de Peirce tanto sobre la realidad como sobre la no materialidad del tercer elemento, —como quiera que uno elija llamarlo, interpretante, mente, emparejador— es de una importancia vital para la ciencia natural, ya que la

el enfoque fisiológico (ver capítulo primero), por tal razón es importante hablar de ésta ya que es uno de los puntos de enlace entre ambas disciplinas.

reivindicación de su realidad no está fundamentada en esta o aquella teología o metafísica sino en observaciones empíricas y en las necesidades de la lógica científica (Percy 1996. p. 12).

No obstante, Peirce no reduce su postura al modelo conductual clásico, en el que se rechazan los fenómenos de la mente en relación a la conducta ni al modelo inicial experimental de la psicología. Peirce afirma, por ejemplo con Helmholtz, que la percepción depende de la especificidad o de las características de los métodos fisiológicos, pero además logra la constitución de un proceso representacional. Hermann von Helmholtz (1866) reconoce que el proceso de la percepción requiere ayuda de la lógica, debido a que la percepción es además de carácter inferencial y constructiva, por lo que tiene la capacidad de generar una representación interna. Helmholtz rechazó la postura positivista que únicamente sostenía los objetos de observación, con lo cual Peirce estuvo de acuerdo. Por otra parte, Peirce está de acuerdo con Wundt en que el objeto de la psicología ha de ser el fenómeno mental, aunque no está de acuerdo en que el método sea únicamente la introspección. Pudiera ser que Peirce estuviera de acuerdo con Watson en el hecho de que la conducta a observar es un tema de la ciencia natural, y que además la conducta se ha de estudiar a partir de las asociaciones entre el sujeto y el medio ambiente; sin embargo, rechazaría que la conducta sea únicamente reflejo condicionado. Con Skinner estaría bastante de acuerdo en el tema de la predicción de la conducta y en el control; aunque Peirce optaría por el autocontrol, también estaría de acuerdo es que en la conducta interviene en contexto, pero no acordaría en que en ella no interviene ni el aspecto fisiológico ni los procesos de la mente; apoyaría las cuestiones sobre el antecedente y el consecuente, pero subrayaría (frente a la postura de Skinner) el papel primordial del interpretante.

Lo que se puede observar es que en Peirce había un paradigma psicológico completo (no reductivo) de la conformación de la conducta humana. Supo dar —a través del asociacionismo— con todos los elementos que intervienen en el comportamiento; pero sobre todo supo apuntalar mediante la correlación entre las ciencias la verdadera perspectiva científica que se debía asumir ante el fenómeno conductual. Lejos de solo haber aportado conceptos, puede considerarse que Peirce había construido una teoría de la conducta general, con ayuda de la MP, de las categorías y la teoría del signo.

5.2.1 conducta pragmática y moldeamiento de la conducta

Es cierto, que realizar una psicologización del sistema peirceano puede resultar contraproducente ya que Peirce planteó los conceptos de su sistema en un sentido general (MS 675, 1911). La finalidad de este trabajo en parte es proponer la introducción del pragmatismo en el terreno de las ciencias del comportamiento a través del signo y de la semiosis bajo las premisas peirceanas, pues se sostiene que los contenidos significativos o semióticos abarcan un rango de la conducta que va más allá del estímulo-respuesta. Se piensa que la consideración semiótica puede enriquecer y superar el paradigma de la conducta operante. No obstante, en lugar de reducir o cerrar la amplitud de las ideas construidas por Peirce, más bien se quiere subrayar que el mismo padre de la semiótica y del pragmatismo estableció la posibilidad de llevar a la aplicación una serie de nociones lógicas y metodológicas, guardando su carácter general, a la vez que otorgar un grado de operacionalidad. Lo anterior se logrará siempre y cuando se mantenga presente el carácter de representacionalidad.

La finalidad de esta epígrafe es hacer constar que la conducta se logra explicar de una mejor manera cuando a ésta se le considera como conducta pragmática, a partir del modelo peirceano que implica una red triádica en la cual la función del signo o semiosis confiere *significado funcional* o *significado pragmático* a las relaciones referenciales mediante el efecto (Riba 1995, p. 86). Si lo anterior es así, entonces el modelo conductual sucede en una tercia de antecedente-significante-consecuente, lo cual cambia el paradigma anterior, y por consecuencia el paradigma del moldeamiento. El papel del interpretante además del autocontrol introduce que la conducta se realice en el orden de la deliberación.

A Skinner, padre de la conducta operante, le interesaba principalmente «establecer las relaciones funcionales que prevalecen entre los aspectos medibles» (Skinner 1972, p. 257), lo cual implica la no consideración del ámbito deliberativo. Sin embargo, en Skinner está claro que «la conducta puede ser predicha y controlada»¹ (Skinner 1972, p. 258) mediante el funcionalismo y asociacionalismo, aspectos que hereda de la tradición pragmática y su contacto con la obra de Peirce². De ahí que el conductismo operante no esté del todo desvinculado del pragmatismo, y pueda ser perfeccionado con la introducción del interpretante.

Sin embargo, Skinner sostenía un determinismo al afirmar que la conducta está regida por leyes mecánicas (Skinner 1953, p. 6) en la ignorancia de la realidad de los contenidos semióticos, a través de los cuales hubiese podido establecer la deliberación como un elemento objetivo y no una ilusión o caprichoso como lo pensó (Skinner 1947, p. 23). Por otra parte, consideró que los

¹ Para B.F Skinner los pilares de la ciencia fueron la predicción y el control y no la hipótesis y la comprobación.

² Cfr. Capítulo primero del presente trabajo.

eventos privados no eran adecuados para explicar la conducta manifiesta, ya que éstos imposibilitaban la comprensión efectiva de las cadenas causales de comportamiento (Skinner 1972, p. 268). Para Skinner la vida mental quedaba fuera de la predicción y el control puesto que su modelo era ante todo diádico, es decir, omitió el carácter público del signo.

Tradicionalmente la conducta operante se ha definido como la conducta que opera sobre el medioambiente¹ y lo modifica en el tiempo. Las modificaciones que se dan como producto de una conducta surgen de la relación al medioambiente que se considera antecedente de las consecuencias que se consideran como la bondad de ajuste entre la conducta y los cambios (Skinner 1981, p. 501). La conducta operante se aprende en el marco del condicionamiento operante, y denuncia la capacidad del sujeto para organizar los estímulos y la conducta en términos de medios-fines. Esta se considera como un segundo modo de selección, que se da sobre la selección natural de acuerdo con el planteamiento skinneriano: «el reforzamiento operante se asemeja a la selección natural de la teoría evolucionista [...] también las nuevas formas de conducta se descartan o seleccionan a través del reforzamiento» (Skinner 1953, p. 430). Esta selección se da por consecuencias, como la relación causa-efecto (Skinner 1981, p. 501). La conducta operante resulta en un aprendizaje, el cual se estructura mediante una serie de linajes de respuestas o clases de respuesta. Es decir, la cadena de interacción en la conducta operante implica una relación entre las respuestas en un linaje operante y cambios en la estimulación (consecuencias) que siguen esas respuestas. Ahora bien, el modelo causal skinneriano no es mecanicista como su determinismo evolucionista, sino que es una causalidad

¹ El ambiente en general es la relación entre respuestas y consecuentes estímulos; sin embargo en la teoría operante las actividades de respuesta no requieren de un estímulo directo si no que se dan por una complejidad de linajes operantes (Skinner 1953, p. 64).

en función de los consecuentes. La conducta se da en la selección de consecuencias ambientales y condiciones ambientales concretas (Delprato 1992, p. 1518). Estas observaciones de una nueva causalidad fueron producto de su noción de condicionamiento operante, a la cual logra ingresar la noción de contingencia, es decir introduce el *tychismo*. Sin embargo, para Skinner las contingencias suceden en un modelo relacional lineal diádico como estímulo-respuesta, refuerzo-consecuencia, estímulo condicionado- estímulo incondicionado, etc. Si bien se establece una red de relaciones dinámicas se trata de una red lineal.

No obstante, el ser humano se mueve en una dimensión espacio-temporal mucho más amplia que cualquier otro organismo vivo; por ello demanda un repertorio conductual mucho más extenso que la conducta operante. El ser humano practica una conducta pragmática-semiótica a través de las creencias-hábitos, ya que el ser humano opera en un sistema mucho más elevado que el mero condicionamiento lineal, pues en él se presenta la conducta deliberada. La conducta pragmática surge a partir de la creencia, la cual encuentra su significado a partir de las consecuencias de la conducta que la creencia produce. Toda creencia cobra su significado a partir de la función del pensamiento, el cual como finalidad, tiende a producir hábitos. Por su parte, todo hábito como disposición para actuar representa estimulación, actividad y resultado, es decir, estímulo, respuesta y consecuencias. En ello Skinner tenía razón. Pero para superar a la conducta operante es necesario que en la relación funcional entre el antecedente y el consecuente se introduzca el interpretante. Para obtener una respuesta molar¹ es necesario que el antecedente cobre sentido, esto es, que lo que antecede como estímulo tenga un contenido significativo pues el

¹ La respuesta molar es la reacción que sucede ante un estímulo, es el hecho de responder.

antecedente y el consecuente sucede en un trasfondo (*ground*) que permite dotar de una interpretación.

El modelo conductual pragmático al estar referido al hábito —el cual se despliega en una función triádica— implica una red relacional semiósica. La conducta sucede, no a partir de la selección sino de la significación, en ello el papel de interpretación aparece como fundamental, así la conducta se da por una relación de antecedente-interpretante-consecuente. Lo que es lo mismo que objeto-interpretante-representamen o primero-tercero-segundo. Hay que hacer notar que la aparición de la Terceridad en el centro del modelo conductual semiótico indica que no se trata de una causalidad lineal de consecuentes, sino una causalidad semiótica de efectos concebibles, pues la conducta semiótica se sostiene en la MP y gracias a ésta la semiosis conductual se experimenta como antecedente-sentido-consecuente, es decir como función.

Toda conducta en el hombre es deliberada. Ya quedó establecido que la conducta está en función del pensamiento, así como de la creencia. De ahí, que la conducta semiótica sea conducta deliberada. Peirce da una nueva concepción de la racionalidad. Para él, la completa función del pensamiento consiste en la regulación de la conducta (CP 8.199, 1905). Peirce, desde época temprana, al inicio del pragmatismo, expresó que la entera función del pensamiento es producir hábitos de acción así como la regulación de la conducta (W 3:265, 1878), lo que implica que su concepción de la acción se considera desde la racionalidad lógica. Esto es de suma importancia, porque la conexión que hay entre acción y razonamiento vincula, a través de las cadenas de pensamiento inferencial, no solo la deliberación, sino también el autocontrol, pues el flujo de las asociaciones mentales (CP 7.443, 1893) logra el autocontrol al decidir si se acepta o no una asociación como ley general.

Para Peirce, «un razonador lógico es aquel que ejercita en gran manera el autocontrol en sus operaciones intelectuales» (EP: 2 1903, p. 200). La elección racional es la manera natural en la que procede el ser humano (EP: 2 1901, p. 78,). «Razonar no es nada más que la manera natural de pensar del ser humano, cuidadosa y consistentemente observado» (EP: 2 1901, p. 78,).

Por otra parte la conducta pragmática tiene un alto grado de colectividad a diferencia de la conducta operante que se basa en la individualidad. Para Peirce, ser lógico significa no ser egoísta pues la lógica se basa en el principio social (CP 2.654, 1893). La significación y los contenidos de la conducta se construyen comunitariamente. La afirmación que se acaba de establecer indica que para Peirce, en efecto, el conocimiento es constitutivo en comunidad. Para Peirce, solo es posible conocer a través de representaciones significantes en las cuales se recupera la idea de comunidad real, en tanto comunidad de interpretación comunicativa posibilitando la conversión de los signos en reglas de comportamiento (Romé 2009, p. 110).

Esto supone que la conducta pragmática tiene como origen a los hábitos que como se sabe, son reglas de acción. A continuación se intentará analizar como la conducta pragmática se vincula con la teoría skinneriana; dividiendo la conducta en dos momentos, la conducta semiótica y la conducta pragmática. Skinner no estaría en desacuerdo con esto (al menos así nos parece) pues para este psicólogo la conducta operante se clasificaba en dos categorías: la conducta gobernada por contingencias y la conducta gobernada por reglas.

Skinner afirma respecto a la conducta por contingencias:

La respuesta que satisface un conjunto complejo de contingencias, y así resuelve un problema, puede ocurrir como resultado de la formación directa por las

contingencias [...] o puede ser evocada por los estímulos relacionados con la contingencia, contruidos por quien soluciona el problema o por otros. La diferencia entre la conducta que sigue reglas y la formada por las contingencias es obvia cuando los ejemplos son claramente de un tipo o del otro (Skinner 1966a, p. 241).

Respecto a la conducta por reglas afirma:

Una persona que está siguiendo instrucciones, recibiendo consejos, haciendo caso de advertencias u obedeciendo reglas o leyes no se comporta exactamente como aquél que ha sido expuesto directamente a las contingencias, porque una descripción de las contingencias no es siempre completa o exacta [...] y porque las contingencias que la apoyan se mantienen raramente (Skinner, 1974, p.125).

La importancia de la conducta operante por reglas implicó la ampliación de su psicología radical al campo de la conducta humana. Toda conducta gobernada por reglas tiene lugar cuando el ser humano se comporta de acuerdo a reglas explícitas, consejos, instrucciones, programas de modelado, planes o máximas. Las reglas hacen las veces del estímulo discriminativo y en ellas está presente la experiencia pasada. Por otra parte, toda regla supone una consecuencia que ha sido concebida como algo que puede acontecer en el futuro, de ahí que se trata de una conducta predecible. Para Skinner (1966) una persona sigue reglas cuando «la conducta previa en respuesta a estímulos verbales similares [i.e. reglas, consejos] (ha) sido reforzada» (p. 244).

No obstante, el papel de las consecuencias es fundamental, pues gracias a ellas se logra desarrollar y mantener la conducta operante gobernada por reglas. Cabe observar que la postura de Skinner es sumamente cercana a la de Peirce; no es extraño que

el conductismo skinneriano haya sido considerado un modo de pragmatismo, como ha afirmado Moxley (2004). El mismo Skinner pensó que «el conocimiento científico es un conjunto de reglas que guían la acción efectiva» (Skinner 1974, p. 235), en lo cual se puede ver que su propio proceder como científico seguía el método pragmático.

En el conductismo operante la conducta gobernada por reglas y la conducta por contingencias¹ ambientales se distinguen; por ende, se tratan como independientes. La primera, manifiesta de forma explícita el control, puesto que trata de estímulos verbales que describen las contingencias. El control se establece a medida que las contingencias conductuales en el ser humano son reguladas por las descripciones verbales, a través de las cuales se anticipa la consecuencia. La segunda apunta al azar ya que las contingencias ambientales arrojan las consecuencias como lo posterior a la conducta.

En 1957 Skinner publica *Verbal Behavior*, el cual — comenta el mismo Skinner (1957)— es un ejercicio interpretativo (p. 11). Por conducta verbal entiende el lenguaje; Skinner (1957) afirma que «se llama Conducta Verbal al comportamiento cuyo reforzamiento está mediado por la intervención de otra persona». Skinner da cuenta de que las contingencias ambientales de un ser humano, en el ámbito de lo social, tienen efecto sobre otros hombres a través de la conducta verbal.

La conducta que es efectiva solo a través de la mediación de otras personas tiene tantas propiedades dinámicas y topográficas distintivas que justifica y, sin lugar a dudas, demanda un tratamiento especial [...] El término 'conducta

¹ Hay que recordar que una contingencia es la relación manifiesta del estímulo discriminativo, la conducta y su consecuencia.

verbal¹ tiene mucho de recomendable. Su sanción etimológica no es muy poderosa, pero hace énfasis en el hablante individual y, lo reconozca o no el usuario, específica conducta moldeada y mantenida por consecuencias mediadas. También tiene la ventaja de ser relativamente poco familiar a los modos tradicionales de explicación (Skinner 1957, p. 2).

El objetivo de este trabajo no es analizar si el concepto de conducta verbal skinneriano es correcto o no; sin embargo, parece muy pertinente traer a colación los hallazgos que logró Skinner en este tema, así como señalar las similitudes con el sistema peirceano. En efecto, la anticipación de las consecuencias, según Peirce, está en función de la codificación que hace la mente de la experiencia, y la traducción de lo percibido mediante la inferencia en signos, los cuales se convertirán en interpretantes en su infinito proceso semiótico. A continuación se intentará establecer la conducta pragmática como traducción semiótica de la conducta operante verbal.

a) La conducta pragmática y las normas de acción

Se comenzará este punto con la discusión acerca de la conducta operante y la conducta verbal de Skinner, con la finalidad de realizar una traducción de sus elementos en orden a la construcción del concepto de conducta pragmática, que tiene como fundamento la MP. Lo primero será recordar que el pragmatismo es un método cuyo único propósito es proporcionar claridad a las ideas y a los conceptos nuevos de la ciencia (CP 5.13 n.1, c. 1902). La MP es un asunto de abducción y de generación de hipótesis, lo que significa que la MP en el ámbito de la conducta formula hipótesis a modo de formas concebibles de comportamiento, que se presentan en la mente como

sugerencias esperanzadoras (CP 5.11-13,1907), de las que pueden deducirse los efectos prácticos que pueden suceder en el futuro. Por ello, puede afirmarse que la MP es un criterio discriminativo.¹

La finalidad principal de la MP es tener concepciones u objetos de una concepción concebible de acuerdo a una interpretación psicologista. Es importante subrayar que la MP en su formulación del 1878 anota como punto de partida los efectos que pudiera tener el objeto de nuestra concepción. El objeto de la concepción se plantea como una idea o una representación del mismo modo que se han explicado los ME. En esta formulación se pone el acento en lo fenomenológico más que lo epistemológico, puesto que se orienta más a la realidad del efecto concebible en tanto consecuencia práctica, algo que es necesario en relación al comportamiento, la lectura que cabe hacer ahora es en función a las ciencias de la conducta y al planteamiento de una teoría de aplicación. En el esquema de una psicología enmarcada por un pragmatismo semiótico si se permite tal expresión, las ideas siempre habrán de ser llevadas a la acción: todo objeto se puede contemplar como un efecto práctico ya que el objeto es una representación que se reflejará en la conducta, algo con lo que Skinner estaría de acuerdo. La formulación de 1903 de la MP señala la importancia del significado de las concepciones intelectuales, formulación que en este trabajo se interpretará bajo un sentido semántico con la finalidad de hacerla concordar con la conducta verbal skinneriana misma que se analizará más adelante. Esta última formulación se puede establecer a partir de la teoría del signo en la que la función del signo deberá estar presente en orden a

¹ En la psicología moderna un estímulo discriminativo es un estímulo neutro que indica cuando la respuesta puede conducir o no a la consecuencia deseada.

determinar la significación y por ende la observación del comportamiento.

Evidentemente el sentido o significado está vinculado con el objeto real, por ello, la MP bajo la óptica de las ciencias del comportamiento ha de tener un doble aspecto: ontológico y semántico, o dicho de otro modo, real y verbal, entendiendo por verbal el sentido lingüístico del objeto. Lo verbal supondría una acción decodificada o interpretada. Esta decodificación implicará la posibilidad de dar cuenta de las creencias en tanto modelos para la acción, lo que sería necesario en el moldeamiento de la conducta en tanto creencias corroboradas en la experiencia.

A través de la MP las normas para la acción, serán normas con el contenido semántico de la futura conducta observable, un contenido semántico es una regla de acción que demarca una conducta blanco. Cabe aclarar que el objeto que sea concebido como efecto habrá de surgir a partir de un objeto percibido y que además toda MP debe corresponder a un criterio de verdad.

De acuerdo a lo anterior, la MP, ya sea en su modo ontológico o en su modo semántico (lo cual es importante para el conductismo), tiene el poder de introducir al ser humano en la realidad. Lo que interesa es esclarecer que las ideas, los conceptos o las proposiciones tengan correspondencia con el comportamiento que se pretende moldear. Para vincular las disciplinas de las que trata este trabajo es necesario afirmar que la MP es el método por el cual se transportan las creencias que han sido fijadas en la mente como hábitos para la acción. Asimismo, la MP tiene la capacidad de ser vehículo de significación, ésta advierte que a partir de las creencias verdaderas y los efectos concebibles de una concepción (de llevarse a cabo) resultaran en la realidad tal como se concibieron, es decir en una acción X. Por ello, la MP es debe ser asumida como una norma o mejor dicho una metanorma para la acción desde el marco metodológico del moldeamiento pragmático conductual, de ahí que la conducta lleve el apelativo de

pragmática. Dicha conducta, de acuerdo a lo que aquí se propone, habrá de proceder a través de las formas verbales. Esto implicará que en la fórmula de la conducta pragmática el interpretante suponga a la MP, es decir, que la conducta se dé a partir del estímulo-MP-respuesta, en la que la MP deberá tener una función de norma como mediación semántica interpretativa¹ de toda conducta y en ella deberá estar presente el autocontrol.

El planteamiento de la conducta verbal de Skinner tiene muchos rasgos de la MP peirceana. Skinner afirma:

En una comunidad verbal dada, ciertas respuestas van seguidas en forma característica por ciertas consecuencias. El acto de decir ¡Espera! generalmente va seguido por la espera de alguien, y la emisión ¡Sh-h! va seguida por el silencio. [...]Estos efectos no son inevitables, generalmente podemos encontrar una consecuencia para cada respuesta que sea más común que cualquier otra (Skinner, 1981, p. 48).

Parece que Skinner asume en la conducta humana el elemento de la creencia, aunque no en el mismo sentido de Peirce, sino como la creencia por parte del oyente que supone

¹ En el moldeamiento de la conducta pragmática por mediación se debe de comprender la función del símbolo que puede estimular a una conducta blanco, la semántica como aquello que está representado en la conducta que porta una significación y que su modelo se encuentra en la creencia de lo cual se esperan los efectos, y la interpretación es el nivel de autocontrol que se sigue de la mediación y su creencia en base a las consecuencias obtenidas. Si bien se sabe que la MP es una guía para la acción a través de la consideración de las consecuencias posibles mismas que serán determinadas por los efectos que esperamos de nuestras creencias, en el ámbito de la conducta pragmática se traduce como una norma de aplicación al comportamiento y ya no solo una regla lógica.

creer en la probabilidad de que se lleve a cabo la acción efectiva en relación a un estímulo verbal particular (Skinner 1981, p.102). «Con respecto a un hablante particular, la conducta del oyente es también una función de lo que se llama "creencia"» (Skinner 1981, p. 174). La creencia se establece en términos de la respuesta lo cual es la distinción con la postura de Peirce. Skinner afirma:

Nuestra creencia de que hay queso en el refrigerador, es función de, o es idéntica con, nuestra tendencia a ir al refrigerador cuando queremos comer queso, si todo lo demás permanece igual. Nuestra creencia en que tenemos al frente una mesa sólida, varía con nuestra tendencia a cogerla, colocarle cosas encima, etc. Si hemos acabado de pasar cierto tiempo en la casa de espejos de un parque de diversiones, nuestra creencia en este simple hecho puede ser dudosa, en la misma forma en que nuestra creencia en el queso puede desvanecerse rápidamente al ver el refrigerador vacío. Nuestra creencia en lo que otra persona nos dice es en forma similar una función de, o idéntica con, nuestra tendencia a actuar con base en los estímulos verbales que la persona nos está dando (Skinner 1981, p. 174-175).

Skinner plantea que la introducción de la creencia supone una conducta operante distinta, pues la creencia implica un modo distinto de predicción de la conducta ya que asume la aparición del símbolo. Se da cuenta de que el lenguaje tiene un funcionamiento como estímulo distinto a los estímulos exteriores del medio ambiente. Acepta la importancia del pensamiento lógico como elemento para la conducta verbal, lo cual no es diferente al pensamiento de Peirce sobre las creencias, Skinner afirma:

La conducta verbal, independientemente de su forma descubierta o encubierta, o de la identidad del oyente sobre quien es efectiva, también posee algo de la magia que esperamos encontrar en los procesos de pensamiento. Ella está relativamente libre de las condiciones ambientales y de las restricciones temporales» (Skinner 1981, p.477).

Para Skinner el pensamiento es la conducta misma, «en toda la complejidad de sus relaciones de control, la que se relaciona al hombre que se comporta y al ambiente en el cual vive» (Skinner 1981, p.479). El pensamiento al ser la acción misma supone que está sujeto al análisis experimental, y por ende al control. Parece que en este aspecto Skinner está hablando de la MP en cierto modo y esto es a través de las creencias que son sostenidas mediante signos (el lenguaje). En Skinner no existe una correlación directa que explique cómo es que el pensamiento se traduce en acciones, pero al menos sí afirma que el lenguaje se da mediante palabras, las cuales son signos. Los signos, según Skinner, tienen la capacidad de generar efectos. Estos son suplementos textuales que aumentan las probabilidades de respuesta (Skinner 1981, p. 273). Los signos, símbolos lógicos o palabras son traducidos en la conducta como operantes verbales. A Skinner lo que le interesa es estudiar las conductas que surgen a partir de los operantes verbales de los cuales afirma: «son la materia prima a partir de la cual se procesa la conducta verbal sostenida» (Skinner 1981, p. 336). Cabe señalar que los operantes verbales están dotados de contenido semántico y hacen las veces de una norma de acción.

De acuerdo a Skinner la función metafórica interviene en el proceso de pensamiento; la metáfora es una analogía o un símbolo con la cual se controla la conducta.

Las propiedades o condiciones en virtud de las cuales algo puede servir como un símbolo de alguna otra cosa son precisamente las propiedades o condiciones de las cuales depende la extensión metafórica [...] La conducta verbal sería mucho menos efectiva si no fuera posible utilizar extensiones metafóricas » (P. 11).

Parece ser que los operantes verbales son equivalentes a la aplicación de la MP. Skinner denomina mando al operante verbal en el cual la respuesta es reforzada por una consecuencia característica y, por tanto, está bajo el control funcional de las condiciones relevantes de privación o de estimulación aversiva «[...] Un mando se caracteriza por la única relación que existe entre la forma de la respuesta y el reforzamiento; que recibe en forma característica en una comunidad verbal dada» (Skinner 1981, p. 50). El mando tiene la capacidad de especificar la conducta, una acción y un reforzamiento, además se destacan por sus variables de control. Los episodios verbales suponen una motivación, pues los operantes verbales pueden ser de diferentes modos, como solicitudes, órdenes, ruegos, consejos, advertencias, permisos, ofertas y llamadas que surgen desde el punto de vista de la intención del hablante, lo que parece consistir en diferentes creencias de las cuales se proceden episodios verbales.

Si se consideran los elementos que se acaban de describir en relación a la conducta verbal, parece plausible una fusión entre la conducta verbal skinneriana y la MP peirceana, de la cual resultará la conducta pragmática. Es obvio que el paradigma predominante debería ser la concepción triádica de Peirce o mejor dicho su concepción triádica, pues de otro modo no tendría sentido. Skinner formuló un modelo llamado contingencia de tres términos (*Three-term contingency*) lo cuales son: estímulos discriminativos, respuesta operante y reforzador,

aunque de ningún modo este modelo corresponde a las categorías peirceanas¹. Si bien Skinner distinguió la conducta humana de la del resto de los organismos, y estableció lo que llamó la composición deliberada del lenguaje, nunca formuló una teoría sobre la deliberación como tal, debido a que ésta correspondía a las conductas encubiertas, las cuales para él eran imposibles de observar. Este problema parece resolverse a través de la MP y de la teoría del signo, puesto que para Peirce ningún pensamiento es encubierto, como tampoco lo es el pensamiento deliberado. Esto es así ya que todo pensamiento es un signo (CP 5.470, 1906) y todo signo es de carácter público. La conducta verbal implica la interacción lingüística entre la comunidad, en la cual se establece un mensaje entre un emisor y un receptor, lo que es a la vez una comunicación mediada por signos, aunque es verdad que para Skinner el signo no tiene un carácter triádico, sí está presente el aspecto de los tres elementos de la contingencia, de modo que el tránsito de la conducta verbal a la conducta pragmática no debe resultar demasiado traumático, puesto que en una y en otra se pueden encontrar elementos análogos a pesar de sus diferencias.

En efecto, el texto de Skinner *Verbal behavior* (1957) ha sido poco conocido incluso por los conductistas. Éste fue fuertemente criticado por Chomsky en un artículo llamado “*Una revisión a Conducta Verbal de Skinner*” (1959). No solo el texto de Skinner fue poco divulgado dadas las críticas se Chomsky y una serie de malos entendidos y prejuicios que se dieron a raíz de ello, sino que además la conducta verbal presenta dificultades para su aplicación experimental. Skinner atinó en el planteamiento de los efectos que se producen a partir del

¹ Ya se ha mencionado en el capítulo anterior la necesidad de introducir el interpretante dentro de la conducta o condicionamiento operante, que se haga referencia a una conducta deliberada correspondiente a la *praxis* humana (aquella en la que está presente la libertad).

lenguaje en la conducta; sin embargo aun cuando intentó montar una teoría funcionalista en el terreno de la conducta humana, ésta resultó ser mecanicista y no logró dar el salto que se requería para verdaderamente cubrir la realidad humana, de ahí su reduccionismo tan criticado. Es probable que si Skinner hubiese conocido más a fondo el pragmatismo de Peirce, otra fuera la historia: se habría logrado establecer un puente hacia el funcionalismo pragmático y no hacia el funcionalismo mecánico, lo que habría redundado en la posibilidad de la observación de la conducta encubierta.

Skinner no tuvo ningún problema en afirmar que la conducta humana se caracteriza por producir efectos que son mediados por otra persona, y que estos suceden a partir del lenguaje. Estuvo muy cerca de lograr descubrir o develar la conducta deliberada, pero ¿qué fue lo que faltó? En efecto, Skinner igualó pensamiento y conducta, sin embargo no logró vincular la mente y el mundo, sobre lo que Peirce no duda en subrayar su continuidad. Precisamente porque carecía de la profundidad de la función sígnica. Es decir, su sistema operante carecía de la interpretación, o de la Terceridad. La mediación de la razonabilidad en Skinner está ausente, de ahí que la conducta verbal aparece como un sistema contradictorio. Tuvo a bien hacer la afirmación de la importancia de las reglas como control para la conducta predecible, y en efecto, las reglas son estímulos discriminativos que suponen consecuencias futuras y refuerzo. Sin embargo, las reglas para que verdaderamente guíen la acción requieren, además del contenido semántico, la motivación, así como la introducción del ideal ya que el lenguaje debe estar en orden a la finalidad. Por su parte, las creencias que en Skinner surgen como una respuesta, en Peirce regulan la conducta en función del fin. La predicción de la conducta en el mando necesariamente ha de estar vinculada a la razonabilidad.

Si se vuelven a leer los párrafos anteriores, aparecerá la descripción de la conducta pragmática. Ésta la podemos definir

como aquella conducta que surge por la interacción de la Terceridad en los ámbitos del pensamiento, realidad, lenguaje y comunidad. Es decir, la conducta pragmática es aquella que a partir de la mediación del signo, logra presentar al pensamiento el ideal. La conducta pragmática es aquella que se construye por los ME en un proceso de AP. Dicho de forma simple, la conducta pragmática es aquella que sucede como respuesta a un hábito formado mediante la MP, donde la MP contiene todos los elementos de la Terceridad y por ende, establece la conducta verbal como algo controlado, predecible y netamente público así como revelado.

b) Sistemas semióticos y autocorrección

El ser humano en sí mismo es un sistema semiótico. Se sabe que el pensamiento para Peirce es una función que se ejercita a través de los signos. Sin embargo, el hecho de que Peirce no hubiera hecho escuela de forma directa llevó a que su teoría pragmática y su teoría del signo fueran reinterpretadas a través de diferentes esquemas de comprensión del pragmatismo y de la semiótica. Tal es el caso de Charles Morris, quien conoció el pragmatismo a través de William James, George Herbert Mead y John Dewey. El mismo Morris afirmó haber conocido a Peirce a partir de las interpretaciones de otros pensadores contemporáneos a él que se hacían llamar a sí mismos pragmatistas, y que tiempo después conoció los textos de Peirce de forma directa. Esto llevó a que Morris, por un lado, se acercara mucho a la construcción de un conductismo semiótico en la línea del pragmatismo, pero, por otro lado, por la falta de profundización directa en la obra de Peirce, planteó grandes diferencias, que más bien se dieron por una falta de comprensión a los planteamientos peirceanos.

Mi propio trabajo en *Signos, lenguaje y conducta*, complementado por el último estudio de *Significación y significado*, puede ser considerado como una forma de organizar y extender las contribuciones a la semiótica por los varios filósofos pragmatistas. No se ha hecho, sin embargo, con ese objetivo explícito en la mente. Mi propio trabajo comenzó en Mead y no en Peirce; la influencia de Dewey, Lewis; Peirce (y Rudolf Carnap), vino después y en ese orden (Morris 1970, p. 47).

Morris en 1932 afirmó siguiendo a Peirce que la mente y el signo están interrelacionados; incluso afirmó que estos se identifican uno con otro. Para Morris todavía hacía falta desarrollar una teoría del signo y del lenguaje verbal para obtener un adecuado entendimiento de la mente (Morris 1932, p. vii), pues consideraba que los avances de Peirce no eran suficientes para este objetivo. Morris estaba de acuerdo con Peirce en que el pragmatismo era un método para la verificabilidad práctica de la verdad dentro de una afirmación, la cual surge de la concepción de los efectos sensibles de las cosas. Afirmó la cercanía que había entre el pragmatismo de Peirce y el pragmatismo de G.H. Mead y a partir de ello dio cuenta de la relación entre signo, lenguaje y conducta. Para Morris la semiótica era la ciencia del comportamiento, la cual había de distinguirse del conductismo moderno incipiente en su tiempo. La teoría de la conducta de Morris surgió como una herencia del pensamiento de G.H. Mead y la consideró como la continuación del libro *Mind, Self and Society* (Morris 1971, p. 445). Morris subraya la discrepancia entre el pragmatismo peirceano y el conductismo, en cuanto que el primero se da por la mediación de la Terceridad, y el segundo se da como una relación de causa-efecto siendo únicamente un modelo diádico.

Es conveniente subrayar que Peirce, Morris y Skinner estaban de acuerdo en la continuidad del pensamiento y la acción, así como en que la determinación de un significado se da

en función de la conducta que produce. Aun así, Morris pensó que bastaba introducir la función del reforzador para que la conducta estuviera en una relación de Terceridad (Morris 1932, p. 272). Esto no es así, ya que Morris identificó el reforzador¹ con el interpretante, pues para él, el interpretante era un efecto o una respuesta. Morris introduce el concepto de conducta semiótica, la cual surge a partir de una tríada y un cuarto elemento: el signo o vehículo, el *designatum* y el interpretante del intérprete² (Morris 1985 p. 27).

el intérprete de un signo es un organismo; el interpretante es el hábito del organismo de responder, a causa del vehículo sígnico, a objetos ausentes relevantes para una problemática situación actual como si éstos estuvieran realmente presentes. En virtud de la semiosis un organismo toma en consideración propiedades relevantes de objetos ausentes, o propiedades no observadas de objetos presentes; de ahí la significación instrumental general de las ideas (Morris 1985, p. 70).

Si se analiza el texto de Morris, es fácil notar que su tríada es más cercana a la del conductismo radical que a la del conductismo pragmático; es decir, la tríada de Morris es equivalente a la contingencia de tres términos de Skinner: estímulos discriminativos, respuesta operante y reforzador. Una de las principales fracturas entre Peirce y Morris es que para Morris no todos los procesos de mediación involucran signos, además de que consideraba que la definición que dio Peirce de la mente representaba un límite, puesto que Peirce no proveyó

¹ Cabe señalar que en su tiempo el reforzador no era operante sino únicamente como el efecto sobre la conducta.

² El intérprete es el cuarto elemento.

un criterio para determinar cuándo algo es un signo o no (Petrilli 2004, p. 281). Aun cuando Peirce en su texto titulado "*Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*" de 1868, claramente estableció que todo pensamiento es signo (CP 5.283, 1868), para Morris esto no era un criterio claro, solo suponía que el pensamiento es signo y que éste es un instrumento para el pensar (CP 5.283, 1868), a Morris no le parecía precisa la explicación peirceana de qué es signo y qué no. Además rechazó la idea de semiosis o función del signo como el elemento que lo define (Morris 1971, p. 339). Y por otra parte está la interpretación que da Morris al significado del interpretante. Morris criticó el que Peirce definiera de diferentes modos al interpretante: interpretante afectivo, interpretante dinámico e interpretante lógico. Para Peirce un interpretante en sentido general es un signo que se desarrolla a partir del signo original, «es razonable entender el interpretante como un hábito que coloca al objeto en una relación tal con el agente interpretativo que pueda determinar su conducta en relación a dicho objeto» (Redondo 2005, p. 4). El interpretante peirceano tiene distintas acepciones porque está en completa vinculación con sus categorías, no porque se trate de un término ambiguo como pensó Morris. Morris pretendió salvar la ambigüedad reduciendo el interpretante al *significatum*, el cual acaba siendo el efecto que un signo tiene sobre su intérprete de acuerdo al sentido que adquiere la conducta; es decir, se reduce a un reforzador.

La traducción que realiza Morris del interpretante al *significatum* es la reducción de la teoría del signo al conductismo clásico, aun cuando él intentó hacer una ciencia distinta. No es de extrañar que haya sido así, pues la no introducción de las categorías de Peirce puede redundar en un análisis del comportamiento al modo del conductismo semiótico de Morris. Morris (1955) afirma:

Si algo, A, controla el comportamiento hacia un objetivo de un modo semejante (pero no necesariamente idéntico) al modo en que otra cosa, B, controlaría el comportamiento respecto a tal objetivo en una situación en que éste hubiera sido observado, entonces A es un signo [...] Si algo, A, es un estímulo-preparatorio el cual, en ausencia de objetos-estímulo que inicien secuencias de respuesta de una cierta familia de conducta, causa una disposición en determinado organismo a responder, bajo ciertas condiciones, mediante secuencias de respuesta de tal familia de conducta, entonces A es un signo. (pp. 7-10).

Para Morris el signo corresponde a un estímulo discriminativo y nada más; de ahí la falta de capacidad para construir un verdadero conductismo semiótico o mejor dicho pragmático. En su texto *Signos, lenguaje y conducta* (1946) establece que el signo conductual se conforma por el signo preparatorio, la disposición a responder y la serie de respuestas, lo que es lo mismo que estímulo, respuesta y reforzador. Interesa preguntar cuáles serían desde la pragmática y semiótica peirceana las partes del signo conductual. Si bien se ha dicho que la conducta operante puede fusionarse o complementarse con la MP, parece ser que la respuesta estará en la inclusión de la MP en la tríada de las contingencias skinnerianas, así como en las partes del signo de Morris. Cabe señalar que la MP incluye la omisión hecha por Morris, que es la mediación de la Terceridad en el interpretante lógico, a través del cual el signo se desarrolla y contribuye a la conducta pragmática. Desde este enfoque se podría construir un sistema semiótico a partir de la definición peirceana de signo: un signo es algo que está en relación de cualidad (icono) por algo en un hecho o acción (índice) para alguien, es decir en el pensamiento (símbolo), así se tendría un sistema semiótico icónico, un sistema semiótico indicial y un sistema semiótico simbólico.

Primeramente cabe señalar que la teoría de la conducta desde Peirce es de carácter representacional, lo que supone que la conducta está vinculada al conocimiento. Las representaciones median entre el estímulo y la respuesta, por tanto la función del signo es un elemento esencial de la conducta humana. Ya se había señalado anteriormente la importancia de los ME y los Me, que son procesos lógicos inferenciales del ámbito verbal y práctico. El ser humano para actuar requiere establecer sistemas representacionales en forma de modelos de conducta. Por ejemplo, al margen del planteamiento peirceano pero siguiendo sus conceptos, se tendría el sistema semiótico icónico que establecería modelos a partir de la semiótica icónica plástica, figurativa o simbólica, en la cual la percepción sensorial de lo enunciado incrementaría la transformación de la conducta. Otro sistema es el sistema semiótico indicial que en relación al comportamiento modifica actitudes, gestos o acciones respecto de lo convencional de una conducta anterior ya normada puesto que se trata de signos indicativos o designativos, donde en la primera se encuentran señales, indicios o síntomas y en la segunda estereotipos o réplicas. Estos sistemas operan a través de los mediadores que construyen las fuentes de conocimiento necesarias para la acción y como se explicó anteriormente estos también tienen una función reguladora y por ello hacen posible el autocontrol.

En Peirce, el sistema representacional está sostenido sobre las creencias, a través de las cuales se logra la vinculación con el mundo real. Pero además, la forma de las creencias en tanto representación es el signo, de ahí que en ningún caso puede omitirse el signo en tanto signo en acción. La conducta humana se convierte en conducta semiótica además de pragmática puesto que la relación entre el pensamiento y la acción está mediada a través del signo con todo lo que él implica. Por tanto, el comportamiento se vuelve un sistema semiótico regulado por creencias.

En segundo lugar, los sistemas semióticos se estructuran como autorregulados y autocorregibles a través de los Me, los cuales hacen la función asociativa con el ideal. La relación de la MP en el orden de la conducta verbal se da a través de la AP, es decir, se trata de una conducta pragmática que hace referencia a los fines, a partir de la consideración de las posibles consecuencias, de ahí que la conducta pueda ser predecible. El fenómeno conductual, al introducir el ámbito de la representación, adquiere una dimensión que va más allá de una relación lineal de antecedentes y consecuentes en tanto estímulo, respuesta y refuerzo.

Resumiendo, se tiene que los elementos de la conducta se dan en diferentes ámbitos, en el epistemológico se presentan como: mediación representacional-AP-interpretante; en el ámbito de la acción: hábito-autocontrol-acción y en el ámbito de la finalidad: creencia-razonabilidad-crecimiento. Esto lleva a pensar que la conducta abarca, dado el carácter del pensamiento, lo pasado, lo presente y lo futuro. Lo pasado en tanto que toda representación se construye en la medida en que existen las experiencias previas; lo presente en cuanto que se trata de la acción en su forma de respuesta y lo futuro por el carácter pragmático. En efecto, en este modelo de sistema semiótico está presente la conducta operante como la conducta verbal, pero la conducta pragmática logra explicar el comportamiento humano de una forma mucho más completa.

5.2.2 El pragmatismo peirceano y la teoría socioconductual

Esta postura pragmática sobre la conducta permite el acceso al mundo de la interioridad y la subjetividad; el carácter sónico del hombre lo plantea como sujeto disponible a los otros. La interioridad subjetiva es a la vez un signo el cual es expresado en

el comportamiento. Esto es, toda conducta está sujeta a ser interpretada, y por ende, las manifestaciones de la interioridad o las manifestaciones del pensamiento tendrán una fuerte afectación sobre la exterioridad. Albert Bandura llamó a este proceso determinismo recíproco, el cual significa que tanto ambiente como comportamiento se afectan recíprocamente. Lo anterior demanda la introducción de lo social en el campo de la conducta, no solo como el contexto que aporta los estímulos discriminativos, sino también como aquello que puede ser modificado a través de la propia conducta o de la conducta de un grupo de sujetos.

La teoría sociocognitiva de Bandura favorece un modelo de causación que envuelve un determinismo recíproco triádico. En su modelo de causación recíproca, la conducta, la cognición y otros factores personales, así como el medio ambiente intervienen en todas las acciones como determinantes interactivos que se influyen unos a otros de manera bidireccional (Bandura 1989, p. 2). Para Bandura las expectativas, creencias, autopercepciones, metas e intenciones son factores que moldean la conducta. Lo que las personas piensan, creen y sienten afecta el modo en que se comportan. Llama la atención la similitud¹ que hay entre el pensamiento de Bandura y el pensamiento peirceano. Bandura (1989) afirma en relación a la conducta humana: «Los efectos naturales y extrínsecos de sus acciones, a su vez, determinan² en parte sus patrones de pensamiento y reacciones [...]» (p. 3). No está documentado si Bandura ha tenido conocimiento de la obra de Peirce, sin embargo es claro

¹ Se dice similitud y no igualdad ya que en Bandura hay determinación y en Peirce libertad; sin embargo Bandura traduce el término determinación por autodeterminación lo cual es la base psicológica de la libertad.

² La idea de determinación hace referencia al hábito en tanto que ya es una disposición y no otra, lo cual no impide o limita el carácter de la libertad. No se trata de determinismo.

su carácter pragmático, ya que para Bandura el conocimiento y la acción están en el mismo orden.

La teoría sociocognitiva que sostiene Bandura (1989) supone que todas

las expectativas humanas, las creencias, inclinaciones emocionales y competencias cognitivas son desarrolladas y modificadas por las influencias sociales que transmiten información y activan las reacciones emocionales a través del modelado, la instrucción y persuasión social (p. 4).

Bandura considera la personalidad como una interacción triádica entre el ambiente, el comportamiento y los procesos psicológicos de la persona; además sostiene que este proceso solo puede realizarse mediante la habilidad de establecer imágenes en la mente y en el lenguaje; para ello considera que la imaginación tiene un papel particular en orden a establecer el conocimiento. «Las imágenes de la realidad que tiene la gente dependen del entorno simbólico, y de ahí que el impacto social sea mayor» (Bandura 1989, p. 22). Es así que Bandura introduce lo que él llamó la capacidad simbólica:

La notable capacidad de utilizar símbolos proporciona a los seres humanos una herramienta poderosa para la comprensión y la gestión de su medio ambiente. La mayoría de las influencias externas afectan el comportamiento a través de los procesos cognitivos. Los factores cognitivos determinan qué eventos ambientales observar, el significado que se les conferirá, si se dejarán efectos a largo plazo, qué impacto emocional y poder motivador tendrán, y cómo la información que se va a transmitir se organizará para su uso futuro (Bandura 1989, p. 9).

Lo anterior supone que las personas procesan y transforman las experiencias pasadas a través de los significados verbales, el imaginario y otros símbolos en modelos cognitivos de la realidad, mismos que servirán como guía para los juicios y la acción. A través de los símbolos la gente da significado, forma y continuidad a las experiencias que han tenido.

Bandura afirma:

Los símbolos sirven como el vehículo del pensamiento. Las representaciones cognitivas de las experiencias en las estructuras de conocimiento proveen la sustancia del pensar. Y las reglas y estrategias proveen las operaciones cognitivas con la finalidad de manipular el conocimiento para distintos propósitos. Mediante la manipulación simbólica de la información, derivada de la experiencia personal y vicaria, las personas aumentan la comprensión de las relaciones causales y amplían sus conocimientos [...] La extraordinaria flexibilidad de la simbolización también permite a las personas crear nuevas ideas y fantasías que van más allá de sus experiencias sensibles [...] Por medio de símbolos es posible la comunicación con los demás [...] (Bandura 1989, p. 9).

La teoría sociocognitiva claramente es pragmática, puesto que asume la misma idea peirceana sobre la relación y continuidad que hay entre el pensar y el actuar; también afirma que el hombre piensa y se construye a sí mismo sógnicamente, que en él existe una capacidad simbólica mediante la cual el ser humano puede pensar, conocer, aprender y relacionarse. Lo anterior puede ser complementado con la teoría del signo peirceano, estableciendo que a partir de la semiosis es posible la creación y transformación de la estructura social. Lo social se convierte así en un proceso dinámico, tal y como es la semiosis.

Peirce posibilita el constructo de la semiosis social, misma que Bandura entiende, como la capacidad interpretativa sobre un sentido significativo, que además es comprendido por un grupo o comunidad. Peirce denomina a esta estructura la comunidad interpretativa según afirma Romé (2006), al respecto Peirce escribe:

El curso de la vida ha desarrollado ciertas compulsiones de pensamiento de las que hablamos colectivamente como experiencia. Más aun, el investigador se identifica de forma más o menos vaga en sentimiento con una Comunidad de la cual es miembro y que incluye, por ejemplo, además de su yo (*Self*) momentáneo, su yo (*Self*) de diez años en adelante, y habla de las compulsiones cognitivas relevantes del curso de la vida de esa comunidad como nuestra experiencia (CP 8.101, 1900)¹.

Para Peirce el signo y la comunidad son correlativos, pues el sentido de pertenencia a una comunidad es el resultado de la acción identificativa entre el continuo social y el *Self*; la continuidad social se da gracias al sinequismo, el cual posibilita la semiosis (Marafioti 2004, p. 132). Para Peirce, es necesario que la acción interpretativa del signo se dé en comunidad. Peirce afirma que la identidad surge de lo que un hombre hace y piensa (CP 5.315, 1868), pues el pensar y el hacer se estructuran mediante la continuidad personal y social. Cabe señalar que la identidad está fundada a partir de los hábitos que se poseen, pues el ser humano es un “manejo de hábitos” (CP 6.228, 1898), que se establecen a partir del continuo social. Que el ser humano sea un signo implica la adaptación comunicativa a un contexto

¹ Aunque este texto habla de la comunidad es obvio que se trata de una comunidad interpretativa gracias al carácter de signo del ser humano.

social, a partir de lo cual la socialización, el aprendizaje y la cultura emergen (Rodríguez 2008, p. 148).

La acción mental en el ser humano además de social es acción deliberada, ello supone que el ser humano, dentro del contexto de semiosis social, tiene la capacidad de autodeterminación y autorregulación. Se sabe que la acción pragmática es acción autocontrolada que no se dirige únicamente a un fin personal, sino que también se adscribe a la finalidad del todo social, en cuanto que ésta también ha de ser regulada por la finalidad última del universo. Para lograrlo, se hace necesario un orden regulatorio que comienza por la capacidad de autorregulación a partir de los mandos verbales. Bandura (1989) afirma al respecto que el funcionamiento psicosocial está regulado por la interrelación entre las fuentes de motivación autoproducidas y las influencias externas (p. 47). Es decir, en pro de la autorregulación se requieren estándares motivacionales.

Para Bandura la autorregulación se refiere a la capacidad del autocontrol del propio comportamiento. Esa capacidad es considerada junto con el determinismo recíproco el elemento fundamental de la personalidad. Según Bandura (1989) la autorregulación se da por la tríada: auto-observación, juicio y auto-respuesta. Por tanto, la autorregulación tiene una vertiente semiótica, ya que la auto-observación implica al concepto, que es un signo, y a través de la auto-observación, el sujeto conoce o da cuenta del *Self*. El juicio, por su parte, hace las veces del hábito o regla de acción, en tanto que éste se comporta como una norma que regula los estándares de las acciones en el ámbito social. Por su parte, la auto-respuesta se refiere al auto-refuerzo. Ésta procede de acuerdo a la comparación del juicio previamente establecido y de los efectos de la acción. De ahí que se asimile a la aplicación de la MP.

Si se intentara hacer una traducción del modelo de autorregulación de Bandura, habría que establecer su tríada en términos semióticos. Lo primero sería necesario observar que la autorregulación solo tendrá sentido en pro del crecimiento; enseguida anotar que debe estar orientado por un fin último; pues de otro modo carecería de sentido el autocontrol o la motivación y por último, subrayar que la autorregulación es un proceso lógico inferencial que se da en la mente. La autorregulación así entendida apuntaría a una nueva triada: auto-significación, auto-creencia y auto-racionalidad.

5.3 Moldeamiento de la conducta

Uno de los objetivos principales de este trabajo, además de establecer y analizar los constructos de la subjetividad semiótica y el *Self* bajo el paradigma del pensamiento de Charles Sanders Peirce, es la construcción de una teoría del moldeamiento semiótico de la conducta. Ya se ha establecido que en orden a obtener una teoría del comportamiento desde Peirce, así como su análisis, es necesario mantener la dimensión categorial peirceana, la MP, la teoría de los signos y la interrelación asociativa que hay entre las diferentes disciplinas científicas. En efecto, la conducta humana es un fenómeno complejo. Skinner se dio cuenta de que hacía falta una teoría científica en la que quedaran equilibrados el mentalismo y el conductismo metodológico; parece ser que este es uno de los puntos en los que Skinner se inclina hacia el pragmatismo. «El conductismo radical no niega la posibilidad de la auto-observación o el autoconocimiento, o su posible utilidad, pero cuestiona la naturaleza de lo que se siente o se observa, y por lo tanto se conoce» (Skinner, 1977, p. 25).

Peirce logró resolver el problema que le intrigaba a Skinner a través de la teoría del signo. Mediante el signo y en específico la semiosis se hace patente que aquello que se observa en la interioridad de un sujeto corresponde con la realidad exterior, sin el peligro de caer en el mentalismo cartesiano o del positivismo científico. Tanto Skinner como Peirce afirmaron que la conducta pertenece al ámbito de las ciencias naturales, y que esta se da en función de la continuidad en el espacio y el tiempo. Por su parte, Peirce se encargó de fundar un paradigma epistemológico y metafísico que logra abarcar buena parte de la explicación del comportamiento humano. Skinner, años más tarde, sienta las bases para el control experimental de la conducta a través de variables dependientes, reconociendo que entre el mentalismo y el empirismo exagerado median ciertos comportamientos, que aunque encubiertos, están involucrados en las mismas leyes. Peirce ofreció un modelo metafísico y epistemológico a través del cual se explica el mundo subjetivo y el mundo externo, por lo que se logra establecer un puente explicativo entre las conductas encubiertas y las conductas abiertas skinnerianas. Tal modelo es nada más y nada menos que el que se deriva de la MP.

Por todo lo anterior, no parece descabellado tratar de formular una herramienta para el aprendizaje y el crecimiento como el moldeamiento semiótico de la conducta. El moldeamiento se comprende como una técnica basada en el condicionamiento operante, la cual tiene como finalidad la introducción de una conducta nueva dentro del repertorio de conductas del sujeto. La pregunta que cabe hacerse es la siguiente: ¿para qué necesita el ser humano una herramienta como el moldeamiento? Como se dijo anteriormente, la vida humana es una vida de evolución y crecimiento para lo cual la persona requiere de hábitos. El moldeamiento conductual es un proceso específico para la fijación de hábitos, es decir, es un proceso que media entre las creencias fijadas y las acciones. Se trata de reforzar las conductas que conducen al ideal y de eliminar o extinguir aquellas que nos alejan de él.

Por su parte, esta propuesta de asimilación paradigmática entre dos teorías distintas, como son el pragmatismo semiótico de Peirce y el conductismo radical, tiene la ventaja por un lado de completar los huecos teóricos filosóficos de Skinner, así como llevar al terreno de la experimentación el modelo semiótico. El objetivo del presente epígrafe es fundamentar una técnica para el desarrollo de la conducta basado en el paradigma peirceano. Para ello se ha dividido en cuatro partes. En la primera se analiza al signo como reforzamiento positivo, para lo cual se expondrá el moldeamiento operante. En la segunda parte, se analizarán los sujetos del proceso semiótico en el ámbito de las aproximaciones sucesivas planteadas por Skinner. En un tercer momento se formula al hábito como memoria sígnica y memoria de la semiosis en orden a mantener la conducta orientada al ideal. En la cuarta y última parte, se analiza el moldeamiento de la conducta y su relación con el *Summum bonum*.

5.3.1 El signo como reforzamiento positivo

En el texto “*Operant Behavior*” (1963) Skinner se pregunta por aquello que le da a una acción un sentido, por aquello que lleva a un organismo a esperar obtener un efecto, y por la utilidad de una conducta (p. 503). Skinner plantea que las respuestas están en la observación de las conductas efectivas similares que sucedieron en el pasado. Para él, cuestiones tales como el propósito, sentido o utilidad no tienen importancia, ya que éstas no son demostrables. Por ende, lo que le interesa es aquella conducta que puede ser controlable a partir de la ley del efecto¹,

¹ Se trata de la Ley del efecto de Thorndike: «si una conducta va acompañada o seguida por satisfacción, el animal tenderá a repetirla cuando la situación

la cual supone a la conducta como función (Skinner 1963, p. 503). Si la conducta es una función entonces es posible anticipar las consecuencias en términos de respuesta. Si es así, las respuestas dejan de ser únicamente reflejos y se transforman en operantes. El término operante implica un tipo de respuestas que se dan sobre el medio ambiente, y que en tanto efectos lo modifican. Skinner (1989) plantea así un modo de conducta que puede ser manipulable (p. 503).

La conducta operante es aquella que se obtiene mediante el condicionamiento, que supone la modificación del comportamiento a partir del control de las contingencias que aparecen como respuesta a comportamientos anteriores. Una contingencia en sí es la relación sistemática entre dos eventos o entre el estímulo y el reforzador. Como se trata de un tipo de conducta manipulable cabe hablar de moldeamiento. Es así que cuando se genera un aprendizaje debido a la exposición de un organismo a las consecuencias y a los estímulos se da lo que se llama la conducta moldeada por contingencias, es decir, el moldeamiento es un condicionamiento operante mediante respuestas y refuerzos. El moldeamiento es un aprendizaje operante que consiste en el reforzamiento por aproximaciones sucesivas a las cadenas de conducta necesarias para lograr una conducta meta (Jaramillo, 2009, p. 12).

La ley del efecto de Thorndike supuso un antecedente para la ley del refuerzo de Skinner (1938). Para Skinner el refuerzo es el resultado del condicionamiento, la modificación en la posible emisión de la conducta. La ley del efecto especifica un orden simple temporal de respuestas y consecuencias (Skinner 1989, p. 514), siendo la misma relación implicada en el término operante. Por su parte, la ley del refuerzo es una ley objetiva en términos de aprendizaje, la cual indica que cuando a una conducta le

surja de nuevo, y al contrario, si va acompañada o seguida por insatisfacción el animal tenderá a no repetirla».

sigue la aparición de un refuerzo aumenta la posibilidad de realizar esa conducta de forma sostenible. Esta ley es objetiva porque no está en función de los propósitos o de la utilidad sino en función de los efectos.

¿Es viable que el signo funcione como reforzador positivo? Morris en su texto de 1946 titulado *Signs, Language and Behavior* establece las condiciones del signo en relación a la conducta. Para Morris existen tres condiciones en las que un signo orienta una conducta:

1) «Si algo A controla el comportamiento hacia un objetivo de un modo semejante al modo en que otra cosa B controlaría el comportamiento respecto a tal objetivo en una situación en que éste hubiera sido observado, entonces A es un signo» (Morris 1955, p.7).

2) «Si algo, A, es un estímulo-preparatorio el cual, en ausencia de objetos-estímulos que inicien secuencias de respuesta de una cierta familia de conducta, causa una disposición en determinado organismo a responder, bajo ciertas condiciones, mediante secuencias de respuesta de tal familia de conducta, entonces A es un signo» (Morris 1955, p. 10).

3) «Los formantes son signos que predisponen a sus intérpretes a modificar en determinado sentido las disposiciones a la respuesta provocada por otros signos, en aquellas combinaciones de signos en las que aparece el formante» (Morris 1955, p. 158).

De acuerdo a las condiciones del signo, según Morris, un signo respecto de una conducta es: a) control, b) estímulo-preparatorio y c) predisposición. No es de extrañar que en Morris se puedan encontrar los elementos necesarios para establecer al signo como un reforzador positivo, pues por un lado Morris llevó la semiótica al campo del análisis de la conducta, y por otro

lado, en él están presentes, de una forma u otra, los elementos de la semiótica peirceana.

¿Qué significa que un signo sea un elemento de control, estímulo-preparatorio y disposición? En primer lugar, se sabe que el pensamiento es una continuidad en la cual los signos están en permanente desarrollo. Mediante el proceso lógico inferencial la mente es capaz de establecer un control sobre esa tendencia a continuar el pensamiento a través de la conformación de los signos. Los signos en su función semiótica se van configurando en interpretantes emocionales, enérgicos y lógicos estableciendo el control de la conducta. Para ello se establece algún método de fijación de la creencia. Es decir, se trata de un control en el cual, durante el juicio inferencial se logra estimar qué es correcto y que no. El signo es un concepto que se analiza a partir del cual se puede suponer que consecuencias son concebibles y en base a ello valorar si se actúa o no, lo cual es ya el control. El que un signo sea un elemento de autocontrol en la conducta supone la aplicación de la MP y la fijación de la creencia en orden a la conducta verbal traducida en conducta pragmática. En segundo lugar, que un signo sea un estímulo-preparatorio supone la consideración de la semiosis a partir del objeto. Un signo en tanto estímulo-preparatorio es el signo en su función de representamen, es decir «en cuanto objeto, elemento individual, con sus cualidades materiales [...] en virtud de las cuales es signo» (Gomila 1996, p. 1347). De modo que el objeto en cuanto contenido representacional media entre el estímulo (el estímulo es el signo en tanto autocontrol) y la conducta haciendo posible tanto los procesos de adaptabilidad como de modificación. Un signo es un estímulo-preparatorio en el orden de la representación, pues el representamen sigue al interpretante lógico, el cual es el contenido de la concepción de los efectos. En tercer lugar, el signo como disposición de la conducta será el hábito.

No obstante, si el reforzador que ahora es un signo es un estímulo motivacionalmente relevante le conviene ser un signo en función, esto es porque la conducta pragmática es conducta moral y necesariamente lleva a la razón de finalidad¹. Un reforzador así supone el equilibrio entre el ambiente y los fenómenos mentales, así como la regulación de la conducta hacia el ideal. Por ello, asumir que la conducta se realiza en orden al crecimiento es asumir que la acción humana es teleológica y necesariamente el reforzador tendrá que estar orientado a la razonabilidad. Si el reforzador está en orden a la semiosis entonces el representamen es la representación del Objeto Absoluto el cual desde el punto de vista del análisis sónico que se hace en este trabajo se trata del *summum bonum*, de ahí que el signo en función sea así reforzamiento positivo y no solo reforzador como inicialmente lo pensó Morris.

5.3.2 Las aproximaciones sucesivas en el moldeamiento de la conducta y la semiótica indicial

El concepto de aproximaciones sucesivas pertenece a la jerga de la psicología en el ámbito de la modificación de la conducta. Éste se refiere a las conductas-meta intermedias que se establecen hasta llegar a la conducta final esperada. Tiene la finalidad de acercar al sujeto de forma gradual a las conductas complejas. El moldeamiento es así un método de aproximaciones sucesivas a partir de las cuales se establecen los patrones de conducta por medio de reforzamiento de respuestas. El moldeamiento

¹ El análisis de la conducta que se realiza es de la conducta humana y toda conducta humana es conducta libre y por ende pertenece al ámbito de la ética, separar la conducta y con ella la psicología de la ética sería cometer el error de la modernidad, que toda conducta se libre implica que la psicología es un saber subordinado a la ética.

específicamente se utiliza para la enseñanza-aprendizaje de conductas que no existen en el repertorio conductual. A través de las aproximaciones sucesivas «[c]ualquier respuesta que se parezca vagamente a la conducta estándar de la comunidad es reforzada; cuando dichas respuestas comienzan a aparecer frecuentemente, se insiste en una aproximación más cercana» (Skinner 1981, p. 40), «[p]ero las formas elaboradas y peculiares de la respuesta pueden ser generadas a partir de la conducta operante indiferenciada a través de aproximaciones sucesivas a una forma final» (Skinner 1937, p. 277).

Desde el punto de vista skinneriano basta el esquema de ER para moldear la conducta, en el caso de la conducta pragmática cabe preguntar por el contenido que deben portar las aproximaciones sucesivas para que, en efecto, una conducta sea moldeada sabiendo que toda conducta deliberada es conducta moral. La respuesta tendría que estar relacionada a los interpretantes ya sean inmediatos, dinámicos o lógicos, así como a la estructura lógica de la MP. Si bien, no es la intención en este epígrafe hacer psicología o una teoría psicológica sí interesa al menos apuntar algunas ideas que puedan servir para formular una teoría psicológica dar luces a una nueva aproximación al conductismo. Para ello se tomará en cuenta la teoría del signo peirceana y se tratará de hacer una serie de conjeturas que puedan llevar a la noción de moldeamiento semiótico en relación al concepto de aproximaciones sucesivas, mismas que serán aproximaciones indiciales para lo cual se requiere del objeto inmediato y del objeto dinámico.

Un interpretante es la modificación producida en el pensamiento por un signo y es una función mediadora que está relacionada con un proceso discursivo que se da dentro de la comunidad de seres humanos. Inicia con la determinación de un objeto dinámico el cual un signo representa. El objeto dinámico puede ser el primero o el último eslabón del proceso signico, en el caso de la conducta y el moldeamiento tendría más bien

carácter de fin que de inicio. El objeto dinámico constituirá el fundamento de la identidad al ser representado en el signo, éste lo indica mediante el objeto inmediato, el cual es el objeto tal como lo representa el signo. La conducta se expresa mediante palabras indiciales cuando esta se quiere moldear pues se hace referencia a una situación relativa a una acción esperada. En los índices los objetos no pueden ser suprimidos porque es precisamente su carácter de relación real lo que le define y es además una relación con un interpretante. El índice indica una relación de causa y efecto, misma que estará en función de su interpretante el cual se puede señalar como el efecto significado que se obtiene al reconocer un signo. En los sistemas indiciales hay una relación por contigüidad y en el caso del comportamiento es por proximidad imaginaria entre el representamen y el objeto inmediato, en el caso del moldeamiento conductual la proximidad se alcanzará mediante las aproximaciones sucesivas.

Suponiendo que el signo en efecto es utilizado como reforzador positivo como se explicó en el inciso anterior, cada aproximación sucesiva necesariamente debería estar vinculada a su efecto, el cual, ha de aparecer en la mente a través del interpretante lógico, es decir el objeto se traduce en indicativo de otro objeto futuro en el que se denota el desarrollo del pensamiento por el cual se establece este nuevo objeto futuro como causa de otras aproximaciones sucesivas que surgen durante los procesos semióticos, lo que indica que el proceso de aproximación a la conducta es también una función. Cabe recordar que se está hablando del signo como reforzador positivo y desde esta óptica, en la medida en que hay continuidad entre el pensamiento y la acción, se puede establecer que el Objeto dinámico en su cualidad de *Ground* es una aproximación a la conducta; pues a través de él se hace patente el Objeto inmediato en el que están implícitas las experiencias y representaciones de las conductas pasadas, de ahí que sea

posible establecer la semejanza y la asociación con la conducta deseada.

Los signos y sus objetos serían así elementos de cooperación en el diseño de las aproximaciones sucesivas, por ejemplo, se pudiera pensar que el Objeto dinámico en tanto *Ground* sea la aproximación al Objeto inmediato, y ésta la aproximación (en tanto que indica el significado y el sentido) al hábito. Es posible que el Objeto dinámico que se establece sea, o bien, punto de partida como contingencia, o bien, la conducta meta deseada, ello dependerá del diseño conductual.

En segundo lugar, el contenido de las aproximaciones sucesivas debería estar en orden al Objeto absoluto, pues a través de la consideración de éste la acción teleológica, además de significado contendría un sentido, de ahí que sea un sistema semiótico indicial. La AP debe estar ordenada por el *summum bonum* dentro del continuo aproximativo a la conducta, de esta forma se garantizaría que en efecto, haya semejanza entre una conducta y otra orientada hacia una misma finalidad. Una aproximación es ella misma un signo en tanto que puede ser pensada, es así que si retomamos la teoría del signo peirceana se podría afirmar que como signo las aproximaciones sucesivas son «aquello que se supone para poder comunicar informaciones suplementarias que le conciernan» (CP 2.231, 1897) a una acción. Es por el signo que las aproximaciones sucesivas durante el proceso de semiosis forman cadenas de conocimiento y de interpretación dando sentido al moldeamiento, de otra forma pudieran ser únicamente repeticiones mecánicas sin sentido significativo ni lógica inferencial, y por tanto no podrían establecerse como un hábito en sentido pragmático.

De acuerdo a lo anterior, no cabe duda que la conducta está vinculada al conocimiento. Cuando se asumen los sujetos de la semiosis en la relación de las aproximaciones sucesivas, se asume también que lo más radical de la conducta humana surge en el pensamiento, que a su vez continua en la acción. Cabe

señalar que cuando se forma el representamen éste trae consigo las características de cualidad del mundo exterior y por ello no se puede afirmar que los objetos semióticos sean elementos puros de la interioridad, sino que a través del representamen se contiene aquello que es representado, aun cuando ello esté ausente físicamente. Pero, en la función del signo está representada la relación del objeto con su signo anterior, además de la relación entre objeto e interpretante, y entre representación y objeto, de tal forma que el hábito que surge será un hábito que contendrá una norma de acción objetiva. Por ello, el efecto contenido en el interpretante lógico puede ser fijado a manera de creencia. Además las aproximaciones sucesivas indiciales conforman una doble regularidad en orden al pensamiento y la conducta. Bravari (2006) explica esta doble regularidad en cuanto que

conforma una serie de hábitos de diversos tipos, cognitivos por desarrollar una regularidad sígnica respecto de sus objetos, conductuales por desarrollar una regularidad sígnica respecto a la acción o el signo ulterior que se articula a partir de uno anterior. Finalmente, una regularidad sígnica que reproduce estructuralmente un proceso de reenvío de un signo —o al menos un elemento sígnico— a otro (p. 1).

El signo en su naturaleza dinámica, en su triadicidad, logra comunicarse además con otros signos, por lo mismo, se establece un encadenamiento semiótico. Esto significa que un nuevo representamen se relacionará con un interpretante anterior haciendo surgir uno nuevo, en una relación referencial a otro objeto conformándose así un nuevo signo. Esta dinamicidad está dada mediante las asociaciones sucesivas a través de las cuales los interpretantes devienen en nuevos signo.

Algo que hace que alguna otra cosa (su interpretante) se refiera a un objeto al que él mismo se refiere (su objeto) de la misma manera, el interpretante llegando a ser a su vez un signo, y así hasta el infinito. Sin duda, la conciencia inteligente debe entrar en la serie (CP 2.303, c. 1893-1903).

Lo anterior lleva a establecer el problema de la memoria sígnica a partir de las asociaciones aproximativas, éstas por necesidad tendrán que estar conectadas entre sí de tal manera que en el paso de una a otra haya continuidad.

5.3.3 El hábito como memoria de la semiosis y el Self

El proceso semiótico por asociaciones aproximativas a la conducta supone que a partir del Objeto dinámico se formule una conducta la cual inicia una serie encadenada de interpretantes, que al estabilizarse se erigen en un hábito como memoria del signo (Bravari 2006, p. 2). La memoria del signo lo que subraya es la necesidad de los conocimientos y de la experiencia anterior. Peirce considera que el pensamiento es un encadenamiento de signos: «El pensamiento es un hilo melódico que recorre la sucesión de nuestras sensaciones (W3, p. 258).

[...] si un tren de pensamiento cesa al detenerse gradualmente, sigue libremente su propia ley de asociación en tanto dura, y no hay ningún momento en el que haya un pensamiento que pertenezca a esa serie, después del cual no haya un pensamiento que lo interprete o repita. No constituye excepción, por tanto, a la ley de que cada signo-pensamiento es traducido o interpretado en uno

subsiguiente, a menos que todo pensamiento alcance su abrupto y definitivo final en la muerte (CP 5.284, 1868).

Lo anterior supone que si se continúa la serie de aproximaciones sucesivas indiciales (durante la conducta) hasta el interpretante lógico que se fijó como conducta blanco, se establece el proceso de moldeamiento y de él se seguirá la acción en sucesiones ilimitadas hasta alcanzar un hábito:

Se puede probar que el único efecto mental que puede ser producido y que no es un signo pero que es de aplicación general es un cambio de hábito, entiendo por cambio de hábito es una modificación de las tendencias de una persona hacia la acción, como resultado de experiencias previas o de esfuerzos anteriores de su voluntad o actos, o de un complejo de ambos tipos de causa [...] incluye junto a las asociaciones, lo que puede ser llamado trans-asociación, o alteraciones de la asociación, e incluso incluye la disociación, que por lo general ha sido considerada por los psicólogos (me parece que erróneamente) como de naturaleza profundamente contraria. (CP 5.476, 1907).

Lo anterior indica que, a través de la memoria semiótica, las representaciones se van interpretando de acuerdo a los cambios que van surgiendo en la mente debido a las diversas aproximaciones sucesivas, a partir de lo cual, cambian las disposiciones a actuar, ya que «dado el análisis disposicional [...] el efecto se produce directamente sobre las disposiciones conductuales del intérprete» (Gomila 1996, p.1364). La información que surge de las asociaciones y las aproximaciones sucesivas, necesariamente habrá de estar contenida de algún modo en la mente como producto del dinamismo de la semiosis,

ésta información es contenida en el hábito y aparece como regularidad de las acciones respecto de lo representado (Bravari 2006, p. 2).

El hábito se conforma así como memoria de la semiosis, que a su vez está sustentada en los sistemas semióticos que han sido establecidos durante las aproximaciones sucesivas en las que los mismos signos hacen la función de reforzadores positivos, estableciendo un continuo semiótico dentro de las cadenas de modificaciones conductuales. En ello, la AP aparece como intercambio entre la información anterior y las nuevas respuestas. Gracias a la memoria del hábito los interpretantes se organizan en relación a la conducta deseada y se va adquiriendo la conducta regular modificándose el repertorio inicial. La semiosis de acuerdo a la interpretación que se hace es una función por la cual el ser humano logra interactuar con la realidad además de ser la función representacional. «La base de la semiosis es la emergencia y conciencia de la diferencia que separa la memoria de la realidad en la percepción» (van Heudsen 2003, p. 1).

En resumen de acuerdo a esta interpretación, la memoria semiótica o de la semiosis hace referencia a la relación entre las aproximaciones sucesivas reteniendo los significados, sentidos e información en general respecto de la experiencia concreta. En la función semiótica se genera el sentido de aquello que está en el mundo fenoménico, lo cual reclama una memoria frente a los hechos futuros. La memoria obliga en el momento a desarrollar una operación comparativa entre lo anterior y lo que se va a realizar (Dufur 2006, p. 2).

Algunos pensamientos-signo se refieren directamente a un objeto extramental, y otros a secuencias de pensamiento-signo que terminan en los interpretantes, los mismos que son también pensamientos signo. Por ello, para Peirce, el pensamiento natural parece no haber cambiado desde el primer momento de la semiosis hasta el último, pues el pensamiento contiene todo lo

pensado acerca del mundo y de la propia mente en forma de signos (Lane 2009, p. 3). La vida mental es así un proceso continuo de significar, es decir, de generación sígnica e interpretación. La continua interpretación de los pensamientos previos estructura el diálogo a través del cual una persona, a partir de un momento anterior, se involucra en el conocimiento posterior generando el entendimiento. Por ende, una persona es su mente, en la que el pensamiento se coordina de forma particular (R 954, c. 1892). Tal coordinación es dada a través del proceso semiótico que conforma los hábitos. Por ello, la vida mental de una persona es un continuo proceso de semiosis (Lane 2009, p. 3).

Esta memoria de la semiosis confirma la continuidad del pensamiento, por lo cual es posible hacer interpretaciones de los acontecimientos en tanto efectos, y de ahí que contengan función de reforzador positivo. Esto no solo supone la memoria individual en el proceso de la construcción del interpretante para un evento particular, sino que la memoria de la semiosis o, lo que es lo mismo, la memoria del hábito, se configura como una ley general. La progresión del pensamiento hacia la conducta en tanto encadenamiento de asociaciones se traduce en una nueva información misma que a su vez se representa como un signo y que a partir de ello inicia el proceso de semiosis y así sucesivamente. Esto permite que en la observación consciente de los procesos entre en vigor el autocontrol, moldeando las conductas sucesivas en orden al ideal. Para Peirce este carácter de autocontrol es lo distintivo en el ser humano (CP 5.533-34, c.1905) y por ende también de toda modificación conductual.

Por otra parte, el *Self* al ser un signo supone que los procesos de semiosis queden como evidencias observables en el exterior a través de la conducta observable, pues los pensamientos interiores que ocurren en la mente individual de cada persona, al ser signos son a la vez signos externos, siempre

y cuando la persona lo permita. Por esta razón es que las personas pueden estar en continuidad una con otra «[...] tus vecinos son en cierta medida, tú mismo [...]» (CP 7.571, EP 2:2, 1893). Asimismo, los procesos de moldeamiento por aproximaciones sucesivas tienen un carácter público y observable, dada su connotación sónica, y desde esta perspectiva el *Self* se construye en comunidad. Por lo mismo está la posibilidad de hacerlo público y observable.

5.3.4 El moldeamiento de la conducta y el Summum bonum

Al parecer se ha llegado al tema central de este trabajo, mismo que es la propuesta que se establece como línea de investigación a partir de la filosofía de Charles Sanders Peirce. Si bien este trabajo expone los elementos que conforman una antropología semiótica así como la comprensión del ser humano en tanto signo; el planteamiento original que aporta esta investigación es la plausibilidad de un moldeamiento de la conducta pragmática dentro del marco de la antropología semiótica. Si bien ya se ha mencionado anteriormente que este es un trabajo que indaga en diferentes disciplinas y métodos de la ciencia dado su objeto de estudio no está de más volver a advertir que en el caso del moldeamiento, este por ser un concepto de raíz psicológica suponga que este trabajo sea una investigación únicamente del ámbito de la psicología o de las ciencias del comportamiento exclusivamente. Más bien, y ya se ha afirmado anteriormente, el objetivo es traer a colación la conducta pragmática. Anteriormente solo la psicología se había ocupado del comportamiento a partir del método científico, y la propuesta que se hace aquí es que la conducta además cabe en el ámbito de la ética a través del método pragmático el cual es también un método de la ciencia. Para lograr lo anterior se ha propuesto que la filosofía peirceana arroja luces al tema de la conducta ante la

insuficiencia del método conductista cuando este pretende explicar las conductas deliberadas. Parece válido que un concepto psicológico tal como el moldeamiento sea llevado al campo de la ética a través de la noción de *Summum Bonum*, de otra forma no sería posible hablar de conducta pragmática que como se interpreta en este trabajo se trata de aquella conducta que encamina al ser humano a su realización.

La vida humana está en orden al crecimiento a través del logro de la razonabilidad que se identifica con el *Summum Bonum* (CP 5.433, 1905). El ser humano debe luchar para lograr un desarrollo semiósico en concordancia con la evolución del universo, y así contribuir a la razonabilidad universal (CP 1.615, 1903).

El hombre [...] tiene un lugar privilegiado y único en el mundo evolutivo. A pesar de que él mismo es un producto del proceso de desarrollo y sigue estando, en gran medida, sujeto a él, ha llegado a una etapa en la que es capaz de un alto grado de auto-control [...] El hombre ha evolucionado a un punto donde ahora puede cooperar en la misma evolución, ya que deliberadamente puede controlar sus propias acciones e influenciar a la sociedad de la que es miembro (Potter 1997, p. 202).

Desde la disciplina cognitivo conductual se afirma que la conducta humana está conformada por una serie de estímulos y jerarquías complejas de respuesta, las cuales generan diferencias individuales (Staats 1997, p. 112). Además, la conducta en el ser humano se estructura por repertorios conductuales complejos que se extienden en el tiempo, y por ello son conductas de largo plazo y de naturaleza jerárquica. Esto se explica mediante la naturaleza racional esclareciendo que la conducta humana es principalmente de orden cognitivo. Por esta razón, se puede

asumir que los repertorios conductuales en el ser humano son principalmente repertorios de aprendizaje o repertorios basados en la conducta verbal.

En el esquema de conducta pragmática que se presenta en este trabajo, el yo es quien debe moldear su conducta inicialmente, además de ser modelada a través del aprendizaje vicario. El ser humano es un signo capaz de criticarse a sí mismo como a sus pensamientos, además puede compararse a sí en relación a un estándar o un ideal, pues tiene la capacidad de darse cuenta si sus motivaciones están en la misma dirección que sus metas, aprender de la experiencia, revisar e investigar sus conductas pasadas; pero sobre todo puede decidir si le conviene desarrollar nuevos hábitos para su formación (Sørensen & Thellefsen 2010, p. 149). Esto último nos lleva a la noción de autoconcepto que en un diseño de moldeamiento semiótico de la conducta pragmática pudiera resultar favorecedor. El autoconcepto nos remite al *Self* estudiado en el capítulo III.

El autoconcepto en relación al moldeamiento de la conducta implica un *Self* ideal, no basta la noción de autoconcepto del presente, sino que dado el carácter teleológico de la conducta pragmática es imprescindible establecer una noción de *Self* blanco (en términos conductuales) o ideal. Ello establece la necesidad de un comportamiento que vaya mucho más allá de la relación ER aun partiendo de la necesidad del condicionamiento operante.

Sørensen & Thellefsen (2010) afirman que:

[...] el hombre puede llevar a cabo auto-control en tres áreas principales: conducta de auto-control 'estético', que se relaciona con el control del pensamiento sobre el sentimiento, auto-control "ético", que se refiere al control del pensamiento sobre la acción, y, auto-control "lógico",

que se relaciona con el control de razonamiento sobre el pensar (p. 149).

En palabras de Peirce:

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, gran parte o todo el entrenamiento puede llevarse a cabo en la imaginación. Cuando un hombre se entrena a sí mismo, controlando el control, es porque tiene una regla moral a la vista por especial e irracional que pueda ser. En seguida podrá decidirse a mejorar esta regla, esto es, a ejercer un control sobre su control del control. Para hacerlo deberá tener a la vista algo más elevado que una norma irracional. Deberá tener una cierta especie de principio moral. Esto a su vez, se puede controlar en función de un ideal estético de lo que está bien (CP 5.533, c. 1905).

El ser humano a partir de la imaginación puede idear el modelo de conducta que le acercará al ideal. El autocontrol es una actividad consciente y deliberada; por ende, la modificación de los hábitos de la mente es imprescindible.

Cada hábito de un individuo es una ley, pero estas leyes son modificadas tan fácilmente a través de la operación del autocontrol, que es uno de los hechos más patentes el que los ideales y los pensamientos, generalmente tienen una gran influencia en la conducta humana. Que la verdad y la justicia son los grandes poderes en el mundo no es retórica,

sino un simple hecho al cual las teorías deben acomodarse (CP 1.348, 1903).

Ello implica que el ser humano es capaz de moldear su propia conducta en orden al ideal, desde su propia capacidad de pensamiento. Esto afirma que la conducta humana es mucho más compleja que la simple reacción de los organismos animales, pues se comprueba que en ella está presente la actividad emocional, cognitiva, deliberativa y semiótica.

El moldeamiento de la conducta humana debe seguir el principio de la MP. Que el ser humano moldee sus acciones en torno a un ideal, enfatiza la importancia de las concebibles consecuencias posibles en orden al crecimiento. El ser humano posee la capacidad de autocontrol para lograr alcanzar el *Summum Bonum*. En efecto, el ser humano es un organismo que se desarrolla, es decir, desdobra sus potencialidades en orden a alcanzar el bien.

Es claro que el ser humano no es un ente pre-estructurado, y que en él hay un elemento de indeterminación. Este elemento de la indeterminación se va alineando a través de la conducta al ideal. Esto supone la capacidad del ser humano de modificar sus acciones teleológicamente. Sin embargo, ello no quiere decir que se haga desde un individualismo o desde un mentalismo, sino que el ser humano desde su categoría de la segundidad significa toda su identidad partir de la interacción social que establece con sus semejantes. «No es posible tener un *Self* antes la interacción y solo podemos manifestar la interacción de nosotros mismos por virtud de la interacción» (Aydin 2009, p. 426). Para Peirce, el ser humano es tanto indeterminación como determinación, y por esa razón el ser humano está en continuo proceso de modificación de la conducta; a través de hábitos, creencias e ideas va ajustando y alcanzando una identidad que cada vez se acerca más al ideal.

La importancia está en que el moldeamiento de la conducta le permite al ser humano acercarse al fin¹, a la vez de configurar su identidad. La semiótica incluye la dimensión privada y la dimensión pública. Cualquier hábito o ley que una persona desee incorporar en su repertorio conductual, y que vaya conforme a la regulación de la multiplicidad de las interacciones de cualquier nivel, no puede estar determinada por preferencias individuales o subjetivas, sino que deberá ir conforme al bien común, es decir, al *Summum Bonum* (Aydin 2009, 427). Para Peirce, el ser humano gobierna y regula sus acciones internas únicamente a través del mundo exterior, pero además es capaz de discriminar porque es capaz de saber cuál es el fin, porque sabe distinguir entre lo bueno y lo malo, a partir del buen razonamiento que viene dado por la lógica se infiere la conducta buena.

Como se mencionó al inicio de este epígrafe, si se aplica la ética filosófica a la psicología para enriquecer el esquema conductista se ha de afirmar junto con Peirce que la ética se ha de comprender como la ciencia del control de la conducta y de la acción en general, así como adecuación a un ideal, por tanto,

¹ La conducta razonable presupone ciertas reglas, las cuales se desvelan a través de procesos sociales. El pensamiento sígnico da la oportunidad al ser humano de interactuar con los demás a través de hábitos intelectuales, por los que puede formar proposiciones que expresan el curso de una acción. Por su parte, el significado proposicional expresa la meta a la cual se quiere llegar. Esto supone la anticipación a ciertas expectativas a través de la AP, para Peirce, lo que caracteriza al ser humano es esa búsqueda de ideas e ideales que regulan y justifican la conducta (Aydin 2009, p. 430-431). «El problema fundamental de la ética no es lo que es lo correcto. ¿Qué estoy dispuesto a aceptar deliberadamente como la declaración de lo que quiero hacer, cuál es el objetivo que sigo? ¿A que se dirige mi fuerza de voluntad?» (CP 2.198, c.1902).

es también la ciencia de la modificación de la conducta, pues el autocontrol supone

En primer lugar, la comparación de las acciones pasadas de uno con las normas, en segundo lugar, la deliberación racional acerca sobre cómo se va a actuar en el futuro, en sí una operación muy complicada, en tercer lugar, en la formación de un propósito, cuarto, en la creación, sobre la base de la proposición, de una fuerte determinación o la modificación del hábito (CP 8.320, 1906).

El ideal de la conducta hace las veces de causa final y está en la mente como un signo, el cual representa al *Summum Bonum*. El ser humano crece en la medida en que se da cuenta que la vida es un constante buscar aquello que ha de hacerse, para lo cual busca ideales, fines y propósitos (Potter 1997, p. 27) que son deliberados y autocontrolados por él. Estos signos hacen las veces de reforzador positivo, puesto que suponen que la conducta se va encaminando a la razonabilidad.

Cuanto más nos dedicamos a un cierto ideal, seremos más capaces de formar y cultivar ciertos hábitos, cuanto más seamos sensibles al poder de atracción del ideal que queremos incorporar. En realidad, la incorporación del ideal es idéntica a la formación de hábitos (Aydin 2009, p. 432).

Las ciencias normativas, en resumen, se han de entender — según afirma Hookway (1997)— como un intento de formular un modelo unificado respecto al autocontrol, y con gran cercanía y afinidad a la racionalidad (p. 202). El ser humano para cumplir con el ideal de la vida debe moldear toda su conducta en torno a

la razonabilidad, la cual es el mayor y más alto bien, a la vez que persigue ese fin el ser humano va creciendo y estableciendo su identidad, lo que supone que a través de la deliberación el ser humano se forma identificando su conducta experimentando con su indagación (CP 5.411, c. 1905), aunque esto último Peirce lo expresa en el ámbito de la experimentación puede ser traído a colación a ámbito del comportamiento, ya que lo que es cierto para la ciencia, lo es para la vida en general.

5.4 El moldeamiento y la identidad

Vincent Colapietro (2006) entiende por identidad, a la forma (*shape*) singular adquirida por un ser humano a través del complejo curso de su vida práctica y su participación en ella, mediante lo cual lleva a cabo su vida. Gracias a que posee identidad práctica, el ser humano es capaz de aprender de la experiencia gracias a sus limitaciones y sus errores. el sujeto es aquel agente que concienzudamente se involucra en la discusión y deliberación de sus propias circunstancias inherentes, que además se guía a partir de sus ideales (Colapietro 2006, p. 181).

En un texto titulado "*Ideals of Conduct*" de 1903, Peirce afirma que:

Todo hombre tiene ciertos ideales de la descripción general de la conducta que cuadra a un animal racional en su particular situación en la vida, que está muy de acuerdo con su naturaleza y sus relaciones totales. Si piensa usted que esta afirmación es demasiado vaga, yo le diré, más específicamente, que hay tres caminos por los cuales esos ideales usualmente se recomiendan a sí mismos y lo hacen justamente. En primer lugar, ciertos tipos de conducta,

cuando el hombre los considera, tienen una cualidad estética. Piensa que tal conducta es hermosa, y aunque su noción pueda ser vulgar o sentimental, todavía si es así, cambiará con el tiempo y tenderá a ponerse en armonía con su naturaleza. Sea como fuere, su gusto es su gusto por ahora; eso es todo. En segundo lugar, el hombre se esfuerza por dar forma a sus ideales en coherencia unos con otros, pues odian la incoherencia. En tercer lugar, imagina cuáles serían las consecuencias de llevar a cabo sus ideales, y se pregunta a sí mismo cuál sería la cualidad estética de esas consecuencias (CP 1.591, 1903).

El ser humano, desde esta perspectiva, se conforma como un agente que se realiza en lo futuro a partir de que es en sí pensamiento. Para ello, tanto el ideal como el moldeamiento serán elementos necesarios para la conformación de su identidad. La identidad práctica supone la identidad futura:

Es difícil para un ser humano entender esto [que el hombre es pensamiento], puesto que persiste en identificarse a sí mismo con su voluntad, su poder sobre el organismo animal con la fuerza bruta. Sin embargo, el organismo es simplemente un instrumento de pensamiento. Pero la identidad del ser humano consiste en la consistencia de lo que hace y piensa, y la consistencia es el carácter intelectual de una cosa, es decir se expresa algo (CP 5.315, 1868).

El ser humano es su pensamiento y el pensamiento es su acción la cual está vinculada a su voluntad de ahí que se configure en un carácter teleológico. Además, «[...]una persona no es en absoluto algo individual. Sus pensamientos son lo que “se dice a sí mismo”, es decir, se está diciendo a ese otro *Self*, el cual está llegando a la vida en el flujo del tiempo» (CP 5.421,

1903). La vida humana es así un hacerse a sí mismo dentro del «curso teleológico objetivo en el que el instinto se adentra en la razón, y en el que las elecciones anteceden en cierta medida a la propia voluntad y a la conciencia de lo que decidimos» (Rodríguez, 2008, p.146).

La identidad práctica indica que el ser humano es capaz de autorregularse mientras se va construyendo, en la medida que es capaz de anticiparse en el tiempo gracias a la MP. Además de que a la vez capta el continuo. En ello, el ser humano logra ir normando su conducta así como modificándola. En el ser humano toda modificación conductual supone un estado deliberativo previo, así como un estado crítico anterior. Esta identidad se construye entre el azar y la determinación legal (C.P. 6.228, 1898), se construye con la capacidad que tiene el ser humano en tanto agente para transformar las causas que se le imponen en fines que persigue (Rodríguez, 2008, p. 147).

5.4.1 Albert Bandura: la identidad y la noción de agentividad humana

La identidad peirceana está altamente relacionada con el concepto de agentividad humana de Albert Bandura (1989). Bandura es el autor del término *human agency* el cual construye dentro del contexto de la teoría sociocognitiva como se explicó en el capítulo I de este trabajo. Esta noción se puede detectar en el sistema peirceano donde aparece el ser humano como agente, esto es como responsable de la acción.

Bandura (1989) comenta que la agentividad puede decirse de tres modos distintos: como agentividad autónoma, como agentividad mecánica y como agentividad interactiva emergente. Así mismo, Bandura (1986) afirma que la teoría sociocognitiva se

subscribe a este último modo de agentividad, puesto que el ser humano no es completamente autónomo ni mecánico, ya que contribuye a su propia motivación y acción a través de un sistema triádico de causalidad recíproca (Bandura 1989, p. 1175). Este sistema triádico de causalidad recíproca está constituido, según Bandura (1986), por tres elementos que son: a) las características personales, b) los patrones de conducta y c) los eventos del medio ambiente. Aunque estos tres elementos no están relacionados con las categorías peirceanas, se puede pensar que son bastantes cercanas al proceso de semiosis a través del cual se configura el *Self*.

De acuerdo al modelo de Bandura, las personas producen su medioambiente y no solo son un producto de éste. Para el padre de la teoría social cognitiva, la esencia de lo humano está en la capacidad de agentividad, puesto que considera que el ser humano se define de acuerdo a su habilidad para organizar, regular y promulgar la conducta. La conducta es importante ya que ésta es la responsable de llevar a cabo las consecuencias deseadas (Bandura 1989, p. 1175). Eso hace pensar que el sociocognitivismo puede ser considerado también como un pragmatismo.

Ahora bien, para Bandura (1989) la agentividad humana se ejerce a través de tres conductas iniciales: 1) la auto-eficacia, 2) la previsión y 3) la anticipación de los posibles resultados. Por su parte, la auto-eficacia supone que el ser humano actúa en base a aquello que cree es capaz de controlar. «Las creencias de auto-eficacia funcionan como un importante conjunto de determinantes proximales de la motivación humana, el afecto y la acción. Operan en la acción a través de los procesos motivacionales, cognitivos y afectivos» (Bandura 1989, p. 1175). Asimismo, las creencias de auto-eficacia afectan los patrones del pensamiento, de ahí que el comportamiento humano deberá estar regulado también por la previsión o anticipación.

Bandura (1989) considera que la agentividad se ejerce además de la auto-eficacia a través de la representación de los modelos ideales, a lo cual denomina capacidad de previsión. «La mayor parte de la conducta humana es intencional y está regulada por la previsión» (Bandura 1989, p. 1179). Lo anterior supone una importante consideración sobre la perspectiva futura, puesto que por lo general «las personas anticipan las posibles consecuencias de sus acciones posibles. Establecen metas para sí mismos y planean el curso de acción» (Bandura 1989, p. 1179). De ahí que considera que la agentividad humana se ejerce también mediante la anticipación de los posibles resultados; por ello, se puede regular la motivación y la acción. Los efectos de la motivación están regulados a la vez por las creencias de auto-eficacia.

Por su parte, para Peirce, la razón siempre opera en relación a los posibles acontecimientos. Las experiencias presentes generan la posibilidad de producir transformaciones a partir de los significados que les otorgamos; el ser humano se va configurando así una identidad entre las creencias y los hechos. Para Peirce la identidad se construye en base a que el ser humano es un signo en sí mismo, a la vez que se descubre, un signo más entre la diversidad sýnica. Por otro lado, la identidad no es únicamente racional, sino que en su construcción interviene la emoción, la cognición y la deliberación (CP 1.673, 1898), de la misma manera que Bandura lo considero casi un siglo después. Además, la presencia del agente en Peirce puede ser considerada como el antecedente a la noción de agentividad humana de Bandura, pues para Peirce el enfoque sobre el agente supone acentuar la noción de autocontrol. El agente en la teoría peirceana es reflexivo sobre la práctica, sujeto de autoidentificación y por ende, actor histórico (Colapietro 2006, p. 175). La identidad práctica, en su sentido más profundo, supone que los agentes no pueden en ningún momento distanciarse de sí mismos ni de sus acciones.

Para Peirce, en efecto, el agente es un ser histórico, somático, social y principalmente semiótico, el cual desarrolla a través de su conducta en relación a las consecuencias concebibles. El agente sabe de forma anticipada cómo actuar en base a lo que cree, además de saber qué esperar. El agente peirceano no solo sabe quién es en el momento presente, sino que además sabe cómo concretar sus circunstancias a través de la acción; también cree en sus ideales, es paciente y se compromete con sus normas. Colapietro (2006) afirma que el pragmatismo peirceano es nada menos que una filosofía que reconoce la inteligencia experimental en sus implicaciones más radicales (p. 177). Esta capacidad agentiva es la responsable de establecer un moldeamiento conductual, ya que toda modificación del comportamiento se da en el ámbito del pragmatismo. «Ser agente significa hacer que las cosas sucedan a partir la propia acción intencional» (Bandura, 2001, p. 2)

Por otra parte, además del carácter agente de la identidad hay que señalar su carácter social o comunitario. El *Self* es un agente social puesto que su reflexividad no está separada de su sociabilidad (Colapietro 2006, p. 184). Peirce afirma, que somos meras células de un organismo social, que no hay absolutamente nada que distinga mi identidad personal excepto mis faltas y limitaciones (CP 1.673, 1898).

En palabras de Peirce:

[...] el hombre no está completo mientras está solo que es esencialmente un posible miembro de la sociedad. Sobre todo, la experiencia de un hombre no es nada, si es que está solo. Si él ve lo que otros no, le llamamos alucinación. No es mi experiencia, sino “nuestra” experiencia la que tiene que ser pensada, y el “nuestra” tiene posibilidades infinitas (CP 5.402, nota 2, 1878).

Bandura (1989) establece lo que denominó la agentividad social; ésta expresa el nivel de confianza que la gente tiene en sus esfuerzos combinados, a partir de lo cual se hace posible el cambio social. Cabe recordar que la teoría sociocognitiva implica el rol de la cognición, la conducta vicaria, la autoreflexión y la autorregulación como procesos de la conformación de la identidad. Para Bandura la identidad además se adquiere a través del aprendizaje social; al respecto afirma:

La gente puede beneficiarse de los éxitos y equivocaciones de los demás tanto como de sus propias experiencias. En las situaciones cotidianas, se presentan numerosas ocasiones de observar las acciones de los demás y los momentos en que son recompensadas o castigadas. Para comprender las influencias de reforzamiento es fundamental considerar el papel que desempeña la observación de las consecuencias de los comportamientos de otros, y ello por varias razones. Como regla general, el observar el éxito de una conducta ajena aumenta la tendencia a comportarse de forma similar, mientras que la observación de una conducta castigada disminuye la tendencia a realizarla (Bandura 1982, p. 144).

De acuerdo a la teoría sociocognitiva, las personas deben realizar buenos juicios acerca de sus capacidades, anticiparse a los probables efectos de los distintos eventos y cursos de cada acción que se realiza, para contribuir con el crecimiento sociocultural, y de la misma manera sacar el máximo de las oportunidades y límites que marca la comunidad regulando la conducta social. Los sistemas de creencias son el modelo a partir del cual se hace posible que las personas alcancen los eventos deseados (Bandura 2001, p. 3). A partir de ello, el ser humano puede aprender en base al modelado, el cual se ha definido, según Bandura (1969), como un proceso de aprendizaje social a

partir de la observación, donde la conducta de una persona o comunidad actúa como estímulo para los pensamientos, actitudes o conductas de quienes observan las ejecuciones del modelo. Esto parte del supuesto que afirma que toda conducta humana se aprende por observación y mediante el modelado, y que toda conducta adquirida o modificada puede ser observada. Todo ello, según Bandura (1969), se da única y exclusivamente a través de la mediación simbólica, lo cual significa que toda conducta al ser observada aparece en tanto símbolo y no como ER.

Lo que afirma Bandura en el ámbito de la psicología sociocognitiva conductual es prácticamente la postura de la MP de Peirce y su teoría del *Self*. En resumen, se puede establecer que para Peirce, el proceso de moldeamiento de la conducta es un proceso del agente, en tanto que su conducta es intencional y deliberativa. Además el moldeamiento semiótico cubre tanto el aspecto operante como el aprendizaje social vicario o modelado, y esto se debe que en el sistema peirceano, gracias a su teoría del signo, el ser humano es un proceso semiosico abierto.

5.4.2 La conciencia y la identidad

Peirce realizó una teoría de la conciencia ligada a las categorías metafísicas y epistemológicas; para él la conciencia estaba relacionada con la sensación, la experiencia de lo otro en tanto otro y la posibilidad del pensamiento. Afirmó que ésta se da en tres modos: *primisense*, *altersense* y *medisense*; se llamarán a estas conciencias: sensación, alteridad y de mediación.

[...] las verdaderas categorías de la conciencia son: primero, sensación, la conciencia que puede estar incluida en un instante de tiempo, la conciencia pasiva de la

cualidad, sin reconocimiento o análisis; segundo, la conciencia de la interrupción dentro de la misma conciencia, un sentido de resistencia ante un hecho externo o de algo otro; en tercer lugar, la conciencia sintética, que reúne el tiempo en su conjunto, sentido de aprendizaje, pensamiento (CP 1.377, 1890).

Más tarde añade:

No hay otras formas de conciencia salvo [...] Sentimiento, alteridad y mediación. Ellas forman una especie de sistema. El sentimiento¹ son los contenidos momentáneos en las mentes presentes en la conciencia, tomado en su prístina sencillez, apartado de cualquier otra cosa. Es conciencia en su primer estado, que puede ser llamada sensación [*primisense*]. La alteridad [*altersense*] es la conciencia de otro directamente presente o segundo. La mediación [*medisense*] es la conciencia de una terceridad o mediación entre sensación y alteridad, que conduce desde la primera a la segunda. Es la conciencia de un proceso de llevar a la mente. (CP 7.551, c. 1900).

La conciencia de sensación es la Primeridad, es la experiencia monádica de cualidad de un sentimiento inmediato, es conciencia que no implica un pensamiento ni análisis ni comparación (CP 1.306, 1905). A la conciencia del sentimiento Peirce la llamó de diferentes modos: sentimiento en sí,

¹ Peirce utiliza el término sentimiento en orden a señalar la Primeridad, en este caso no solo se refiere a la experiencia vívida de un objeto que se percibe, sino a aquella conciencia experiencial que consiste exclusivamente en la Primeridad que se descubre a través de un análisis lógico fenomenológico sobre el puro sentir (Houser 1983, p. 333).

cualidades de sentimiento, conciencia inmediata y también cualidad de la conciencia inmediata.

La conciencia de alteridad, por su parte, es la Segundidad; hace referencia a la fuerza y la resistencia, al ego y el no-ego (CP 1.320, 1910). Nathan Houser (1983) afirma que la segundidad para la psicología es un elemento de reacción en nuestra experiencia. Esta conciencia es la experiencia de la dualidad, misma por la que se conciben las respuestas. A través de esta conciencia el ser humano puede reclamar su ego a través de la relación con aquello que no lo es.

Peirce identifica en la segundidad dos formas de experiencia: la activa y la pasiva, la primera está en relación a la voluntad o deliberación requiriendo un alto grado de esfuerzo; por su parte, la segunda es la sensación o percepción, su elemento necesario es el sentimiento. De acuerdo a Peirce, solo la primera forma de experiencia, es decir la experiencia activa, corresponde a la conciencia de alteridad (L 463, 1904). La conciencia de la alteridad supone la experiencia de la oposición (CP 7.532, 1903).

Asimismo, la conciencia de la mediación es la Terceridad; ésta es el principal proceso del pensamiento. La mediación es la interpretación del proceso y la razón por la cual las dos conciencias anteriores se relacionan (Sørensen 1998, p. 14). Esta conciencia establece la posibilidad del aprendizaje así como la conciencia de la Terceridad (Houser 1983, p. 343); en ella se forman las representaciones y se origina la cognición, así como el establecimiento de los hábitos y las leyes que gobiernan la experiencia, además de que a través de ella es posible el autocontrol. «En este modo de conciencia hay un sentido de gobierno por una regla general. En la Reacción solo dos cosas están involucradas, pero solo en el gobierno hay una tercera, lo cual es el sentido hacia un fin» (MS 404, c. 1893).

Por la conciencia de mediación el ser humano está consciente de la adquisición de los hábitos. Houser afirma

(1983), que esta conciencia es la aprensión de la representación de las relaciones (p. 345), las cuales son el contenido de la mente.

Peirce afirma que:

Eliminar la sensación del ámbito de la cognición o el conocimiento no deja nada en él más que aquello llamado cogniciones mediadas, esto es, un conocimiento a través de una tercera idea o proceso distinto al conocer mismo o a lo conocido. En aras de este conocimiento mediato o más bien a la clase peculiar de elementos de conciencia que envuelve yo lo llamaré mediación la conciencia de un término medio o proceso pues el que algo no yo se erige contra la conciencia (CP 7.544, c. 1900).

«La conciencia es requisito del razonamiento; y se requiere razonamiento para el más alto grado de comprensión de los signos más perfectos» (MS 599, 1902). Asimismo, la formación de los conjuntos de ideas (CP 7.550, c. 1900), según Peirce, se establecen a través de la conciencia de mediación (CP 7.551, c. 1900). La conciencia al establecer una asociación entre el pensamiento y el objeto hace que de forma inmediata surja un signo primero que representa al objeto percibido, enseguida establece el objeto representado, a lo que sigue la referencia del interpretante mediante la cual se representa la relación entre lo primero y lo segundo, completando así el proceso triádico de la semiosis (Sørensen 1998, p. 15).

Peirce en un texto titulado *"Forms of Consciousness"* aproximadamente de 1900, establece que la conciencia por mediación está dividida en tres tipos: abstracción, sugerencia y asociación. La abstracción es un proceso de separación, la sugerencia es un proceso de oposición y la asociación es el

proceso por el cual se forman los conjuntos de ideas (CP 7.544-548, c. 1900). Más tarde Peirce añade la atención como una forma de mediación que introduce la voluntad. Los tres tipos de mediación corresponden al icono, índice y al símbolo¹, por consiguiente se entiende por qué para Peirce la posibilidad de representar está dada en la conciencia de la mediación (Houser 1983, p. 346).

La conciencia es así un proceso que hace posible suceder la semiosis y, por ende, establece en ella una representación sígnica:

La conciencia Singular o Simple es la conciencia tal como puede existir en un instante singular, la conciencia de todo lo que está inmediatamente presente [...] La conciencia dual es un sentido en relación a otro, no presente, como golpear y de ser golpeado, de acción y de reacción recíproca [...] La conciencia plural o sintética no es la mera sensación de lo que está inmediatamente presente, ni siquiera el mero sentido de carencia de algo, sino que es el darse cuenta del puente que une lo presente y lo ausente, de un Proceso como tal (MS 1600, 1888).

La autoconciencia radica de forma originaria, es decir, inicialmente, en la conciencia de alteridad, pues en el momento en que el *Self* se experimenta como algo otro en tanto oposición frente al mundo externo, puede establecer una especie de cuasi autoconciencia (Houser 1983, p. 341). «El *Self* y el no-*Self* están separados en este tipo de conciencia [de alteridad]. El sentido de la reacción o lucha entre el *Self* y lo otro es exactamente en lo que consiste» (CP 7.543 s/f). Por ende, la autoconciencia es

¹ Cfr. CP 8.191, c. 1904

fundamentalmente una experiencia y posteriormente una cognición (CP 6.229, 1898).

Por lo anterior, cabe señalar que la identidad práctica es un asunto relativo a la conciencia; sin ésta no es viable la conformación de la personalidad o del yo. Es importante señalar que debido a que el ser humano es un sujeto conformado en el tiempo puede concebir su vida como el producto de sus creencias y sus hábitos. Gracias a esta continuidad, el ser humano puede representar su propia vida y establecer una identidad personal. La identidad solo resulta de tener noticias del *Self* gracias a la autoconciencia, la autocrítica y el autocontrol (Colapietro 1989, p. 188). Sin ellas, no serían viables ni la autotransformación ni el crecimiento.

La conciencia del agente adquiere un estatus de continuidad, el cual se logra por la consistencia signífica de las RM que mantiene. La cual le atribuye su propia personalidad, pero a la vez tales representaciones que son hábitos están abiertos a la posibilidad. La identidad es a la vez el presente y el futuro, es decir, lo que se hace y se piensa (CP 5.315, 1868) en la continuidad semiótica de la realidad del sí mismo.

Como se está hablando del moldeamiento de la conducta en este punto, el *feedback* supone un elemento importante que se relaciona tanto a la identidad como a la conciencia. A través de él se logra optimizar las funciones tanto de la conciencia como de la acción. El *feedback* es necesario para aprender cómo el agente, a partir de la conciencia de alteridad va a responder y a interpretar el reforzamiento que logrará una acción correcta y optimizada. En el marco del moldeamiento semiótico, tanto el *feedback* como el reforzamiento deben estar implicados desde la raíz de la MP, pues el primero supone la información y el segundo la ejecución. El *feedback* contribuye a la formación de los hábitos en tanto modelos para la acción y ahí es donde interviene la conciencia (en tanto creencias). El reforzamiento

contribuye al mantenimiento de los hábitos los cuales están presentes como reforzadores positivos en tanto signos. Esta alianza constituida por *feedback*, reforzamiento y reforzador positivo modifica las conductas existentes. Además de aumentar el repertorio conductual.

El planteamiento del moldeamiento semiótico de la conducta, así como de la configuración de la identidad solo tienen relevancia en relación al crecimiento del ser humano. La modificación de la conducta pragmática supone un proceso de educación y formación en vistas a la razonabilidad. En realidad el planteamiento del *Self* así como el de la modificación conductual solo interesa si contribuyen con el crecimiento y la evolución agapástica, puesto que la vida humana es un flujo temporal teleológico objetivo, en el cual el ser humano, a partir de la integración de todas sus facultades y operaciones, tiene la responsabilidad de contribuir al ideal universal. El comportamiento humano solo puede ser pragmático desde esta perspectiva, y ello supone que el ser humano sea en sí mismo un signo en un mundo semiótico.

CAPÍTULO VI. FORMACIÓN, CRECIMIENTO Y FINALIDAD: LA TEORÍA SEMIÓTICO EDUCATIVA EN CHARLES S. PEIRCE

Este último capítulo es importante ya que en él se intenta establecer el vínculo que une las disciplinas del comportamiento con la teoría del pragmatismo y la teoría semiótica peirceana a través del constructo del concepto de símbolo real, el cual a sabiendas de no ser un concepto peirceano resulta ser (además de una de las aportaciones de este trabajo) el elemento concreto a través del cual se podría experimentar la conducta pragmática, de ahí la necesidad de traer a colación un concepto como este. Hacer plausible la modificación de la conducta en orden a un moldeamiento pragmático en función de algo tal como el símbolo real es utilizar la semiótica en el ámbito de los estímulos a través de los cuales se puede interpretar la creencia para que surja una disposición, lo cual al tratarse de moldeamiento ha de suceder en el contexto de la enseñanza-aprendizaje. Sí bien este último capítulo se estructura al margen del pensamiento de Peirce en sentido estricto, se hace una interpretación a partir de su pensamiento para buscar formular una educación creativa y libre. Todo lo que se plantea a continuación tiene únicamente el carácter de una propuesta, y en efecto cuenta con una actitud pragmática con la cual se busca esclarecer el significado de las nuevas palabras que surgen al imbricar ambas disciplinas.

Siguiendo a Chiasson (2002), se puede decir que Peirce establece una orientación pragmática bastante contundente en orden a la educación a través de sus categorías universales (p. 1). Según Chiasson, Peirce establece las bases para un diseño acerca del pensamiento que provee los fundamentos para el desarrollo de tres capacidades de aprendizaje: 1) la habilidad para identificar, comparar y contrastar cualidades, 2) la habilidad para

realizar análisis y 3) la habilidad para interpretar apropiadamente los significados de los signos, estas tres habilidades se resumen en: cualificación, análisis e interpretación, que además corresponden a Primeridad, Segundidad y Terceridad. «La educación en el sentido del pragmatismo peirceano debe ser fiel [...], llevando a cada uno de nosotros desde aquello donde sea que se está hacia aquello que aun no se sabe, [...]aun cuando sabemos que no sabemos» (Chiasson 2002, p. 3). La educación ha de estar sostenida en la capacidad de enfrentarse a la duda de la misma manera que a la realidad falibilista del ser humano mediante una actitud de sorpresa, pues la sorpresa da lugar a la duda (CP 5.51-5.59, 1903).

De acuerdo con Peirce las limitaciones de la percepción y del conocimiento se superan con la educación. Todas las facultades —según Peirce— pueden ser elevadas a su máximo nivel, a una completa integración a través de un proceso educativo. La educación es necesaria para fortalecer la contundencia de lo real sobre las apariencias a las que se enfrenta el ser humano (CP 7.647, 1903); se inicia con la lógica pero no se limita a ser únicamente un fenómeno racional. Para Peirce —en palabras de Sara Barrena (2008)—

La educación tendrá por tanto una importancia fundamental para desarrollar todas las capacidades y lograr la razonabilidad, pero ha de tratarse de una educación “no-racionalista”, es decir, que tenga en cuenta todos los aspectos del ser humano y todas sus instancias. La educación desde esta perspectiva no puede ser una mera acumulación de conocimientos y cogniciones; no puede ser un mero preocuparse de la razón dejando de lado sentimientos, instintos e imaginación, sino que habrá de tener muy en cuenta esas dimensiones en cuanto que están relacionadas con la razón y pueden por tanto ser susceptibles de desarrollo (p. 23).

El sistema peirceano como filosofía y teoría práctica puede también abarcar el ámbito de la educación (de acuerdo a la interpretación que se hace en este trabajo). Se considera que a partir de las nociones y las bases de los postulados de Peirce es posible construir una pedagogía semiótica. Para Peirce, el conocimiento además de ser útil para la ciencia debía estar orientado a la práctica de una vida asertiva en torno a la vida buena y al bien estético. Su idea de educación es cercana al concepto de *Bildung*¹ alemán. Está ligada a la noción de sentido común (*sensus communis*) en tanto comonsensismo crítico (CP 5.439, 1905). La educación para Peirce tomaría la forma de pensamiento crítico. La educación requiere estar a la altura del crecimiento del ser humano, quien encamina su vida al cumplimiento de las leyes evolutivas, tanto de la naturaleza como del *Self*. Para Peirce, «los procesos educativos, incluyendo el desarrollo moral de los individuos, deben reflejar los procesos cósmico y evolutivos» (Colapietro *et al*, 2005, p. 171).

Helmut Pape en su texto de 1989 “*Erfahrung und Wirklichkeit als Zeichenprozeß. Charles S. Peirces Entwurf einer Spekultativen Grammatik des Seins*”² insiste en que la noción peirceana de agentividad semiótica cognitiva supone que el ser humano aprende a través de la experiencia ordinaria durante su vida cotidiana. Colapietro (2005) explica, siguiendo la interpretación que realiza Pape, que Peirce afirma que los procesos de aprendizaje son condicionados por el lenguaje tal como los signos condicionan todo lo demás (p. 171). A Peirce le

¹ El término *Bildung* hace referencia al proceso de autoeducación; es una especie de actitud de automejora, a partir de la cual el ser humano se comprende a sí mismo y es capaz de desarrollarse. Se trata de una teoría para la autoformación a partir de la relación del hombre con el mundo y la repercusión del mundo en su psique, para lo cual el lenguaje tiene un papel fundamental.

² En español: “*Experiencia y realidad como proceso: Charles S. Peirce, diseño de una gramática especulativa del ser*”.

interesa saber cómo nuestras capacidades semióticas son educadas y afirma que «el ser humano y las palabras se educan unos a otros de forma recíproca. Cada aumento de información en un ser humano implica y es implicado por un aumento correspondiente de información de una palabra» (CP 5.313, 1868). La teoría educativa peirceana (si se permite esta expresión) tendría en cuenta las categorías y los principios de la semiosis, así como la MP. Peirce primeramente postuló que la ciencia lógica es una teoría dinámica de la investigación y del aprendizaje irreductible a ciertos conocimientos indubitables y certeros (Semetsky 2005, p. 153). La lógica como proceso triádico semiótico, relacional, cuasi necesario de las leyes del pensamiento y las funciones del signo es necesaria para toda educación. En segundo lugar, la educación dependerá de la semiosis, y su interpretante a partir de la cual logra la interacción entre lo objetivo y lo subjetivo y la construcción de significado de los objetos y de la verdad. En tercer lugar, la educación será para la vida y el crecimiento, por lo cual educación y MP deberán estar vinculadas.

Peirce no estructuró una teoría educativa como tal, sin embargo se interesó por el tema educativo, en especial en relación a la educación superior. Tenía una concepción clara acerca de lo que la universidad debía ser. La educación era para él un asunto urgente. En un texto de 1889, titulado *"Definition of a University"* y lo publica en el *Century Dictionary* habló de forma explícita sobre el tema de la educación superior, así como en los textos *"Clark University, 1889–1898: Decennial Celebration"*, publicado en *Science* en 1900, y anteriormente en *"Logic and Liberal Education"*, publicada en *Johns Hopkins University* en 1882. En este último texto expresa que el objetivo de la educación es mejorar el poder lógico y el conocimiento de los métodos en relación a la formación de los jóvenes. Toda educación debe estar en el contexto de las ciencias normativas y la teoría de los signos (Peirce, 1882/1958, p. 337). Para Peirce el

ser humano educado es aquel que busca la razonabilidad (Peirce 1900/1958, p. 332).

La actitud para aprender debe estar relacionada con un principio que Peirce llamó la primera regla de la razón, la cual denota interés intelectual, curiosidad, deseo de encontrar la verdad, aspiración por aprender y comprender, así como una actitud de cierta inconformidad ante lo que se está acostumbrado a pensar.

Peirce afirma:

Sobre este principio, y en cierto sentido esta misma regla de la razón, que debe desear aprender, el deseo por esto no se satisface con aquello a lo que ya se está inclinado a pensar, de lo que se sigue un corolario que merece ser escrito en cada muro de la ciudad respecto de la filosofía: No bloquear el camino de la indagación (Peirce, 1898/1992, p. 178).

Para Peirce la primera regla de la razón es, por mucho, el deseo de indagar que deberá ser continuado por el deseo de aprender (Peirce 1898/1992, p. 171). Mediante éste será posible moldear el pensamiento y usar la plasticidad mental para adquirir hábitos (Peirce 1898/1992, p. 181). La educación así como se plantea en esta propuesta deberá construirse a partir de creencias educativas, es decir modelos o paradigmas de conducta a modelar mismas que se adquieren mediante la interacción continua con los agentes sociales, que son el conjunto de las creencias propias y culturales a partir de las experiencias anteriores (Torill 2005, p. 257). Estas creencias educativas están orientadas al futuro y están en relación a las propias expectativas. Si se expresara desde Peirce (si se permite) estas creencias educativas serían entendidas en términos de significado más que

en términos de conocimiento, pues el significado está relacionado a las concebibles consecuencias posibles que indica la MP y que se estructuran a partir de las creencias que han sido fijadas previamente, que como esencia tienen al signo (Torill 2005, p. 263).

La educación se define, siguiendo a Peirce, como un proceso de indagación que se lleva a cabo a través de las creencias educativas, orientadas a las expectativas futuras y en conformidad con el bien estético, en pro del desarrollo del ser humano. Mediante la pedagogía semiótica se adquieren los hábitos de acción necesarios para el crecimiento. La educación semiótica ha de conformar una actividad por la cual los seres humanos aprenden a interpretar y a entender los signos, para la codificación y decodificación de los sistemas de representación mismos que colaboran con el desarrollo evolutivo de la razonabilidad. La teoría educativa, vista así, debe ser una técnica o un arte subordinada a la teoría de los signos y las ciencias normativas. «Los escritos de semiótica de Peirce son un recurso epistemológico rico que puede producir una variedad de teorías sistemáticas sobre el conocimiento y la adquisición de conocimientos y la transferencia» (Houser 1987, p. 253).

Por otra parte, el pragmatismo resulta un método de gran interés para las ciencias de la educación, así como para la teoría pedagógica, ya que este en combinación con la semiótica peirceana puede resultar en un marco paradigmático educativo, en tanto una filosofía educativa para la vida al modo de la filosofía moral socrática, así como para el diálogo intercultural (Colapietro 2005, p.171). El presente capítulo tiene el objetivo de aportar algunas ideas sobre una educación semiótica o pedagogía semiótica, de demostrar cómo a partir de la educación y del moldeamiento conductual, el ser humano se encamina hacia su crecimiento a través de un proceso semiótico, social y sistémico. Para ello, se ha dividido en tres partes. En la primera parte se analizará la importancia del comportamiento habitual en relación

a la acción psicosemiótica y la educación. En la segunda parte se abordará nuevamente el tema de la razonabilidad, pero esta vez bajo el marco de la educación y la formación de los hábitos así como la realización de las conductas moldeadas a partir de la noción de símbolo real. Por último en la tercera parte, se analizará la importancia de la educación en relación al crecimiento del *Self* a partir de un carácter semiótico.

6.1 El comportamiento habitual semiótico

Primeramente se definirá lo que se entiende por comportamiento habitual pues se trata de un concepto de la psicología que puede ser desconocido en el ámbito de la filosofía. El comportamiento habitual hace referencia a la conducta de un ser humano y expresa la combinación de su temperamento o carácter y de la conducta realizada en un momento dado. Por un lado supone la forma de reaccionar de alguien ante el ambiente físico y social, y por otro la conducta que se está alcanzando; se considera como componente y precursor de la personalidad. Describe un estilo de conducta general. Por comportamiento habitual semiótico además de lo anterior se debe agregar que es un comportamiento que procede de una disposición x que posee un significado propio del cual se logra establecer una interpretación, y que a su vez supone un acto deliberativo el cual puede ser obtenido a través de un aprendizaje, es decir se educa. Para que esto sea así es necesario traer a colación el tema de la cognición así como la capacidad comunicativa. Pues la conducta humana no está desvinculada de ninguna de las dos. La vida humana se construye a partir de la conducta deliberada la cual está en relación con la realidad exterior así como la realidad interior de un sujeto según ha quedado asentado en los capítulos anteriores.

Desde la perspectiva de este trabajo, el comportamiento humano tiene como finalidad la autorrealización, pues el ser humano actúa en orden a alcanzar sus máximos potenciales para desarrollar su vida y vivirla con plenitud y por tal razón, en este trabajo se afirma que toda conducta humana es una conducta pragmática. Por su parte, las acciones humanas siempre son libres y a partir de ellas se da la integración total (o al menos casi total) de las facultades del ser humano. En una conducta deliberada cualquiera, van implícitas las funciones fisiológicas, neurofisiológicas, psíquicas, psicológicas, cognitivas, voluntarias, semióticas y pragmáticas. Asimismo, el hombre cada vez que lleva a cabo una acción la realiza con toda su humanidad, en el sentido estricto de la expresión, es decir, con toda su naturaleza humana. Para constatar esta unidad antropológica vivencial y ontológica se ha de analizar el comportamiento habitual en el ser humano a partir de la siguiente tríada: i) la teoría de los signos, ii) la psicosemiosis y iii) la educación pragmática o pedagogía semiótica (Smith 2005, p. 191). La teoría de los signos ya ha sido explicada a profundidad en el capítulo II, por lo que se dejará a un lado durante este epígrafe; la psicosemiótica hace referencia a la disciplina que investiga cómo surge el aprendizaje en el ser humano a partir de los signos, cómo se entienden y cómo se usan.

Por lo que ahora se indagará en el tema educativo. La educación pragmática o pedagogía semiótica consiste en promover las competencias necesarias para captar el significado de la realidad a partir de la formación de un entendimiento crítico, de la autonomía y de la interpretación (Smith 2005, p. 192), lo cual se integra en la noción de carácter que se analizará más adelante como un concepto clave en torno al moldeamiento conductual del *Self*. Si bien Peirce nunca habló de carácter, parece pertinente que uno de los efectos del moldeamiento de la conducta en orden a la consecución del *summun bonum* sea un carácter forjado, de otro modo estaríamos aun en el marco del

condicionamiento operante y no sería posible hablar de crecimiento ni educación, sino únicamente de aprendizaje.

En primer lugar, es importante recordar que la estructura y funcionalidad del sistema cognitivo del ser humano se da a partir de los signos, se procesa mediante signos y se expresa por signos. La semiosis tiene, además de los componentes epistemológicos, un componente psicológico que en buena parte hace referencia a un proceso cognitivo. El tópico relevante para la psicosemiosis es la encarnación (*embodiment*) del signo en una conducta concreta a través del moldeamiento, este *embodiment* es el fundamento del constructo del concepto de símbolo real del que hablaremos más adelante. Este *embodiment* hace referencia a la función de los sistemas sígnicos de los que ya se ha hablado con anterioridad, dentro de los sistemas físicos, biológicos y epistemológicos del ser humano durante la acción. La psicosemiosis además estudia las estructuras comunicativas en orden al intercambio de información entre un sujeto y otro. La psicosemiótica es una disciplina analítica que va más allá de la psicolingüística, pues está encauzada principalmente por la cognición, y su objetivo es dar cuenta de diversos elementos que hacen las veces de un puente entre la semiótica y la psicología (Smith 2005, p. 198). Esta disciplina da a la teoría peirceana una herramienta a través de la que se puede elaborar una teoría educativa. La semiosis versa sobre los procesos de significación y significado por los que se da la construcción sígnica, mediante la cual el ser humano conoce, aprende y se relaciona con los demás. Esto último es importante para la educación, ya que los signos y las acciones se moldean a través de la interacción social. La psicosemiótica se interesa en los procesos naturales cognitivos mediante los que se da el aprendizaje vicario a través de diversos factores emocionales, sociales y culturales, así como la integración de los significados y las acciones. «El objetivo de la indagación sobre la psicosemiótica es examinar los procesos de cognición humana a través de la perspectiva semiótica [...] El

estudio de los signos y las acciones provee un punto de partida irresistible a partir del cual comprender la cognición y por consiguiente, la educación» (Smith 2005, p. 199). El presente epígrafe está dividido en cuatro partes: en la primera se analizará la cognición en relación al significado y la conducta respecto del comportamiento habitual, en la segunda se tratará el tema de la comunicación y la conducta; en la tercera la función de los hábitos en orden a la formación y el crecimiento, y por último, la relación entre educación y finalidad.

6.1.1 Cognición, significado y conducta: de Peirce a la psicología

La mente humana realiza procesos de cognición y significación. La cognición está dividida formalmente en cognición de alto nivel y cognición de bajo nivel. La primera hace referencia a la abstracción, lenguaje, discurso, indagación, ciencia y cultura entre otros; estas funciones tienen en común que como base poseen al signo. La semiótica en tanto lógica general es el estudio de todas estas actividades o procesos de la mente: es la disciplina dedicada al estudio de los niveles altos de la cognición. La semiótica se apoya fundamentalmente en la expresión y en la comunicación, ya que los contenidos de dicha cognición son compartidos mediante el intercambio de significados (Lang 2007, p. 4).

La importancia de la cognición semiótica es que a partir de esta se establece la conducta verbal. El ser humano se conecta con el exterior y con su cultura a partir de las actividades semiótico-cognitivoconductuales. La cognición se comprende bajo esta perspectiva mediante el entendimiento de la formación de significados. Hay que especificar que la cognición desde el punto de vista de la psicología incluye los niveles corpóreos de la percepción, la sensación, las emociones y la conciencia, y por parte de la actividad semiótica también ha de considerarse,

además de los procesos anteriormente mencionados, la deliberación. Por su parte, la cognición está relacionada también con los procesos sociales que fundamentan el aprendizaje social o vicario. La cultura puede ser comprendida bajo esta óptica, en palabras de Richerson y Boyd (2005), como un cúmulo de información que afecta el comportamiento de las personas, que se adquiere de otros miembros de la sociedad a través de la enseñanza-aprendizaje, la imitación o cualquier otra forma de transmisión social. La cultura es así conducta aprendida por una parte, pero además siguiendo a Peirce, la cultura es interpretación y creatividad y parte importante del proceso educativo.

La cognición humana muestra un sistema peculiar de representación a través de la comparación de patrones. El ser humano al ser temporal procesa aquello de lo que ha tenido experiencia dos veces. Por una parte, procesa la experiencia mediante patrones estables gracias a la memoria, y por otra, a través de la conciencia del sí mismo del aquí y el ahora. El ser humano posee memorias y ocurrencias (van Heusden 2009, p. 616). La cognición en el ser humano solo puede darse a través de la semiosis ya que es necesaria la interpretación interpretación. La identidad del *Self* emerge a través de una serie de memorias estables, así como de un presente cambiante en el que las representaciones estables de la memoria ayudan a lidiar con el cambio, pues el *Self* es un proceso más que un objeto. Ahora bien, la cognición semiótica es necesaria ya que a través de los procesos de la memoria y la conciencia, el *Self*. La conciencia del *Self* es una recursión semiótica que más bien se da en un nivel metacognitivo (van Heusden 2009, p. 622); la cognición comprendida como actividad semiótica implica también una capacidad autoorganizadora y autotélica en la que la formación y adquisición los hábitos tienen un lugar relevante.

Mediante la función cognitiva es posible estructurar y reconocer sistemas semióticos, así como sus reglas de producción y transformación. Por otra parte, la cognición permite subrayar el significado que surge a partir de las relaciones entre los signos, su sistema y el entorno. El ser humano tiene la capacidad de comparar, distinguir, interpretar, traducir y conocer así como capacidad de aprendizaje, tanto en el nivel de la experiencia como en el nivel de la conciencia. El aprendizaje puede definirse como un proceso de aproximación gradual representacional a la verdad objetiva así como a la verdad práctica (esto al margen de Peirce), es decir, el aprendizaje es una actividad reflexiva mediada por signos dirigida al conocimiento de los objetos epistemológicos o prácticos. Es el proceso por el que el ser humano se da cuenta de si un objeto existe o no, es la actividad mediante la cual se realizan los significados y mediante lo cual se logra el encuentro del sí mismo y de lo cultural. «El aprendizaje es un acto intencional en el que la persona se encuentra y pone frente a su conciencia [...] objetos a través de una actividad mediada que da sentido al objeto aprendido» (Santi, 2011, p. 288).

El aprendizaje según se comprende en esta investigación se produce a partir de una serie de sistemas de signos, por los que el ser humano tiene la capacidad de interactuar con el contexto. Estos sistemas otorgan el sentido significativo a los eventos internos y externos por los que emerge la conducta y el crecimiento. La conducta humana, en gran parte, es un producto de la interacción social que puede asumirse en términos de educación. La conducta se estructura a partir de diversas formas o modos representacionales que a la vez son canales de aprendizaje. En el contexto de la psicosemiótica estos modos representacionales son denominados *signways*, que se traducirán como modos sígnicos¹. Los modos sígnicos o *signways*

¹ Cfr. Smith, H. A. (2001) *Psychosemiotics* (New York, Peter Lang). Howard A. Smith establece siete formas de modos sígnicos (*signways*), al respecto afirma:

anuncian la actividad semiótica por la cual se estructuran los significados durante el proceso de aprendizaje en un ambiente sociocultural, así como a partir de procesos internos. Los modos sígnicos son el puente entre la mente individual y la mente colectiva, son estructuras mentales moldeadoras que se configuran a través de los sistemas sígnicos por los cuales se hace posible la educación.

Por todo lo anterior, se puede establecer que Peirce apuntala una teoría educativa a partir de las categorías universales y de la teoría del signo, dando lugar a disciplinas tales como la psicosemiótica la cual hace referencia a la cognición sígnica a través de la noción de modos sígnicos (*signways*). A partir de ello, se propone que la educación y el aprendizaje pudieran adquirir un sentido pragmático conformando así la pedagogía semiótica.

«The seven signways and their particular representational forms are as follows: (a) linguistic, concerning all kinds of written or spoken verbal language; (b) musical, involving the conventions, sounds, rhythms, and skills of music; (c) logical-mathematical, concerning linear and sequential knowledge and operations; (d) spatial, referring to visual-spatial arrays; (e) bodily-kinesthetic, involving use of the body and its parts; (f) social-personal, concerning the signs of knowing about others and oneself, and (g) naturalistic, involving the recognition of patterns in the natural and cultural worlds and the classification of objects and events. In this listing, the social-personal signway eliminates Gardner's distinction between intrapersonal and interpersonal factors while at the same time highlighting the sociocultural bases of signs» (Smith 2005, p. 200).

6.1.2 Comunicabilidad y comportamiento

El conocimiento de la realidad está dado a través de la función semiótica. Sin embargo, aunque esto es una interpretación muy libre y hasta cierto punto alejada de Peirce, contribuye a la construcción de una pedagogía semiótica. Es importante establecer el lugar en el que se ubica el umbral cognitivo entre la experiencia empírica de la continuidad real objetiva y la experiencia mediada a través de los signos a la cual se le puede denominar realidad interpretada. El problema a analizar versa sobre la forma en la que las sensaciones y la percepción se desdoblán en funciones interpretativas (actos reflejos), es decir, en cogniciones semióticas por las cuales sucede el aprendizaje y la modificación de la conducta.

La semiótica contemporánea tiende a explicar el tránsito de la percepción a los significados semánticos mediante la noción de salto, ésta noción supone cruzar el llamado umbral semiótico (O'Neill 2008, p. 146). Pero la cuestión a resolver es cómo se da este salto y saber qué significa. Ya se dijo que el pensamiento supone la creación de significados que están en continuo proceso comparativo entre experiencias nuevas y experiencias pasadas. Este proceso va estructurando campos de entendimiento por los cuales se adquieren los hábitos y se modifica el comportamiento. Al parecer, este salto sucede gracias a la capacidad lingüística y comunicativa del ser humano, cabe señalar que no se está analizando la comunicación como se hizo anteriormente, sino como ésta interviene en el proceso de moldeamiento en el ámbito educativo. Es por la comunicabilidad que se van construyendo los puentes fisiológicos, cognitivos y mentales para el arribo de la realidad interpretada o semiótica. Cabe recordar que las entidades verdaderamente semióticas en el sistema peirceano suceden únicamente en el nivel de la Terceridad. La experiencia semiótica hace referencia al momento en el que la representación está en lugar de algo otro, es decir, de

su objeto real o dinámico. «Este proceso de triangulación trae el mundo real de los objetos, el mundo mediático de los significantes, y en el mundo de la mente juntos con el fin de dar sentido a un acto particular de significación» (O'Neil 2008, p. 150), se trata de un proceso de cognición elevado que surge gracias a la capacidad verbal a través de los procesos comunicativos mediante los cuales se expresa la conducta a moldear, y en ello radica la importancia de las aproximaciones indiciales y el símbolo como reforzador.

Desde la perspectiva de las ciencias de la conducta, la comunicación por su parte puede ser una actividad semiótica; en tanto una conducta sígnica verbal o no verbal de la que depende la vida del ser humano, no solo para la acumulación del conocimiento, sino primeramente para su supervivencia. La conducta pragmática en el ser humano es conducta verbal comunicativa, algo que Skinner atinó en apuntar. La conducta comunicativa semiótica puede ser considerada como parte del giro lingüístico pragmático defendido por Apel y Habermas. Sin embargo, en el contexto del pragmatismo peirceano tiene una connotación bastante distinta. En efecto, la conducta comunicativa supone la constitución del conocimiento y viceversa, mediante ello se estructuran los pensamientos a partir de la experiencia sensible. El lenguaje permite el acceso al mundo, pero también supone el acceso a los signos y viceversa.

Así mismo, es importante reconocer que el proceso de fijación de una creencia también se puede dar mediante una conducta comunicativa. La creencia es el fundamento del proceso cognitivo a través del que se tiene acceso a la realidad. Se sabe que este proceso es lógico, inferencial y discursivo. El proceso asociativo o de atracción mediante el que un signo se relaciona con otro supone la formación de trenes de pensamiento, tal como Peirce lo expresó. Desde el punto de vista de la psicología estos trenes de pensamiento dan lugar a la

conducta verbal. Toda creencia se fija a partir de un flujo comunicativo entre la realidad y la mente donde los signos en función, la percepción y la conciencia actúan en interacción desde la duda hasta la creencia lo que implica un proceso cognitivo comunicativo. El proceso semiótico es una conducta comunicativa entre un objeto, un representamen y un interpretante.

No obstante, la comunicación no se reduce solo al intercambio comunicativo entre personas, sino que inicialmente es el intercambio dialógico entre lo percibido y lo pensado. La semiosis desde su perspectiva psicológica es comunicación en tanto intercambio y transmisión de información de una entidad a otra. Todo proceso comunicativo es una mediación signica que se da a partir de los sistemas simbólicos y repertorios signicos existentes en una persona, así como en una sociedad. Por su parte, la cognición siempre está mediada por los signos que a su vez son cogniciones previas (CP 5.265, 1868). La primera conducta comunicativa que se da en el psiquismo del ser humano es la función del pensamiento, cuando el signo significa al dirigirse a otro signo que lo interpreta y representa al objeto en su sentido original pero más desarrollado (Redondo 2005, p. 4).

El proceso de interpretación signica es un fenómeno comunicativo psicológico en el que hay un intercambio de información. Al parecer de acuerdo a lo que se propone en este discurso, el sujeto conoce el mundo real y lo decodifica para actuar en él. Desde la óptica de las ciencias del comportamiento se podría decir que mediante la conducta comunicativa el ser humano logra inferir desde su propia conciencia quién es, puesto que el ser humano para sí mismo es un signo, se conoce y se comunica consigo mismo en tanto signo. La persona juega un papel de símbolo para sí mismo y al decodificarse se interpreta como símbolo a sí misma.

No obstante la conducta comunicativa en su forma recíproca más simple (tal como lo entiende la psicología) se

define como el uso de la acción de una persona A como estímulo para otra persona B, de modo que B pueda percibir la experiencia a través de A (Smith 1946, p. 294). La conducta pragmática al ser comunicativa funcionaría más o menos de la misma manera al superar la relación diádica del E-R, al iniciar a partir de una experiencia percibida ante la una reacción en la medida en que el sujeto procesa la realidad semióticamente a partir de *signways*. La sensación de la cualidad aparece mediada por la Terceridad haciendo aparecer el significado en su forma de interpretante. Asimismo, se adquiere el sentido para quien recibe el estímulo. La conducta semiótica comunicativa sería a la vez un proceso triádico entre estímulo, interpretación y respuesta (E-I-R) tal como lo es la conducta verbal que se explicó anteriormente pero ahora con la incorporación de la deliberación a través del elemento semiótico del interpretante.

Existe una diferencia entre dos conceptos implicados en el orden de la conducta, el lenguaje y la comunicación que están relacionados entre sí: 1) por conducta verbal que se comprende como la capacidad de un sujeto para usar el lenguaje y 2) conducta comunicativa que hace referencia a la capacidad de decodificar los mensajes que surgen como estímulos a partir de otra conducta verbal, razón por la cual es viable el moldeamiento. La primera es una acción individual y la segunda es la misma acción bajo la perspectiva colectiva de transmisión de información y la interpretación, es decir en el esquema del moldeamiento conductual pragmático el cual es un diseño semiótico. Lo que se añade en la conducta comunicativa es la transmisión de información entre un objeto, su interpretante y otro interpretante, por consecuencia es una conducta pragmática social que va de la mano del aprendizaje y no solo un modelo de conducta operante.

Por su parte, la conducta comunicativa como fenómeno de transmisión de información en tanto E-I-R supone por definición

un proceso educativo que puede ser considerado como conducta moldeadora, pues la educación es de raíz una acción que pretende de forma intencional modificar el comportamiento. «La definición operacional de "comunicación", se apoya explícitamente, en el criterio funcional del efecto o influencia que la acción de un actor o emisor ejerce sobre un receptor en un contexto social» (Cherry 1957, p. 7).

La educación supone un proceso a través del que, durante la transmisión de información, se logra generar un comportamiento específico a partir de una experiencia comunicativa. Las experiencias modificadoras de la conducta son así un procedimiento de moldeamiento semiótico mediante el que se pretende fijar una conducta cercana al ideal educativo que se busca. Asimismo la comunicación hace las veces del vehículo que porta los significados que se expresan a través de la conducta comunicativa. La labor educativa supone la articulación de modelos semióticos epistemológicos que coincidan con la evolución agapástica y que presenten modelos de bienes estéticos intermedios que puedan orientar al fin último. La pedagogía semiótica debe fomentar a partir de los modos sígnicos (*signways*) la conducta pragmática puesto que la finalidad de toda educación es el crecimiento del ser humano a través del ejercicio de la conducta comunicativa.

6.1.3 Hábitos, regularidad y crecimiento

Un tema importante es la formación de los hábitos a través de los procesos educativos. El hábito peirceano tiene diferentes sentidos: puede designar la creencia, los principios lógicos, la disposición para la acción, el instinto o la personalidad, por ejemplo. Se trata de un concepto amplio que además hace referencia tanto a la mente como a la realidad. Cabe recordar que un hábito es la disposición que se tiene para la realización

de una acción (CP 5.480, 1907). También es un modo general de preconducta a partir de la cual se actuará si una situación general ocurre como se piensa que puede ocurrir (MS 939, 1905). Un hábito es una conexión estable entre la cognición racional, el propósito racional y la acción. Esta conexión habitual está sustentada por los signos, es decir, tiene un fundamento lógico que está apuntalado en una doble regularidad: i) la regularidad signica respecto a los objetos (cognición) y ii) la regularidad signica respecto de la acción (creencia) (Bravari 2006, p. 1). A partir de ambas regularidades surge una nueva y tercera regularidad que hace referencia a la adaptación entre la cognición y la acción, es decir, iii) la conducta habitual.

He mostrado varias veces a mis estudiantes cómo podría darse cuenta de algunas de las principales leyes de la actividad mental y particularmente de la formación de hábitos, por los principios de la probabilidad, y he mostrado mediante experimentación cómo se puede imprimir una cierta regularidad de disposición a una baraja de cartas imitando la acción del hábito (W4 1884, p. 5.454).

Peirce se da cuenta de que en la realidad está presente la regularidad de forma constante. Por ejemplo, nota que en la formación de las letras hay dosis de regularidad, y que el universo entero tiene un aire de regularidad (CP 6.395-427 1878). Para él, todo acontecimiento está influido por una regularidad existente en el mundo, pues si fuera de otro modo, el caos y el azar no permitirían la formación de los hábitos. La regularidad se presenta como una ley de la realidad que a su vez influye sobre la vida del ser humano, quien está sujeto a ella así como a cualquier otra ley física. «La regularidad real es una ley activa. La ley activa es razonabilidad eficiente, o en otras palabras, es una razonabilidad verdaderamente razonable. La

razonabilidad razonable es la Terceridad en cuanto Terceridad» (EP 2 1903, p. 197). Ahora bien, el ser humano no solo es regularidad sino que también está sujeto al azar (CP 6.63, 1892). Por este es posible la modificación conductual. El ser humano está a la vez destinado al cambio. En su conducta hay flexibilidad de la misma manera que hay habitualidad.

Ahora bien, las asociaciones por continuidad que suponen el mantenimiento de una conducta están relacionadas con la memoria de la semiosis lo que se hace en el presente está en relación de la regularidad con las acciones del pasado, y cuando se logra conciencia de ello entonces se establece un hábito. Por su parte, la disposición o hábito es una conducta aprendida, ya que toda disposición tiene como base una creencia y se configura como una actitud por la que se adquieren conductas estables. Esta última se define como la capacidad para aprender vinculada al deseo de aprender. No se debe olvidar que el marco del moldeamiento de la conducta es cognitivo conductual de tal forma que los hábitos están interrelacionados con los fenómenos lógicos cognitivos, no es que haya un salto de discurso aquí, sino que el aprendizaje por moldeamiento en cuanto a la regularidad del hábito requiere de la implicación de la lógica cognitiva para en efecto, lograr la educación, de otra forma sería condicionamiento.

Para cumplir con este deseo se requiere que las estructuras cognitivas sigan las leyes de la lógica (puesto que toda conducta procede también del ámbito del conocimiento de ahí que se trate de cognitivo-conductual y en ello va implicada la lógica), en orden a obtener el conocimiento de lo real, es decir, la captación de la regularidad. Las estructuras cognitivas a su vez deben de ser educadas en los hábitos que les corresponden, éstas deben sujetarse a las leyes de la lógica. Para Peirce la educación requería estar sustentada en una educación intelectual que lleve al desarrollo. Peirce afirma:

En resumen, si mi criterio es el verdadero, un hombre joven necesita una educación física y una educación estética, una educación en los modos del mundo y una educación moral, y con todas éstas, la lógica no tiene nada que ver en particular; pero en la medida en que necesita una educación intelectual, es precisamente lógica lo que necesita; y tanto si está en un aula o en otra su propósito último es mejorar su capacidad lógica y su conocimiento de los métodos. (CP 7.68, 1882).

6.1.4 Finalidad y sentido

Las ciencias normativas tratan como ya se dijo de la relación de los fenómenos con los fines. Acción y finalidad están en mutua correspondencia cuando se trata de la conducta humana. Por la finalidad se define como la tendencia a un fin a través de lo cual se busca la perfección. Tanzellanitti & Strumia (2002) afirma que Mariano Artigas explica que el concepto de fin tiene tres acepciones: i) como término de un proceso, ii) como meta de una tendencia, y iii) como objetivo de un plan:

En primer lugar, el fin designa el término de algo. Si se trata de entidades, el fin se refiere a sus límites [...], el fin es la meta hacia la cual tiende una acción o un proceso. Este sentido se añade al primero: no todo término es una meta, pero toda meta es el término de una tendencia. El concepto de finalidad se encuentra estrechamente relacionado con el de tendencia, que sirve como criterio para reconocer la existencia de la finalidad. En este sentido, fin significa "meta de una tendencia" [...] En tercer lugar, cuando el término se alcanza mediante una acción voluntaria, el fin es la meta de

un proyecto deliberado, el «objetivo» que se busca mediante la acción. Este tercer sentido supone los dos primeros, y les añade la intención del sujeto [...] en el caso de los sujetos inteligentes y libres, capaces de proponerse objetivos, este sentido de la finalidad se identifica con el «objetivo de un plan (p. 1).

Por su parte Peirce afirma:

La verdad es que ha habido tres grandes clases de moralistas racionalistas que han diferido uno de un otro sobre la cuestión mucho más importante del modo de ser de la finalidad. Es decir, ha habido quienes han hecho del fin algo puramente subjetivo, un sentimiento de placer; ha habido otros que han hecho del fin algo puramente objetivo y material, la multiplicación de la raza y, finalmente, ha habido quienes han atribuido al fin, el mismo tipo de entidad que a una ley de la naturaleza, haciéndolo recaer sobre la racionalización del universo (CP 1.590, 1900).

Es oportuno indagar sobre los pilares del sistema peirceano, que son el pragmatismo y la teoría de los signos. Desde esta perspectiva hay que decir que los sistemas semióticos se presentan con un carácter de regulación de sentido, a través de los cuales se podrá conseguir la conducta deseada. En el hombre la conducta pragmática es la conducta a través de la cual el ser humano puede dar sentido a su vida, ya que con ella tiene la capacidad de significar e interpretar aquello que se presenta como fin. El problema de la finalidad última, Peirce lo resuelve a partir de la noción de razonabilidad, identifica con el *summum bonum*. Ahora bien, la tendencia hacia el fin requiere ir concretándose en acciones particulares. «El *summum bonum* es un proceso de evolución continuo, la razón que progresivamente se va manifestando, el desarrollo de las ideas en el mundo, y ese crecimiento se convierte en ideal de conducta para el hombre»

(Barrena 2007, p. 211), ese «[...] ideal sería estar completando nuestros oficios apropiados en la obra de la creación. O bajando a lo práctico, cada hombre ve una tarea diseñada para él. Dejémosle hacer y sentir y sentir que está haciendo aquello para lo que Dios le hizo» (L 387, 1894).

En efecto para Peirce, el ser humano tiene alguna idea, aunque vaga, acerca de cuál es la conducta que lo beneficia, sabe qué es aquello que va de acuerdo a su naturaleza (CP 1.591, 1903). Los ideales de la conducta para ser entendidos como fines deben recomendarse a sí mismos en tres formas: 1) ciertas clases de conducta tienen una cualidad estética, es decir nos gustan, 2) deben ser consistentes entre sí y 3) el hombre debe imaginar cuáles serán las consecuencias que desarrollan esos ideales y preguntarse cuál sería a cualidad estética de esas consecuencias (CP 1.591, 1903). Es decir, los ideales de la conducta tienen un triple criterio en orden a servir como reales: a) criterio estético, b) criterio lógico y c) criterio pragmático (Potter 1967, p. 121). Ahora bien, estos ideales finalmente generan las leyes de la conducta que se aprenden mediante la educación cuando el ser humano está conformando su personalidad. Estar alerta y contar con el educando es necesario para que gradualmente se vayan interiorizando tales ideales, hacerlos propios y así moldearlos en la propia conducta.

Los ideales que han sido aprendidos se configuran en comportamiento guiado por las reglas de la razón. El ser humano en relación a la finalidad y el sentido

puede elegir promover lo mejor que pueda el crecimiento de la razonabilidad concreta en el mundo y así completarse a sí mismo, o puede decidir actuar perversamente y así tener éxito en destruirse. No puede frustrar completamente la naturaleza porque se está sujeto a ella: La razón

continuará encarnándose con o sin él, pero él tiene el privilegio de cooperar en ese proceso consciente y voluntariamente (Potter 1967, p. 202-203).

6.2 Símbolo real y creatividad

Queda pendiente analizar cómo es que la razonabilidad puede ser representada en la mente como la finalidad o el *summum bonum* de la conducta y para ello se acude al concepto de símbolo real el cual definimos como un signo que está por algo otro y que tiene carácter de realidad, que es coexistencia y yuxtaposición de dos cosas, lo concreto y lo que representa. También parece que es importante así como necesario para llevar a cabo el moldeamiento conductual y la conducta pragmática un elemento que introduzca el ámbito semiótico en el terreno de la conducta verbal y la conducta operante. A continuación se intentará hacer una propuesta ejerciendo una interpretación personal que dé luces al tema pedagógico que logre tal vez plantear una vía para la educación que inculque y no inculque una mente crítica. Parece ser que una posible vía educativa desde esta perspectiva está en orden a la pedagogía semiótica a través de la educación creativa, ya que la creatividad es una actividad útil para aprender a vivir (Barrena 2008, p. 20). La educación creativa se puede comprender como la promoción de todos aquellos procesos cognitivos y semióticos que están en orden al asumir el proyecto que presenta la razonabilidad, para lo cual se requiere una educación liberal tal como lo afirmó Peirce. En orden a encontrar cuál es la representación que es pertinente a la finalidad última se analiza el concepto de símbolo real, ya que se piensa que a través de él será posible educar y modificar la conducta en orden al crecimiento.

Siguiendo a Octavio Paz y dejando por un momento al margen a Peirce con la finalidad de llegar al constructo del concepto de símbolo real, la noción de símbolo real supone analizar la otredad para fundar al *Self* en crecimiento, esta noción recae sobre el ámbito de la semiosis, pues a partir de ella parece ser que se puede configurar el signo del ideal último, dicho de otro modo el símbolo real será la representación del *summum bonum* en función del moldeamiento conductual. Cuando se dice que el signo es aquello que está por aquello otro, desde la semántica de las ciencias del comportamiento se debiera leer en el siguiente sentido: como aquello que se hace presente por lo cual se sostiene la finalidad, entendida como proyecto a realizar o como aquello que se diseña como conductas intermedias para llegar a la conducta blanco. La otredad se adscribe como carácter necesario en orden al aprendizaje, donde la otredad es aquello otro a lo que se quiere llegar, en cuanto que cobra forma de representación e indica lo otro, a lo que el ser humano se quiere dirigir o quiere llegar a ser. La antropología semiótica y la educación pragmática pueden asumir la noción de símbolo real como signo guía para el moldeamiento de la conducta hacia la razonabilidad, en cuanto que ésta se presenta como lo otro ideal. No obstante, para definir la otredad es necesario analizar la dimensión de *lo otro* en términos de función signica. Por su parte, el interpretante hará viable que *lo otro* al tener una radical significación la cual es el fundamento de la otredad (*ground*). Tal significación causa arrobamiento en el momento en que se hace presente como un algo inteligible, pues «en su forma más pura y original la experiencia de la “otredad” es extrañeza, estupefacción, parálisis del ánimo: asombro» (Paz 1967, p. 47).

Asimismo al margen de Peirce, la otredad se nombra, tiene vocación de ser llevada a la función signica o semiósica. El signo nos hace evidente, a través de la inferencia *lo otro*, la otredad es la recuperación de lo real figurado por la significación del

interpretante, de tal modo que la otredad puede cobrar sentido como verdad dialéctica, y en un sentido expresivo, como verdad simbólica. Nombrar lo real es conocimiento mediado por signos que en su carácter comunicable son símbolos. «Un símbolo es un representamen cuyo carácter representativo consiste precisamente en que es una regla que determina su interpretante» (CP 2.292, 1893). Tal regla tiene dos dimensiones: i) da posibilidad a la comunicación y ii) impacta el comportamiento por intermedio del pensamiento. Un símbolo en tanto palabra es una réplica o encarnación de la otredad que configura la interioridad del hombre. El símbolo solo se comprende en tanto que hay detrás un hábito mental o ley:

Un Símbolo es un signo que se refiere al Objeto que denota en virtud de una ley, normalmente una asociación de ideas generales, que opera para que se interprete que el Símbolo está referido a ese Objeto. Por lo tanto, es en sí mismo un tipo general o ley, es decir, un Legisigno (MS 540, 1903)

Desde la construcción del moldeamiento de la conducta, el símbolo representa la inferencia a manera de conclusión, es decir, «el símbolo en tanto creencia en acción» (EP 2:11, 1894), ya que «la inferencia consiste en la adopción deliberada y controlada de una creencia» (EP 2:247, 1904). Lo que implica que el símbolo contiene un significado pragmático, es decir una Ley, de modo que «el significado pragmático involucra todos los modos generales de conducta racional que se seguirían de la aceptación de un símbolo» (EP 2:346, 1905). La ley en su sentido de representación, como aquello que ya no es —el presente—, indica la otredad, lo indicial. La ley en sí, es pasado que prescribe lo futuro, ya que la existencia de la ley se proyecta performativamente (Romé 2009, p. 66) en tanto *símbolo real*.

La noción de símbolo real de acuerdo a lo que aquí se interpreta puede ser rastreada desde la clasificación de los signos

de Peirce (aunque él no habla de este concepto), en la que se lee que:

Un Símbolo Rhemático o Rhema Simbólico [por ejemplo, un sustantivo común] es un signo conectado con su Objeto por medio de una asociación de ideas generales de tal modo que su Réplica evoca una imagen en la mente que, debido a ciertos hábitos o disposiciones de esa mente, tiende a producir un concepto general, y la Réplica se interpreta como Signo de un Objeto que es un caso de dicho concepto. Por lo tanto, el Símbolo Rhemático es lo que los lógicos llaman un Término General, o bien es algo muy parecido. El Símbolo Rhemático, como todo Símbolo, es necesariamente en sí mismo de la naturaleza de un tipo general, por lo que es un Legisigno (MS 540 1903)

La réplica del símbolo Rhemático es el fundamento que hace que se dé una relación real entre signo y objeto, dada una disposición, esto es la coexistencia y la yuxtaposición del símbolo real. El símbolo real de acuerdo a esta interpretación es un signo convencional que depende de un hábito que a su vez se sostiene en la ley. Tal conexión realiza una significación eficaz. En su mínima expresión todo símbolo es una imagen de la idea significada (objeto) conectada con su significante (signo) que pertenece al mismo campo semántico. Por su naturaleza el símbolo tiende a aumentar. «El cuerpo del símbolo cambia lentamente pero su significado inevitablemente crece, incorpora nuevos elementos y elimina otros antiguos» (MS 478 1903). Es decir, surge de la formación de categorías conforme a nuestra experiencia haciendo que un signo se vaya intercambiando por otro metonímicamente.

En este sentido se afirma que «Los símbolos crecen» (MS 404 1894). Si se introduce ahora la idea de metonimia real de

Rafael Jiménez Cataño (2009) es posible afirmar que la base real de un símbolo excede la Primeridad porque se entiende que el símbolo alude a una conexión vital con el interpretante, a manera de sistema semiótico. Es decir, el símbolo puede ser cualquier signo que haya sido intercambiado por el primero siempre y cuando la representación acuda a la misma significación en donde la realidad de la primera formulación simbólica sea la realidad de la subsecuente. En este entendido la metonimia puede ser ampliada al ámbito pragmático en el que está implicada la trasposición de un signo por otro que a su vez es un representamen, es decir, no solo se agota en *pars pro parte*, sino que la sustitución de un término por otro presenta una relación de contigüidad con el primero —como lo afirma Roman Jakobson¹—. Por ende, se presenta una relación de realidad en tanto ley performativa.

6.3 La consistencia del hombre en la formación del carácter semiótico

Para Peirce, el ser humano posee un carácter personal (en sentido más estricto Peirce habla de características) por el que es capaz de pensar y actuar conforme a la finalidad y desarrollarse. El ser humano actúa conforme a una armonía teleológica, no únicamente como intención o tendencia al fin, sino como una teleología en desarrollo. Una idea general y viva determinada actor del futuro hasta un punto del que ahora no es consciente (CP 6.156, 1891). El ser humano posee referencia hacia el futuro,

¹ En la definición que da Jakobson, la metonimia sería un índice más que un símbolo, pues el índice es el símbolo que expresa contigüidad. En este caso se está añadiendo tanto la réplica y la relación real que sufre el signo por parte del objeto en un sentido pragmático, por ello esta sustitución cabe en el contexto simbólico, en donde puede caber la estructura de la metalepsis.

lo que es un elemento esencial de su personalidad (CP 6.157, 1891). Esta referencia además de estar guiada por un ideal, de acuerdo a lo que se piensa en este trabajo debe estar arraigada sobre la ley del crecimiento en algún elemento o estructura interior regulada por el autocontrol que para nosotros es el carácter, una estructura que permite al ser humano actuar con resistencia y esfuerzo «un elemento en los esfuerzos en la experiencia» (CP 1.336, 1905) que ofrezca resistencia ante la compulsión frente a nuevos pensamientos o ideas que puedan cambiar la creencia frente al ideal.

El carácter es un elemento de la personalidad que ayuda a mantener fijas ciertas creencias a pesar de la falibilidad de la mente, el cual está fuertemente vinculado con el autocontrol.

Cada hábito de una persona es una ley, pero estas leyes se modifican tan fácilmente por la operación del autocontrol, lo que es uno de los hechos más patentes, de que todas las ideas y los pensamientos generalmente tienen influencia sobre la conducta humana (CP 1.348, 1903).

El carácter será así una configuración especial que actúe a modo de fuerza resistente o auto-eficacia (CP 1.434, c.1896) y en efecto es una característica como lo ve Peirce, que se puede aplicar a la personalidad (según se comprende en este trabajo), mediante la cual se pueda tener un carácter firme en relación al desarrollo de la razonabilidad, este carácter será el moldeador respecto al *summum bonum*.

El *Self* es el constructo entre la identidad, la personalidad y el autocontrol según lo afirma Colapietro (1989), a este constructo hace falta añadir el elemento del carácter como el vehículo psíquico (en el sentido de que ha de ser consciente) y moral en tanto que el carácter se encuentra en el ámbito de la

deliberación e implica el ámbito de la libertad, por el cual el ser humano, durante el proceso de crecimiento, logra realizar el *Self* ideal. «El sujeto¹ es algo que está aquí y en el ahora. Es la suma de su carácter y sus consecuencias. Su existencia no depende de ninguna definición sino que consiste en reaccionar en contra de aquello otro en el universo» (CP 1.436, c.1896).

El estudio del carácter a lo largo de la historia ha sido un tema recurrente, que presenta diferentes problemáticas. El carácter es una noción que puede ser abordada desde diferentes disciplinas, sin embargo aquí interesa formular la noción de carácter semiótico que estará sustentada tanto en la metodología pragmática como en la teoría de los signos y será interpretado bajo la luz de los conceptos de la teoría peirceana aunque se trata de una construcción libre de dicho concepto con la cual se espera aportar alguna novedad al ámbito de las ciencias de la conducta. Por carácter se comprende en este trabajo y al margen de Peirce el conjunto de hábitos psicológicos, morales e intelectuales que configuran a una persona de manera única, mediante lo cual, el sujeto adquiere la personalidad y la estructura yoica de manera total, es decir, el carácter es la estructura del *Self* en la que se sustenta el autocontrol.

El carácter —utilizando algunas de las nociones peirceanas e interpretando de manera libre su pensamiento— es una nota que expresa el conjunto de hábitos que configuran la identidad práctica y por lo que el *Self* se reconoce a sí mismo como tal. Asimismo, el carácter es un principio individualizador de la persona que expresa las características distintivas del modo de ser y de comportarse. Es así que, el carácter es una estructura adquirida y profunda que determina al ser humano en todos los aspectos de su ser persona. Se refiere a una serie de atributos no innatos que se forjan mediante la fijación de la creencia y la

¹ Este sujeto puede ser tanto una cosa como una persona, pues Peirce se refiere a la suma de todos sus caracteres o características lo cual es aplicable al ser humano, los caracteres o características en el ser humano pueden hacer referencia a sus virtudes por ejemplo.

adquisición de hábitos, así como en la aplicación de la MP, lo que requiere un proceso lógico atento y correcto. Es un modo de ser que se va adquiriendo, apropiando, incorporando durante toda la vida, el cual dota de capacidades específicas para la realización de la vida humana en pro de la razonabilidad universal.

El carácter inicia con el crecimiento del *Self* a través de la adquisición de las creencias en las cuales está contenido el significado de las acciones. Las ideas en el sentido pragmático son hábitos que orientan a la acción, por lo cual son hábitos generales de la conducta. A Peirce le interesa al respecto que el ser humano adquiera consistencia a través de una conducta regular (CP 1.411, 1887). Tal regularidad está ligada al proceso de la adquisición de los hábitos. Los hábitos en el sistema peirceano tienen tres características esenciales que se explicarán siguiendo a Ventimiglia (2005): Primero, todo hábito es una tendencia más que una necesidad, es decir, los hábitos aun cuando estos se han adquirido y establecido no son rígidos ni inmutables, por ende no son determinantes del futuro. Aun con los hábitos existe en el ser humano la espontaneidad, el azar o las desviaciones de la conducta no predichas, que son materia para la formación de otros hábitos. En consecuencia la espontaneidad es lo que permite el crecimiento. Segundo, las ideas son generalidades teleológicas, «son fines generales que ejercen una influencia imperfecta sobre los fenómenos a través del poder de la causalidad final» (Ventimiglia 2005, p. 295), esto significa que cada hábito ha de ser llevado a cabo de forma distinta en cada acción particular, pero siempre bajo su ley general a modo de causa final. Por esta razón, los hábitos menos generales deben adecuarse a un sistema de hábitos de mayor generalidad. Ello supone una fuerza de autocontrol tal como la del carácter. Tercero, las ideas o los hábitos son un sentimiento vivo (CP 6.155, 1892), ello indica que son una cualidad respecto de la conciencia personal (CP 6.222, 1898) por la que es posible

establecer la indagación hacia la hipótesis. Se presenta como un instinto (CP 1.630, 1898) al que se quiere tender. Esto último refleja la capacidad que se tiene de ir a favor de aquello que se presenta como atractivo y de huir a aquello que se percibe como repulsivo y ante ello es necesaria la estructura del carácter en tanto fortaleza.

La conducta humana se realiza a partir de la condición humana en todos sus niveles, por ende, el carácter tendrá que regular tanto las funciones físicas como las funciones racionales. El ser humano en cuanto *Self* supone la consideración de que él mismo es una idea y además es una generalidad teleológica. El *Self* es un fin general, es decir, no es un ser concreto ni acabado, sino que es más bien aquello que debe llegar a ser, de ahí que la espontaneidad sea un elemento necesario para el crecimiento. El carácter puede resumirse con el *Self* en tanto “manejo de hábitos” en una relación teleológica de significados y fines en orden al fin último, es un hábito de finalidad que ejerce cierta influencia sobre todos los hábitos menos generales.

El carácter se forja a partir de las elecciones desde una condición antropobiológica que no se queda ahí, sino que mediante la adquisición de hábitos de distinto orden y nivel se eleva hasta una condición humana específica y singular, en específico a la condición semiótica del ser humano. Los hábitos como son disposiciones inducidas que permiten al ser humano conducirse con bien o mal en lo que respecta a las pasiones¹. Los hábitos son una fuerza que perfecciona la propia condición, aquello por lo cual el hombre se hace bueno y por lo cual ejecuta su función propia (Vélez 2008, p. 9) De aquí que, los hábitos se consideren rasgos positivos del carácter que contribuyen al perfeccionamiento de la persona. Dicho de otra manera, el carácter aporta las capacidades específicas y

¹ Por pasión se entiende los afectos humanos que se acompañan de dolor o de placer.

necesarias para el ejercicio de la libertad bajo la norma del autocontrol.

Además, el carácter al ser estructurante y estructurador de la personalidad tiene diferentes manifestaciones, pues interviene tanto en la expresión externa como en la composición interna del ser humano. Por otra parte, el carácter semiótico también es una realidad socializada y socializante, la cual es una apropiación por parte del sujeto individual a partir de la conducta comunicativa. El carácter influye en la personalidad íntima, la acción externa y el entorno, pues el carácter no está desvinculado de la cultura, la educación, la sociedad o la familia.

Sin duda, la interacción con los demás no solo significa un simple “toparse con otro” sino más bien un “relacionarse con otro”, un “dialogar con otro”, de tal suerte que el “*habitat* natural” del carácter humano siempre será la esfera relacional, puesto que la realidad humana es sistémica. Así mismo, desde una perspectiva sociológica, el carácter se define como «la organización más o menos permanente [...] con que [el ser humano se] enfrenta al mundo y a la gente» (Riesman 1971, 16). A su vez los hábitos serían «un sistema de esquemas adquiridos que funcionan en estado práctico como categorías de percepción y apreciación o como principios de clasificación al mismo tiempo que principios organizadores de la acción» (Bourdieu 1988, 26)

El carácter es un resultado en tanto un agregado de atributos adquiridos que se denominan hábitos, pero, por otra parte, es a su vez principio del comportamiento. Por tanto, el carácter es el conjunto de hábitos o atributos configuradores que fundamentan la *praxis* humana, es decir, el carácter es la configuración mediante la cual surgen los actos humanos y se puede acometer la vida humana. Al fin y al cabo, esta perspectiva del carácter implica un modo de ser o forma de vivir la vida por la que el ser humano se va apropiando a lo largo de

su existencia de sí mismo. Este modo de ser es aquello manifestable en el comportamiento, es decir, la manera en la que se porta el *sí-mismo consigo-mismo*, es decir, el *Self*. El carácter es así algo tan íntimo que define nuestro modo de ser y queda impreso en nuestro comportamiento como su fuente inequívoca. Desde esta aproximación el carácter y las virtudes son equivalentes.

El carácter se forma desde su causalidad a partir de la costumbre en un doble sentido, en tanto educación a partir del sistema moral o sistema de creencias que se practica en una comunidad en particular, así como de la costumbre en su sentido de hábito o disposición. El carácter es *praxis* y *enérgeia* a la vez. La repetición de actos semejantes da lugar a los hábitos de los cuales procede la disposición del carácter que, a su vez es la fuente de los actos humanos. El carácter se define de manera global como la disposición adquirida de la persona entera por el conjunto de hábitos que son principio del actuar libre, los cuales abarcan lo cognitivo, lo emotivo, las creencias, los sentimientos, la razón, la voluntad y la pasión. El carácter es una disposición de ánimo (individual o comunitaria) que surge de los hábitos que se hayan forjado previamente.

El carácter es una cuestión no solo es individual sino relacional, la nota de la persona en tanto sistémica es de vital importancia. La realidad sistémica del ser humano conviene analizarla ya que está vinculada con su carácter semiótico y autopoietico. Todo sistema posee estructura, orden, composición y entorno, e implica un todo no reducible a la suma de sus partes. El ser humano en su dimensión existencial se conforma como un sistema biopsicosocial, pero desde la esfera de su esencia o de su naturaleza humana es un sistema libre. El ser humano es a la vez sistema abierto y sistema libre pero en última instancia es un sistema semiótico. Desde el ámbito biológico, el ser humano es un sistema abierto capaz de aprender e incorporar novedades manteniendo su equilibrio a pesar de los estímulos del

exterior. Como sistema abierto posee espontaneidad en tanto capacidad de respuesta, ya que el entorno no lo determina como a un sistema cerrado, además está capacitado para el aprendizaje, de manera ascendente, lo que significa que puede progresar (Polo 1993, p. 134) y por ende crecimiento.

No obstante, el ser humano es un sistema libre, ello implica la capacidad de adscribirse ideales en pro o en contra de su finalidad natural, ser sistema libre indica autocontrol y personalidad. Por ser un sistema libre tiene la capacidad de ir en pro de un ideal, así como de ser sujeto moral con capacidad teleológica.

La esencia del desarrollo positivo del sistema [libre] que es el hombre, consiste en eso: el hombre es un ser capaz de transformar lo que, de momento, es un fin para él en un medio. En la misma medida en que lo hace, descubre un fin más alto; se “hiperteleologiza”. En esta dirección alcanzamos el núcleo de la libertad. (Polo 1996, p. 59)

Efectivamente, la nota que se ha de subrayar en la concepción del ser humano como sistema libre es que la persona está abierta al cambio y en específico al crecimiento. Esto es posible «porque es libre, el hombre es un sistema abierto; y esto significa justamente que su dinamismo oscila entre un culminar y un decaer» (Polo 1996, p. 53). La sistemía permite al hombre dar dinamismo a sus acciones y a realizar cambios en su ser, ello posibilita la capacidad de adquirir hábitos. Por esta capacidad como sistema libre el *Self* es un sistema de fines jerárquicamente organizados (Hookway 1985, p. 275).

El carácter semiótico supone un *Self* en tanto tendencia general capaz de crecimiento y transformación mediante la guía de los hábitos que lo dirigen al ideal estético. Es necesaria la

libertad para que el carácter sea una fuerza o inercia a la que el ser humano «se aferra con tenacidad, no solo a creer, sino a creer aquello en lo que se cree» (CP 5.372, 1877) y por lo cual es necesario luchar. El *Self* es una idea que contiene la noción de la causa final, pero más que un propósito a alcanzar es una idea a desarrollar teleológicamente (CP 6.156, 1891)

Por otra parte, el carácter tiene un aspecto educacional, a través de este, el ser humano debe reconocer la relación entre la libertad y la restricción, así como la relación entre el deseo y el ideal. El carácter debe ejercer una función de orientador agapástico a través del cual se dé el crecimiento. Se trata de promover los fines en orden a la razonabilidad que deben ser deseados y elegidos libremente. Este carácter orientador se identifica con la prudencia en la medida en que el ser humano está en una constante variación entre la indeterminación y la necesidad. Para ello requiere de la regulación en un nivel de Terceridad y que el ser humano actúe conforme al autocontrol y la deliberación bajo la vía de la prudencia. «Un fin último deliberadamente adoptado –es decir razonablemente adoptado– solo puede ser un estado de cosas que se recomienda a sí mismo por sí mismo a parte de cualquier consideración ulterior» (CP 5.130, 1903).

En efecto, a través del carácter se alcanza la conducta razonable, tanto en el sentido del pensar correcto conforme al bien estético, como en el sentido de la conducta pragmática. El carácter emerge en el nivel de las normas y por ende se trata de un concepto perteneciente a la ética, a la estética y a la lógica. La conducta humana es aquella que debe estar sujeta siempre a revisión, no solo en base a los efectos, sino principalmente de acuerdo a las creencias. El carácter es además una cuestión de razonabilidad y no únicamente de fortaleza. Si los hábitos son una especie de fórmula a partir de la cual es posible predecir las consecuencias, ello supondría que el carácter debe estar

arraigado también en el proceso lógico a través del que se hacen las inferencias que suponen los efectos concebibles.

Para Peirce es claro que la vida del ser humano tiene un único fin y que además es posible que dediquemos nuestra vida a distintos ideales en la misma dirección que el fin último. Este fin último en efecto, hace las veces de referencia de todos los pensamientos y las acciones. Para Peirce se trata de una búsqueda de la perfección que se concreta en el desarrollo de hábitos. Los ideales y los hábitos deben estar en máxima conexión con la capacidad de significación. Los ideales y los hábitos se encarnan a través de la conducta concreta. A su vez las conductas concretas por las que se encarnan las metas generan nuevos ideales y nuevos hábitos. Todo ello solo puede ser llevado a cabo bajo la guía de un carácter firme que sepa mantener el ideal de la vida por alto. El carácter es un autocontrol del autocontrol por el que se sigue firmemente la representación del símbolo real a partir por la que se podrá vivir una vida buena.

Es por la repetición indefinida del autocontrol en el autocontrol que la virtud se va engendrando, y por la acción a través del pensamiento, [una persona] crece un ideal estético, no para el beneficio de su pobre cabeza simplemente, sino como la parte que Dios le permite tener en la obra de la creación (CP 5.402 n. 3, 1878).

No obstante, el carácter de suyo tiene un rasgo regulativo a partir de lo cual la autorregulación y el autocontrol no son exagerados. De ahí que sea un autocontrol del autocontrol, el carácter es así una regulación dinámica razonable la cual contribuye hacia el desarrollo. El carácter de un ser humano consiste en las ideas que concibe así como los esfuerzos que lleva a cabo para su desarrollo (Potter 1997, p. xviii). El carácter

otorga al ser humano un rasgo de autonomía. Esto es uno de los objetivos predominantes de toda educación, porque a través del carácter la persona tiene un mayor grado de autocontrol y autorregulación. Se suele decir que el carácter de un ser humano es su destino, ya que este supone la unidad de la persona en orden a un fin noble. Se puede afirmar que toda educación del carácter es una prolongación hacia la evolución agapástica. Por último, se puede afirmar también que el carácter está relacionado con la belleza en tanto disposición, por la que se persiguen los ideales admirables. Es necesario mantener una actitud de continua búsqueda a través de esa disposición interior bien arraigada por la que se quiere alcanzar esa razonabilidad. El carácter ayuda a saber distinguir entre los placeres del momento y la belleza verdadera. El carácter está relacionado con la madurez, pues un carácter maduro se distingue de los sentimientos placenteros y la belleza que atrae (CP 5.552, 1905).

En resumen, el carácter es aquello por lo que el ser humano busca el fin último y que en sí mismo es absolutamente deseable y universal, a lo cual deben dirigirse todas las conductas particulares y concretas. Es así, la conformidad de toda la persona con la naturaleza. El carácter hace posible el crecimiento de la razonabilidad, ya que es la disposición firme al fin último. Es la experiencia mediante la cual se va encarnando los ideales y por ende concretando la evolución de la razonabilidad (CP 1.615, 1903). El carácter es el fundamento del proceso de crecimiento hacia el *summum bonum*, es decir, conducta razonable, pensamiento razonable y sentimientos razonables.

CONCLUSIONES

En este trabajo se pretendía demostrar que el fenómeno conductual en el ser humano puede ser atendido desde la pragmática peirceana, en relación a una serie de conceptos de la psicología conductual, así como la psicología cognitivo conductual y socio cognitiva. Todo esto con la finalidad de construir el concepto de *Self* peirceano y subrayar la relevancia de la subjetividad semiótica en orden a estructurar una antropología pragmatista, a través de la cual se reconoce el carácter teleológico del ser humano. Es un hecho histórico que se remonta al siglo XVII con Descartes, que atraviesa el siglo XVIII con Kant y que se remonta hasta el siglo XIX con Wundt, que el ser humano sufrió una escisión ontológica a partir de la cual a partir de ahí el ser humano será una “criatura divida”. Frente a esta situación que a mi entender ha sido alarmante y causa de tantos atropellos a la humanidad inicié un viaje a través del pensamiento de Charles S. Peirce asumiéndola como una filosofía de la conducta. Por la cual, en efecto, en el terreno de las ciencias del comportamiento se lograría integrar al ser humano, devolverle su libertad y con ella su finalidad. Se complementaría y mejoraría la visión del comportamiento superando las limitaciones de las ciencias del comportamiento.

He realizado un recorrido bastante exhaustivo a través de la historia de la psicología conductual, simplemente con la esperanza de que al hacerlo cumpliría dos objetivos: el primero hacer llegar esta información a colegas a quienes les es ajeno el lenguaje y la historia de la psicología, y el segundo revisar mi hipótesis y asegurar que en efecto, encontraría la relación y el germen peirceano en relación al tema de la conducta. He escogido todos aquellos conceptos y fragmentos de la extensa y

compleja obra de Peirce, la cual en definitiva es un sistema completo a mi manera de ver, que me parecía que serviría de ayuda para lograr expresar que el ser humano es un sujeto semiótico en crecimiento, y todos aquellos que por su naturaleza eran parientes del glosario psicológico.

En efecto, no solo he realizado un trabajo de información o traducción, sino que considero haber aportado algo que desde el pensamiento peirceano no estaba del todo explícito; para ello encontré en B.F. Skinner así como en Albert Bandura dos grandes aliados.

En mi opinión Peirce realizó grandes aportaciones al tema de la conducta por lo que tuve el atrevimiento de recurrir a conceptos de otras disciplinas y otros elementos que quedaron inconclusos pero al menos apuntan a una interpretación suficiente que puede dar origen a nuevas investigaciones través de las cuales pude construir una teoría robusta acerca de la subjetividad semiótica y además acerca del comportamiento.

1. Primeramente en Peirce se observa una teoría semiótica-cognitiva, epistemológica, antropológica, así como metafísica que tiene repercusiones en el ámbito del comportamiento así como en el seno mismo de la cultura y de la educación. A esto Otto Apel lo ha denominado el “giro semiótico trascendental”. Este giro supone que el sujeto cognoscente sea un mediador sígnico entre la realidad y el pensamiento. Por consiguiente la mediación para permite que la verdad tenga carácter público el cual reclama la aparición objetiva del conocimiento lejos de los escepticismos y agnosticismos que hoy en día perturban a las disciplinas que estudian la conducta humana.

2. Mediante la semiótica y la metafísica peirceanas se introduce en el modelo conductual la realidad de los sucesos triádicos, que son tan reales y naturales como los fenómenos biológicos —tal como Peirce consideró—. Estos sucesos triádicos (los signos) representan en ellos mismos la realidad. Los signos son un elemento importantísimo del comportamiento en tanto

que son sucesos significativos. Además, los signos al ser expresados a través del lenguaje son vehículos para la modificación de la conducta exterior de uno mismo o de otros. Estos sucesos significativos son el objeto de estudio de la semiótica, disciplina mediante la cual se vinculan dos mundos: el natural y el mental. A partir de los signos se evidencia la interioridad del ser humano como algo observable.

3. En Peirce existe una teoría original y fértil que se logra vincular desde su raíz a las teorías modernas del comportamiento. El pragmatismo, además de ser un método lógico para la clarificación de los conceptos novedosos originados en la actividad científica, puede ser considerado como un método en relación a la modificación de la conducta, en concreto para el moldeamiento conductual. El pragmatismo como método aporta un margen amplio de información estableciendo la relación entre la conducta y lo observado. Esta observación de la conducta permite inferir su posible modificación. Por su parte, la MP se erige como uno de los ejes referenciales de la investigación en el ámbito de las ciencias de la conducta ya que el otro es la semiótica, mediante ella se establecen los componentes cognitivo-conductuales y sociales por los que se logra diseñar un método para moldear el comportamiento humano, y con éste asumir una metodología pedagógica a la altura del ser humano.

Llevar a cabo un giro metodológico en el ámbito de las ciencias cognitivo-conductuales supone considerar al pragmatismo como el paradigma epistemológico rector. Por su parte, la semiosis al establecer que el conocimiento está formado a partir de una cadena de conocimientos previos que tienen su origen en la percepción, establece que la experiencia sea el punto de partida no sólo de la cognición humana sino de toda conducta racional. Esa continuidad del conocimiento. Ésta permite la interpretación de las experiencias a partir de las que se

origina el comportamiento. Desde esta perspectiva, el signo es necesario ya que mediante él la mente logra inferir de una u otra manera lo que puede suceder en el futuro. Esta es la razón por lo que la MP debe considerarse como originadora, mediadora y guía de la conducta. El pragmatismo visto así es un modelo cognoscitivo y epistemológico, orientado a la acción futura a partir de la información que aparece en la mente como función sígnica. La teoría general del signo se presenta como la explicación propia que responde a la pregunta por el conocimiento humano y su conducta.

4. Ahora bien, la formulación paradigmática que vincula el sistema peirceano y el moldeamiento de la conducta requiere, primeramente, de una teoría sólida sobre la subjetividad semiótica que logre explicar la realidad humana en todas sus dimensiones; en segundo lugar, una antropología integral que conciba al ser humano como un ser unificado capaz de interiorizar la exterioridad y de exteriorizar la interioridad. Esto es necesario puesto que en el ámbito de las ciencias de la conducta se suele correr el peligro de caer en el dualismo, idealismo, mentalismo o materialismo. Por ello es importante contar con una teoría de la subjetividad integrada en una antropología sistemática. Lo que interesa es mantener una teoría conductual más amplia que dé cuenta de la realidad humana, así como de la conducta que le es propia a la persona. Esto implica el abandono de la articulación de una serie de doctrinas comportamentales que únicamente apuntan a una teoría pseudoconductual para el ser humano.

5. Es así que la teoría de la subjetividad semiótica (tal como se puede rastrear en el sistema peirceano) da pie a la investigación de la conducta deliberada (conducta verbal) y logra explicar la realidad interior, que anteriormente se asumía como lo vedado en las ciencias experimentales. Esto asume la afirmación de la conducta pragmática o de la subjetividad en términos de *Self*. El tránsito a una subjetividad semiótica supone

un cambio de aproximación a los MC, pues a través de la teoría del signo la visión de las ciencias sobre el ser humano cambia de manera radical, ya que lo primero que ha de subrayarse es que el ser humano deja de ser —en palabras de Percy— una criatura dividida.

6. La conjunción entre las ciencias de la conducta y la semiótica peirceana a través de la noción de *Self* abre la posibilidad de la observación de la conducta así como de su interpretación. El *Self* se define como el resultado o la encarnación de la subjetividad semiótica. Es aquello por lo que el mundo externo y el interno se identifican. Esto es así puesto que el *Self* es un signo en sí mismo. A través de él, la vida interior se traduce en vida pública y descubierta. Por su parte, la relación sígnica entre cognición y realidad constituye una teoría cognitivo-conductual en sí misma que ha de ser entendida a partir de dicha noción de *Self*. En efecto, la obra de Peirce plantea una alternativa sobre cómo nos relacionamos con el mundo y cómo el ser humano vive, interpreta y da sentido a la realidad que está a su alcance.

El ser humano al relacionar la realidad exterior con sus acciones a partir de la suma de una serie de pensamientos (que son signos presentes en la conciencia, en tanto cadena de pensamientos) obtiene noticia de sí mismo en tanto *Self* y cobra identidad frente al mundo. La subjetividad semiótica se define así como construcción significativa. La subjetividad es un signo que representa al sujeto como otro signo haciendo que la subjetividad sea un proceso de intercambio sígnico infinito que hace posible la comunicación y el conocimiento de la personalidad.

El concepto de evolución tal como lo desarrolló Peirce, implica que la subjetividad sea un asunto de crecimiento y creatividad. La racionalidad no se da aislada sino que está articulada en torno a la teoría evolutiva peirceana. Peirce sostiene un crecimiento impregnado de razonabilidad, ya sea en

el universo o del *Self*, en el que la implicación de la racionalidad (en el campo de la subjetividad) a mi entender indica una teleología evolutiva. Dentro de este paradigma el autocontrol se inscribe como la característica principal de la racionalidad, pues gracias a éste el ser humano puede crecer en la medida en que va fijando los hábitos necesarios que le acercan a la finalidad establecida como ideal.

7. El papel del interpretante como contenido significativo introduce en la conducta la posibilidad de la deliberación. La conducta semiótica surge a partir del significado esto es, de las consecuencias de la acción que están contenidas en la mente como signo-creencia. Lo cual es el pragmatismo

8. Otra de las claves para la realización de esta traducción del conductismo radical al conductismo semiótico está en la introducción de la creencia como fenómeno cognitivo. La creencia es un modo de conocimiento que se establece como un referente originario de la conducta. La creencia surge a partir de una fuerte conexión significativa con la experiencia. Y supone un conocimiento que prepara al ser humano para la acción. Toda acción depende de la fijación y adopción de alguna creencia a partir de la que se desencadenarán una serie de procesos internos y externos que moldean el comportamiento individual y social.

Las creencias son el efecto que surge en nuestro pensamiento al tener contacto con la realidad, son resultados de la experiencia y operadores de la conducta. Las creencias por su naturaleza son presencia mental que consiste en convencer al pensamiento que ha alcanzado un contenido digno de ser llevado a cabo en la acción. La creencia es una proposición representacional en función que dicta una regla general de acción. Por su conexión con la experiencia las creencias introducen los ámbitos de la percepción, el sentimiento y la volición sin reducirse a ser únicamente una forma mental *a priori*. Éstas más bien están vinculadas al plano existencial. Las creencias contienen la visión de aquello que se piensa en

función de una acción, son formas proposicionales complejas en las que va implícita la conducta a modo de patrón de comportamiento además de estar vinculadas con la verdad. Las creencias son *ideadoras* o responsables del futuro y prefiguradoras de consecuencias. Tienen un carácter de futuribilidad, y que las creencias son un motivo para la acción y un elemento de la razón práctica.

9. Toda creencia cobra su significado a partir de la función del pensamiento, que tiende a producir hábitos. Esto supone un modelo conductual semiótico distinto que está referido al hábito, implica que la conducta es una red relacional semiótica que sucede por selección de la significación. Otro pilar para la construcción del moldeamiento semiótico de la conducta es el concepto de hábito vinculado con la idea de continuidad. La referencia a la continuidad en la explicación de la noción de hábito es importante puesto que los hábitos son una disposición orientada a la acción que se da gracias a la continuidad de la mente. Para que haya acción se requiere primeramente del pensamiento y de la conciencia de un todo presente como continuidad indefinida, en segundo lugar, que haya conciencia del proceso sobre la determinación de una idea hacia un fin y por último, la búsqueda de una generalidad en la que se sustenten los hábitos. En Peirce las nociones de continuidad y azar conviven sin oponerse una a la otra. Sin ellas no sería posible el flujo del pensamiento ni la adquisición de hábitos ni el aprendizaje.

El hábito es una expectativa que surge de una experiencia anterior que requiere de la noción de continuidad para sostenerse en el tiempo como norma de acción. Para Peirce el hábito es algo que supera el hecho particular de la conducta humana, pues se refiere a una conducta general del universo, a una disposición en tanto aptitud de adecuación para un fin. Esta disposición general del universo es a la vez la aptitud y capacidad natural

que se tiene para volcarse en pro de un fin y garantizar el desarrollo. Tal disposición está arraigada en el origen de toda conducta. Por ello, el hábito en tanto disposición no es otra cosa —en palabras de Peirce— sino una especialización de la naturaleza del hombre a comportarse de una manera predecible.

10. La importancia de la consideración del hábito y de las creencias según las entiende Peirce implica llevar la conducta al ámbito de lo espontáneo. Para Peirce, la capacidad de generar o formar hábitos se establece en la medida en que la mente no es rígida sino que posee cierta espontaneidad. La mente no está cerrada o determinada por reglas innatas o *a priori*. El ser humano en tanto realidad cósmica es parte de una evolución que media entre la continuidad y el azar, se constituye en un ser evolutivo que supone una tendencia autoordenadora mediante la cual sustentará su propio crecimiento. Esta tendencia no implica determinación, sino por el contrario, deliberación y por tanto libertad. Esto abre toda una dimensión experimental en el ámbito de las ciencias del comportamiento, es decir, en orden a la observación de las conductas libres. Las creencias y los hábitos se establecen dentro de este contexto como reguladores de control del comportamiento y agentes para la modificación conductual.

11. Para Peirce la conducta se realiza bajo una intención autocontrolada que puede ser considerada como una ley que se unifica con la MP. Esta intención *para* es primordial en el sistema peirceano, pues capacita a la existencia humana en pro de su crecimiento. La ley es en sí misma un hábito que indica un modo mental, es decir, una intención que contiene una acción a ejercer de la que se espera un resultado deseado, por lo que es susceptible de predicción. El hábito es una disposición, en tanto idea general vinculada a una acción en la que están presentes las posibles consecuencias. Es una tendencia que se corresponde con la Terceridad en tanto cualidad de reacción a un futuro.

La noción de hábito peirceano, en efecto, es un antecedente a cualquier teoría conductual, de la misma manera que lo son los hábitos para Aristóteles. Esto es así porque se habla de una predisposición de la conducta. Ahora bien, en tanto predisposición, los hábitos que se establecen como ley general logran un mecanismo de control y de crecimiento. Por los hábitos el sujeto humano se reconoce a sí mismo y se identifica como un yo frente a los demás. El yo aparece como el conjunto de hábitos que posee subjetividad. Gracias a los hábitos el *Self* adquiere el carácter de continuidad y de espontaneidad, lo mismo que temporalidad. El hábito siempre es una indicación al futuro a partir de un pasado y un presente. Por ello se puede hablar de moldeamiento semiótico conductual. Además los hábitos al ser portadores del autocontrol otorgan al ser humano una dimensión moral, ya que el autocontrol supone que la acción humana necesariamente se encamine al bien, por ello el moldeamiento ha de ser en razón del fin último.

12. El ser humano y su personalidad se sustentan en la continuidad. Sin esta continuidad el hombre viviría una vida intermitente sin tener una relación temporal con el sí mismo ni con la realidad. Esta continuidad en el ser humano, lo mismo que en el cosmos, se encarna a través de los hábitos formando parte de la subjetividad humana. Por su parte, el pensamiento cobra validez en la medida en que se da bajo el entendimiento del hábito, ya que éste es valioso solo si se da en virtud a las posibles consecuencias. Como se ha afirmado el planteamiento epistemológico en Peirce implica un dinamismo entre los estados mentales de duda y creencia, en el que la creencia hace las veces del conocimiento entendido que evoluciona en tanto hábito y configura una regla general de acción.

Todo lo anterior supone la aparición de la Terceridad en el centro del modelo conductual. La conducta se debe plantear como un modelo triádico. La semiosis conductual se experimenta

como antecedente-sentido-consecuente, es decir, como función y no como causalidad lineal de antecedentes y consecuentes. El ser humano al ser social por naturaleza está inclinado a comparar razonamientos con un tercero, si esto no se lleva a cabo, será difícil ver el significado real de las cosas, por consiguiente, la significación y los contenidos de la conducta se construyen comunitariamente. Para Peirce, en efecto, el conocimiento es comunitario y por ende, la semiótica también.

Éste solo es posible a través de representaciones significantes en las cuales se recupera la idea de comunidad real, como comunidad de interpretación comunicativa. Se subraya la importancia del lenguaje para la condición de posibilidad de una comunidad semiótica la cual sería imposible sin la cognición.

13. Para Peirce, la cognición no se limita a señalar el quehacer subjetivo como algo desconectado del mundo. Tampoco se refiere a la cognición como la posesión de una verdad que solo puede estar contenida en las proposiciones lógicas o a la obtención de una serie de datos empíricos recabados por la facultad racional. Más bien, la cognición peirceana significa lograr un estado de creencia-hábito para lo cual se hace patente la necesidad del signo. Dentro de este contexto epistémico la mediación sígnica requiere la necesidad de traducir la lógica a la semiótica. La grandeza del planteamiento representativo *sui generis* que formula Peirce permite que el ser humano pueda conocer el mundo, su subjetividad y su comunitariedad. El signo es ante todo acción y la mente por su parte supone un constante desarrollo de signos. La mente en sí misma es conducta posible.

Todo contenido mental al ser sígnico es proceso semiósico y por consiguiente Terceridad. Esto implica la relación efectiva entre la realidad y el pensamiento. Esta función triádica en la cual los tres elementos constitutivos son funciones apela a la superación del dualismo, puesto que no se puede entender el

objeto sin el signo ni sin el interpretante. El interpretante es un resultado en la mente y una representación pero no de naturaleza representacional ni mental, sino de naturaleza sígnica. El interpretante no es un producto final acabado del pensamiento sino una función de relación de sentido. Éste produce a su vez otro interpretante que adquiere la categoría de un signo nuevo convirtiéndose así en una espiral cognoscitiva conductual. En esta transposición de signo a objeto a interpretante a nuevo signo se mantiene la relación triádica que define toda semiosis. La semiosis es un proceso que puede considerarse infinito (*endless*). Para Peirce no es posible un conocer directo y puro de las cosas en cuanto tales, pero sí es posible acceder a los objetos mediante el pensamiento sígnico. La semiosis por su parte es el factor intersubjetivo necesario para que surja la comunidad cognoscente y entonces poder plantear un conocimiento comunicable y colectivo, es decir aprendizaje social.

14. Por su parte, la mente es un signo que se desarrolla en este proceso de semiosis de acuerdo a las leyes de inferencia, el entendimiento manifiesta la unidad del pensamiento que es consistente mediante los signos. El ser humano en tanto signo tiene la capacidad de manifestarse mediante la expresión de su interioridad a partir de su conducta. Se reconoce a sí mismo en sus acciones que son signos de sí en tanto conjunto de hábitos. Si el hombre no fuera un signo entonces el mismo quedaría encerrado en su interioridad debatiéndose en la dualidad, sin ninguna posibilidad de llevar a cabo su crecimiento. Pero dado su carácter externo en tanto signo para sí mismo y para los demás es capaz de reconocerse y de guiar su acción en orden al fin. Este proceso de reconocimiento del sí mismo es viable formarlo mediante el moldeamiento semiótico conductual, y a ello se le puede definir como pedagogía semiótica.

Gracias a esta perspectiva sígnica del ser humano se comprende que éste no es un ente aislado del mundo, y que en efecto, est  en posibilidades de interactuar con la realidad y lograr su perfeccionamiento. Los pilares a los que Peirce llega para determinar la finalidad propia del ser humano son: la categoría de la Terceridad, la creencia y el *Self*. Mediante la Terceridad Peirce logra que la mente obtenga un significado objetivo a modo de función a través de lo cual conoce y comprende el fin último. En cuanto a la creencia se logra la introducción del pragmatismo como fuente de conexión entre la significación y la acción. Se establecen así los juicios oportunos para la deliberación de la conducta a partir de la MP. Posteriormente la interioridad del pensamiento tiene efectos sobre la realidad, lo cual permite la construcción del *Self*.

15. Pensar desde la postura del pragmatismo es una actividad deliberativa, es un tipo de pensamiento crítico en orden a la acción. En el pensamiento los conceptos intelectuales significativos conforman una estructura argumentativa que hace referencia a los hechos objetivos y logran tener implicaciones conductuales. Peirce afirmó que la cuestión del pragmatismo es la cuestión de la abducción, en ello radica la importancia de la lógica inferencial y la capacidad significante. La MP al ser un método para aclarar las ideas y fijar las creencias se presenta como lo necesario y útil para potenciar y restringir la acción en orden a la finalidad. Mediante la abducción se plantean qué sugerencias esperanzadas tienen que ver con los efectos prácticos concebibles que se siguen de la concepción, y que a su vez están orientados al fin. Que la MP funja un papel de autocontrol y autocrítica frente a las posibles explicaciones de los fenómenos, supone un carácter necesario dentro del sistema peirceano, y que en efecto, supera cualquier otro modelo de autocontrol de la psicología moderna.

16. La importancia de la abducción en el ámbito del comportamiento supone la posibilidad de una abducción

especial que se denomina abducción proyectual (AP). Ésta se define como el proceso inferencial mediante el cual se dibujan los medios en torno a la consecución de un fin. Durante la AP la MP cumple como una especie de anticipación a las posibles consecuencias concebibles en el campo de la acción moral, es decir, la AP es el tipo de abducción que se da cuando la mente sigue los ideales de la estética, las normas de la ética y las reglas de la razón. En consecuencia, la AP presenta un carácter normativo ya que depende de la existencia de una relación empírica verificable en la relación significativa entre medios y fines. A partir de ello, el moldeamiento de la conducta deberá ser inferido o presentado a manera de AP.

17. En el sistema peirceano la acción requiere que el razonamiento pueda concebir todas las consecuencias posibles que se siguen o pueden seguirse de un determinado concepto o inferencia, para lo cual, el autocontrol se presenta como una actividad necesaria para efectos de la realización de la acción. La MP se puede concebir como un principio orientador de la acción que pretende garantizar la verdad y la certeza de la acción en orden a sus efectos. Esta ley requiere de la regulación del autocontrol que sirve como mecanismo de conformación entre pensamiento y comportamiento. Regula la relación entre lo que se pretende, lo que se hace y lo que se desea. Por tanto es una forma de moldeamiento. Por su parte, la mente tiene un papel principal en la estructura de la acción, ya que ésta detenta capacidad de autocontrol como un poder que tiene que ver con la construcción gradual del carácter. Éste dentro de la razón pragmatista hace que el ser humano sea dueño de sus actos, y por tanto responsable.

18. La AP es un tipo de conducta cognitiva extra-teorética que es capaz de generar hábitos, no solo mentales, sino también prácticos. La conducta cognitiva extra-teorética se formula a partir de modelos que funcionan como formatos de conducta

mediante una serie de ME que construyen fuentes de conocimiento e información que sirven para moldear la conducta, además de ser fuente metodológica para la educación a partir de ME y éticos que al cobrar significación se determinan como *signways*. Los ME son estructuras mediadoras para la acción que se adscriben a la mente en tanto representaciones sánicas a modo de creencias. Por su parte, los Me son configuraciones cognitivas sobre objetos externos que logran moldear la conducta en torno al ideal.

19. No obstante, el fenómeno comunicativo del que habló Peirce es en definitiva un asunto de pragmaticidad. Es un ámbito que está en el centro de todas las actividades lógicas vitales de ser humano. El lenguaje permite al ser humano además del conocimiento la posibilidad de vivir en un contexto, interpretando y compartiéndolo así como la vida en comunidad. El lenguaje es ante todo una actividad fundante de la vida comunitaria. En Peirce, la teoría de la subjetividad semiótica es también una teoría psicosocial enmarcada en el ámbito del pragmatismo, de ahí que la antropología pragmática sea una antropología semiótico psicosocial

19. La subjetividad como signo supone la generación y comunicación del mundo simbólico que es a la vez hábito y lenguaje que implica interacción social. El *Self semiótico* es un epifenómeno que se construye en el proceso activo de socialización a la vez que en el proceso de reflexión. Es a partir de la categoría de la Terceridad que se logra la verdadera reflexividad, ya que en ella surge la interacción simbólica.

A continuación expondré a modo de resumen, las consecuencias más importantes a las que he llegado a través del estudio de Peirce y de la realización de este trabajo en relación al fenómeno de la subjetividad semiótica y el moldeamiento de la conducta a través de mi propia interpretación y algunas otras interpretaciones de sus estudiosos y la interpretación que surge de la vinculación transdisciplinar entre ambas disciplinas: la

filosofía peirceana y la psicología conductual, a través de lo cual he concluido sobre la necesidad del crecimiento del ser humano y la importancia de su educación, sin dejar fuera la importancia del signo como vehículo integrador de la vida humana y del moldeamiento de la conducta.

1. En la conducta semiótica la mediación entre la creencia y la realidad surge a través de la Terceridad. La MP se establece como el método por el cual se transporta las creencias que han sido fijadas en la mente se convierten en hábitos de acción. Asimismo, la MP tiene la capacidad de ser vehículo de para el moldeamiento advirtiendo que a partir de las creencias, los concebibles efectos de una concepción (de llevarse a cabo) resultaran en la realidad tal como se concibieron. Lo anterior indica que en el proceso de moldeamiento semiótico conductual la MP es una metanorma. En la fórmula de la conducta semiótica el interpretante supone a la MP, es decir, la conducta se da a partir del estímulo-MP-respuesta donde la MP es la mediación semántica interpretativa de toda conducta, de ahí que sea una conducta pragmática. Lo anterior indica que en Peirce hay una clara consolidación entre el ámbito epistemológico y el conductual.

2. La teoría del conductismo que puede erigirse desde Peirce, supone que la conducta está vinculada al conocimiento. Las representaciones median entre el estímulo y la respuesta. Por tanto la función del signo es un elemento esencial de la conducta humana. El ser humano para actuar requiere establecer sistemas representacionales en forma de modelos de conducta. A través de los mediadores se construyen las fuentes de conocimiento necesarias para la acción. Estos también tienen una función reguladora. Por ello es que hacen posible el autocontrol. En Peirce, el sistema representacional está sostenido sobre la función de las creencias, a través de las cuales se logra la vinculación con el mundo real. La forma de las creencias en tanto representación

es el signo, de ahí que en ningún caso puede omitirse el signo en tanto signo en acción. La conducta humana se convierte en conducta semiótica puesto que la relación entre el pensamiento y la acción está mediada a través del signo. Por tanto, el comportamiento se vuelve un sistema semiótico puesto que está compuesto por partes o periodos de la conducta, regulado por creencias. Los elementos de la conducta se dan en diferentes ámbitos: en el epistemológico se presentan como mediación representacional- AP- interpretante, en el ámbito de la acción como hábito-autocontrol-acción y en el ámbito de la finalidad en tanto creencia-razonabilidad-crecimiento.

3. Esto lleva a pensar que la conducta abarca, dado el carácter del pensamiento, lo pasado, lo presente y lo futuro, lo que confirma que el ser humano es un signo en sí mismo. Abarca lo pasado en tanto que toda representación se construye en la medida en que existen las experiencias previas, lo presente en cuanto que se trata de la acción en su forma de respuesta y lo futuro por el carácter pragmático.

4. Peirce posibilita el constructo de la semiosis social como la capacidad interpretativa sobre un sentido significativo, que además es comprendido por un grupo o comunidad. Peirce denomina a esta estructura la comunidad interpretativa. Para Peirce el signo y la comunidad son correlativos, pues el sentido de pertenencia a una comunidad es el resultado de la acción identificativa entre el continuo social y el *Self*. El moldeamiento conductual es un proceso específico para la fijación de hábitos, es decir, es un proceso que es intermedio entre las creencias fijadas y las normas de acción. La conducta está vinculada al conocimiento. Cuando se asumen los sujetos de la semiosis en la relación de las aproximaciones sucesivas, se asume también que lo más radical de la conducta humana surge en el pensamiento, que a su vez se identifica con la acción. Los procesos de moldeamiento por aproximaciones sucesivas tienen un carácter público y observable dada su connotación signica. Desde esta

perspectiva el *Self* se construye comunitariamente. Esto es posible porque a través de la conducta verbal se logra la incorporación de la personalidad. El ser humano es capaz de moldear su propia conducta en orden al ideal desde su propia capacidad de pensamiento. Esto afirma que la conducta humana es mucho más compleja que la simple reacción de los organismos animales, pues se comprueba que en ella está presente la actividad emocional, cognitiva, deliberativa y semiótica.

5. Desde las ciencias normativas de Peirce el moldeamiento de la conducta humana aparece orientado a un fin. El moldeamiento de la conducta humana debe seguir el principio de la MP. Que el ser humano moldee sus acciones en torno a un ideal enfatiza la importancia de las concebibles consecuencias posibles en orden al crecimiento. El ser humano posee la capacidad de autocontrol para lograr alcanzar el *Summum Bonum*. Por ello la finalidad humana está en la razonabilidad. El moldeamiento semiótico de la conducta tiene sus referentes en las representaciones que suceden como función en el pensamiento, éstas al ser signílicas tienen una correspondencia directa con la realidad.

6. La importancia del moldeamiento de la conducta para el ser humano parece estar en la formación de la identidad, que al ser semiótica incluye la dimensión privada y la dimensión pública. Cualquier hábito o ley que una persona desee incorporar en su repertorio conductual, y que vaya conforme a la regulación de la multiplicidad de las interacciones de cualquier nivel, no puede estar determinada por preferencias individuales o subjetivas, sino que deberá ir conforme al bien común. Para Peirce, el ser humano gobierna y regula sus acciones internas únicamente a través del mundo exterior, pero además es capaz de distinguir entre una conducta buena y una mala puesto que es capaz de la autocrítica. La modificación de la conducta está en

orden al buen razonamiento o al mal razonamiento, y en relación del buen o mal comportamiento.

7. Los hábitos son la forma a través de la cual los ideales pueden modificar una acción práctica en el futuro. El carácter práctico subraya la importancia de la conducta. Por conducta se ha de entender la acción voluntaria deliberada y autocontrolada. Por otro lado, la identidad no es únicamente racional, sino que en su construcción o descubrimiento práctico interviene la emoción, la cognición y la deliberación. Para Peirce, la persona moral es un agente deliberativo que reflexiona libremente en base a las circunstancias internas que se guía por sus ideales y por las normas que sostiene en el presente, por su parte, la capacidad agentiva es la responsable de establecer un moldeamiento semiótico conductual, ya que toda modificación del comportamiento se da en el ámbito del pragmatismo.

8. La identidad además de la dimensión individual es al mismo tiempo social o comunitaria. Los ideales valen no solo para una sola persona, sino que en tanto que éstos han de estar en orden a la evolución de todo el universo. Deben ser la representación de un ideal común a todos los seres humanos. El *Self* es un agente social puesto que su reflexividad no está separada de su sociabilidad. El planteamiento del moldeamiento semiótico de la conducta, así como de la configuración de la identidad solo tienen relevancia en relación al crecimiento del ser humano. La modificación de la conducta pragmática supone un proceso de educación y formación en vistas a la razonabilidad. Todo proceso educativo involucra las conductas pragmáticas y necesariamente redundará en el crecimiento del *Self*. La labor educativa supone así la articulación de modelos semióticos epistemológicos que coincidan con la evolución agapástica y en consecuencia presenten los modelos de los bienes estéticos intermedios que puedan orientar al fin último. La pedagogía semiótica debe fomentar a partir de los modos signícos (*signways*) la conducta pragmática puesto que la

finalidad de toda educación es el crecimiento del ser humano a través del ejercicio de la conducta comunicativa. La acción pragmática es siempre acción en referencia a una idea concebida. Esta idea, que es a la vez una creencia y un hábito, otorga sentido a la acción en tanto ideal. La finalidad peirceana supone que toda acción está guiada por un propósito ideal, y por ende tienen carácter teleológico. Esto supone la posibilidad de estructurar un conductismo teleológico el cual señale que a través de la presencia de una predicción significativa, tal como un fin, sea posible controlar la conducta. La presencia de una finalidad dota la capacidad de regular y comparar los efectos concebidos y los efectos obtenidos en orden a la conducta ideal, por ello, aparece como una regla de regulación.

9. La razonabilidad de las acciones morales significa la comparación con el modelo ideal, es decir, con las creencias en las cuales pueden estar contenidas las futuras acciones y modificaciones de la conducta. El símbolo real permite la configuración conductual y se estructura así como un modo de conciencia moral, a partir del cual se puede establecer la autocrítica. La conducta humana en efecto, se realiza a partir de la condición humana en todos sus niveles. Por ello, el ser humano en cuanto *Self* supone la consideración de que él mismo es una idea, una generalidad teleológica. El *Self* es un fin general, es decir, no es un ser concreto ni acabado, sino que es más bien aquello que debe llegar a ser. Por ende, el carácter es el fundamento del proceso de crecimiento hacia el *summum bonum*. El carácter es conducta razonable y ello requiere de un arduo proceso de moldeamiento del *Self*.

BIBLIOGRAFÍA

En este apartado se señala la bibliografía consultada y expresamente citada en el cuerpo del texto así como en las notas a pie de página.

La bibliografía está organizada en dos partes. En la primera se encuentran las obras de Charles Sanders Peirce por orden cronológico de acuerdo a las ediciones impresas así como a las electrónicas. En el caso específico de la obra de Peirce las citas (ya sea del texto o de las notas al pie de página) indican la obra, la página y el año de redacción. En el caso de los manuscritos he utilizado la información contenida en la página del GEP así como en el catálogo de Richard S Robin disponible en http://www.iupui.edu/~peirce/robin/robin_fm/toc_fm.htm y en su versión impresa *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1967. En la segunda parte se enlista por orden alfabético las fuentes secundarias de los demás autores citados durante el trabajo.

La bibliografía en gran parte fue obtenida en la página del Grupo de Estudios Peirceanos disponible en <http://www.unav.es/gep/bibliopeirceana.html>.

1. Textos de Charles S. Peirce, manuscritos, correspondencia y antologías

- 1878 C. S. Peirce, *Photometric Researches*. Whitefish, Montana: Kessinger Publishing's Rare Reprints. Reproducción de la edición de Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1878.
- 1882 C. S. Peirce, *Logic and Liberal Education*. In P.P. Wiener (Ed), Charles S. Peirce: Selected Writings. Values in a Universe of Change. New York: Dover Publications.
- 1889 C. S. Peirce, *Definition of a University*. In P.P. Wiener (Ed), Charles S. Peirce: Selected Writings. Values in a Universe of Change. New York: Dover Publications.
- 1898 C. S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things*. The Cambridge Conference Lectures of 1898. K. Ketner (Ed), Cambridge: Harvard University Press.
- 1900 C. S. Peirce, *Clark University, 1889–1899: Decennial Celebration*. In P.P. Wiener (Ed), Charles S. Peirce: Selected Writings. Values in a Universe of change. New York: Dover Publications
- 1901-02 J. M. Baldwin (ed). *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vols. 1-2, Macmillan, Nueva York; reimpresión de 1960: Smith, Gloucester, MA.
- 1931-58 C. S. Peirce, *Collected Papers*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds). Harvard University Press, Cambridge, MA. Electronic Edition de J. Deely, Charlottesville, VA: InteLex.
- 1975- C. S. Peirce, *Contributions to "The Nation"* vols. 1-4, K. L. Ketner y J. E. Cook (eds.). Lubbock: Texas Tech Press
- 1979
- 1958 P. Wiener (ed). *Charles S. Peirce: Selected Writings. Values in a Universe of Change*, Dover: Nueva York.
- 1966. Rollos de microfilms de los manuscritos conservados en la Houghton Library. Cambridge, MA: Harvard University

- Library, Photographic Service. MF.66.
- 1977 C. Hardwick (ed). *Semiotic and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Bloomington: Indiana University Press.
- 1982- C. S. Peirce, *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological*
2000 *Edition*, vols. 16, M. H. Fisch et al. (eds). Bloomington: Indiana University Press.
- 1984 C. S. Peirce, & Jastrow, J. (1884). *On Small Differences in Sensation*. *Memoirs of the National Academy of Science*, 3, 73-83.
- 1992 C. S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things*. The Cambridge Conferences Lectures of 1898, K. L. Ketner (ed). Harvard University Press, Cambridge, MA.
- 1992 C. S. Peirce, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vols. 1-2, Peirce Edition Project (eds). Indiana University Press, Bloomington.
- 1996 C. S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas, Sara F. Barrena, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.

2. Bibliografía secundaria

2.1 Libros

- ANSERMET, F. & PIERRE, M. (2006). *A cada cual su cerebro. Plasticidad neuronal e inconsciente*. Discusiones. Buenos Aires: Katz editores.
- BANDLER, R. & GRINDER, J. (1975). *La estructura de la magia*. Vol. I. Lenguaje y terapia. Santiago de Chile: Cuatro vientos.
- BANDURA, A. (1969). *Principles of Behavior Modification*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- BANDURA, A. (1982). *Teoría del aprendizaje social*. Madrid: Espasa Calpe.
- BANDURA, A. (1986). *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice- Hall.
- BARRENA, S. (2003). *La creatividad en Charles S. Peirce: Abducción y razonabilidad*. Facultad de filosofía y letras. Pamplona: Universidad de Navarra.
- BENVENISTE, E. (1995). *Problemas de la lingüística en general I*. México: Siglo XXI.
- BOURDIEU, P. (1988). *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- CARNAP, R. (1966). *An Introduction to the Philosophy of Science*. New York: Dover.
- CHERRY, C. (1957). *On Human Communication*. Massachusetts: MIT Press.

- COLAPIETRO, V. (1989). *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*. New York: State University of New York Press.
- CONESA, F. & NUBIOLA, J. (2002). *Filosofía del lenguaje*. Barcelona: Herder.
- DESCARTES, R. (1642/1977). *Meditaciones metafísicas, con objeciones y respuestas*. Trad. Vidal Pea, Madrid: Alfaguara.
- DEWEY, J. (1969). *The Collected Works of John Dewey 1882-1923*. Jo Ann Boydston (ed). vol. III, Carbondale: Southern Illinois University Press.
- FODOR, J. A. (1975). *The Language of Thought*. New York: Crowell. [Trad. española en Alianza Ed., 1984.1].
- HAAS WILLIAM, P. (1964). *The Conception of Law and the Unity of Peirce's Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- HELMHOLTZ, H. L. von, (1866). *Tratado de óptica fisiológica* Leipzig: Cátedra.
- HOOKWAY, C. (1985) *Peirce*. London: Routledge & Kegan Paul.
- HUME, D. (1997). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Nacional de Madrid.
- JAMES, W. (1890). *The Principles of Psychology*. Vol 2. Disponible en <http://psychclassics.yorku.ca/James/Principles/index.htm>, consultado el 20 septiembre 2009.
- JARAMILLO, E. (2009). *Diccionario de 90 términos de importancia en la psicología*. Zona conductual, Recuperado: www.zonaconductual.com/.../diccionario_de_90_termin

os_de_importancia%20para_la_psicologia.pdf, consultado el 11 diciembre 2011.

JIMENEZ, R. (2008). *Lo desconocido es entrañable*. México: Jus.

JIMÉNEZ, R. (2006). *Mi verdad, tu verdad*. Synesis. Cuadernos de Humanismo Contemporáneo, n.1, Aguascalientes: Universidad Bonaterra - Departamento de Humanidades.

KANT, I. (2004). *Kritik der reinen Vernunft*. Recuperado <http://www.gutenberg.org/etext/6342>. Consultado el día 20 de agosto 2009.

LACAN, J. (1972). *Seminario XIX. O peor*. México: Paidós.

LACAN, J. (1981). *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*. Barcelon: Paidós.

LACAN, J. (1984). *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales de la psicología*. México: Paidós.

LLANO, C. (1998). *Sobre la idea práctica*. México DF: Publicaciones Cruz O. Universidad Panamericana.

MAGNANI, L. et al. (2006). *Model-based Reasoning in Science and Technology, Abduction, Logic and Computational Discovery*. Italy: Springer.

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

MATURANA, H. (1992). *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago de Chile: CED (Centro de Estudios del Desarrollo).

MAY, R. (1967). *Psicologia e dilema humano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. 2ª Edição.

MEAD, G. H., (1934). *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (Edited by Charles W. Morris). Chicago: University of Chicago.

- MORRIS, C. (1932). *Six Theories of the Mind*. Chicago, Illinois: The Chicago University Press.
- MORRIS, C. (1955). *Signs, Language and Behavior*. New York: George Braziller.
- MORRIS, C. (1971). *Writings on the General Theory of Signs*, T. A. Sebeok (ed.). The Hague: Mouton.
- MORRIS, C. (1985). *Fundamentos de la teoría de los signos*. Editorial Trillas, Trad. Rafael Grasa: Barcelona.
- O'NEIL, S. (2008). *Interactive Media: The Semiotics of Embodied Interaction*. London: Springer.
- PAVLOV, I. P. (1927). *Conditioned Reflexes: An Investigation of the Physiological Activity of the Cerebral Cortex*. Translated and Edited by G. V. Anrep. London: Oxford University Press. Recuperado en <http://psychclassics.yorku.ca/Pavlov/> consultado el 2 de febrero 2010.
- PAVLOV, I.P. (1982). *El reflejo condicionado, Actividad nerviosa superior*. Obras escogidas. Trad. E Roca, Barcelona: Fontanela.
- PAZ, O. (1967). *El arco y la lira*. México: Fondo de Cultura Económica.
- POLO, L. (1987). *Curso de teoría del conocimiento*. v. I. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, nº 41, Pamplona: Eunsá.
- POLO, L. (1993). *Ética: hacia una nueva versión de los clásicos*. México: Universidad Panamericana-Ediciones Cruz O.
- POLO, L. (1996). *La persona y su crecimiento*. Pamplona: Eunsá.

- PONZIO, A. & PETRILLI, S. (1990). *Man as a Sign: Essays on the Philosophy of Language*. Berlin: Mouton De Gruyter.
- POPPER, K.R. (1947) *The Open Society and Its Enemies the High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. Vol II, London: George Routledge & Sons, LTD.
- POTTER, V.G. (1997). *Charles S Peirce on Norms and Ideals*. New York: Fordham University Press.
- REDONDO, I. (2009). *El signo como medio: Claves del pensamiento de C. S. Peirce para una teoría constitutiva de la comunicación*, Universidad de Navarra, Pamplona.
- RICHERSON, P.J. & BOYD, R. (2005). *Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- RODRÍGUEZ, C. (2006) *Del ritmo al símbolo: los signos en el nacimiento de la inteligencia*. Universidad de Barcelona: SI.
- ROMÉ, N. (2008) *Semiosis y subjetividad Preguntas a Charles S. Peirce y Jacques Lacan desde las ciencias sociales*. Buenos Aires: PRométeo.
- SCHILLER, F. (1932) *La educación estética del hombre*. Madrid: Espasa.
- SKINNER, B.F. (1938). *The Behavior of Organisms: An Experimental Analysis*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- SKINNER, B.F. (1953). *Science and Human Behavior*. New York: Macmillan.
- SKINNER, B.F. (1957). *Verbal Behavior*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- SKINNER B.F. (1966) *Un análisis operante de la solución de problemas*. comp. Benjamin Kleinmutz, Problem Solving;

- Research Method and Theory, New York: John Wiley and sons.
- SKINNER, B.F. (1969). *An Operant Analysis of Problem Solving*. In B. F. Skinner, *Contingencies of Reinforcement*. (pp. 133–157). New York: Appleton-Century-Crofts.
- SKINNER, B.F. (1971). *Beyond Freedom and Dignity*. New York: Knopf.
- SKINNER, B. F. (1972). *Cumulative Record* (3rd ed.). New York: Appleton-Century-Crofts.
- SKINNER, B.F. (1977). *Sobre el conductismo*. Barcelona: Ed. Fontanella.
- SKINNER, B.F. (1981). *Conducta verbal*. Trad. Rubén Ardila. México: Editorial Trillas.
- SKINNER, B. F. (1983). *A Matter of Consequences*. New York: Knopf.
- TANZELLANITTI, G. & STRUMIA, A. (2002). *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*. Citta Nuova: Urbaniana University Press.
- VIGOTSKY, L.S. (1968). *Pensamiento y lenguaje*. Habana: Revolucionaria.
- WATSON, J.B. (1914). *Behavior. An Introductory to Comparative Psychology*. New York: Hopkins University.
- WATSON, J.B. (1930). *Behaviorism*. Chicago: University Press.
- WIENER, Ph. P. (1958). *Values in a Universe of Change – Selected Writings of Charles S. Peirce (1839-1914)*. New York: Doubleday & Company Inc.
- ZAGAL, H. (2005). *Método y ciencia en Aristóteles*. México DF: Publicaciones Cruz O, Universidad Panamericana.

2.3 Artículos

- ALEXANDER, T. (1990). "Pragmatic Imagination", *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal In American Philosophy*, (26). pp. 325-348.
- ALMEDER, R.F. (1970). "Peirce's Theory of Perception". *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal In American Philosophy*, (6). no. 2, pp. 99- 110.
- ALMEDER, R.F. (1975). "The Epistemological Realism of Charles Peirce". *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal In American Philosophy*, (1). no. 11, p. 3-17.
- ANDACHT, F. (1996). "El lugar de la imaginación en la semiótica de Charles Peirce" *Anuario Filosófico*, (29). no. 56, pp. 1265-1290.
- ARAS, R. (2004). "Función de la duda analítica de la creencia en Peirce y Ortega". *Peirce en Argentina, I Jornada*. GEP. Disponible en <http://www.unav.es/gep/jornadaArgentinaAras.html> consultado el 3 de marzo 2012.
- ARBELÁEZ, M. (2001). "Las representaciones mentales", *Revista de ciencias humanas*, (29). Universidad tecnológica de Pereira, Colombia. Recuperado de <http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev29/arbelaez.htm>, consultado el 1 Junio 2009.
- AYDIN, C. (2009). "On the Significance of Ideals: Charles S. Peirce and the Good Life". *Transactions of The Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal In American Philosophy*, (45). No. 3, pp. 422-443.

- BAKKER, J.I. (2005). "The Self as an Internal Dialogue: Mead, Blumer, Peirce and Wiley". *The American Sociologist*, (36) no. 1, pp. 75-84.
- BAKKER, J.I (2011) "The Semiotic Self: from Peirce and Mead to Wiley and Singer", *The American Sociologist* (42) no. 23, New York: Springer, pp. 187-206.
- BANDURA, A. (1989). "Social Cognitive Theory". In R. Vasta (Ed.), *Annals of child development*. (6). *Six theories of child development*, pp. 1-60
- BERARDINO, A. (2006). "Máxima pragmática y abducción" *II Jornadas Peirce en Argentina GEP*. Disponible en <http://www.unav.es/gep/IIPeirceArgentinaDiBerardino.html> consultado el 1 abril 2012
- BARRENA, S. (2001a). "Los hábitos y el crecimiento: Una perspectiva Peirceana". *Razón y palabra*, (21). recuperado http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n21/21_sbarrena.html, consultado el 19 de septiembre 2009.
- BARRENA, S. (2001b). "La creatividad en Charles S. Peirce", *Signos en rotación*, Año III, (181) recuperado <http://www.unav.es/gep/Articulos/SRotacion1.html> consultado el 22 de abril 2011.
- BARRENA, S. (2006). "La creatividad en Charles S. Peirce." *Anthropos*, (212). pp. 112-120.
- BARRENA, S. & NUBIOLA J. (2006). "Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento". *Peirce en Argentina, II Jornadas GEP*. Disponible en <http://www.unav.es/gep/IIPeirceArgentinaBarrenaNubiola.html> consultado en 8 de agosto 2009.
- BARRENA, S (2008). "Charles S. Peirce: Razón creativa y educación". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, (13). no. 40, pp.11-37.

- BRAVARI, V. (2006). "Abducción colectiva", *Peirce en Argentina, II Jornadas GEP*.
- BEUCHOT, M. (1985). "Ciencia, lógica e implicación en Charles S. Peirce", *Elementos*, 2, 29-31. BEUCHOT, M. (1991). "La filosofía escolástica en los orígenes de la semiótica de Peirce", *Analogía*, (2). pp. 155-166.
- BEUCHOT, M. (1993). "Clasificación de los signos, argumentación e influencia de la escolástica en Peirce", *Acciones Textuales*, (3), pp. 125-140 Fotocopia en GE.
- BEUCHOT, M. (1996). "El realismo escolástico de los universales en Peirce". *Anuario Filosófico*, (29). no. 3, pp. 1159-1172.
- BLUNDEN, A. (2005/6). "The Subject as Semiosis" Recuperado <http://home.mira.net/~andy/works/semiosis.htm> consultado el 9 Julio 2011,
- CASTAÑARES, W. (1986). "Semiótica y filosofía: Ch. S. Peirce", *Investigaciones Semióticas I*, pp. 165-180.
- CASTAÑARES, W. (1987). "Ch. S. Peirce: historia de una marginación", *Revista de Occidente*, (71), pp. 125-142.
- CASTAÑARES, W. (1994). "La orientación semiótica", De la interpretación a la lectura, capítulo 3, Madrid: Iberdirecciones, Universidad complutense de Madrid.
- CASTAÑARES, W. (2000). "La semiótica de C.S. Peirce y la tradición lógica". *Seminario del Grupo de Estudios Peirceanos*, p. 2000.
- CASTAÑARES W. (2006). "La semiótica de Peirce", *Anthropos*, (212). pp. 132-139.

- CASTAÑARES, W. (2008). "El acto creativo: Continuidad, innovación y creación de hábitos", *Utopía y Praxis Latinoamericana* (40). pp. 67-82.
- CHIASSON, P. (2002). "Peirce and Educational Philosophy", recuperado de <http://www.digitalpeirce.fee.unicamp.br/home.htm>, consultado el 26 de diciembre del 2011.
- CARUS, P. (1908) "Pragmatism", *The Monist* (18). no. 3. pp. 321-362.
- COLAPIETRO, V. (1983) "Richard Rorty as Peircean Pragmatist: An Ironic Portrait and Sincere Expression of Philosophical Friendship", recuperado de <http://www.pragmatismtoday.eu/summer2011/Colapietro.pdf>, consultado el 1 enero 2012.
- COLAPIETRO, V. et al. (2005). "Introduction: Peirce and Education: The Conflicting Processes of Learning and Discovery" *Studies in Philosophy and Education*. (24). pp. 167-177
- COLAPIETRO, V. (2006). "Toward a Pragmatic Conception of Practical Identity". *Transactions Of The Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal In American Philosophy* 42(2), pp. 173-205.
- COLAPIETRO, V. (2009). "Habit, Competence, and Purpose: How to Make the Grades of Clarity Clearer". *Transactions of The Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy*, (45). no. 3, pp. 348-377.
- COLOM, R. & ESPINOSA, M. (1990). "Las representaciones mentales ¿El lenguaje del pensamiento, los lenguajes del pensamiento «lenguajes de los pensamientos»", *Anuario de psicología*, (45). pp. 7-12.

- CUNNINGHAM, D. J. (2007). "Educating the Semiotic Mind: Introduction to Special Issue on 'Semiotics and Education". *Semiotica*, (164). pp. 1-7.
- DELPRATO, D.J & MIDGLEY, B.D (1992) "Some Fundamentals of B.F Skinner's Behaviorism". *American Psychologist. Special Reflections on B.F Skinner and Psychology*, (47). pp. 1507-1520
- FISCH, M. (1986). "Peirce's Progress from Nominalism toward Realism", *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 184-200
- FONTRODONA, J. (1996). "El 'Evangelio de la avaricia': Peirce y la dirección de empresas", *Anuario Filosófico* (29). No. 3, pp. 1369-1382. Disponible en <http://www.unav.es/gep/AF/Fontrodona.html> consultado el 25 de abril 2011.
- FOREST, M. (2007). "Peirce and Semiotic Foundationalism". *Transactions Of The Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal In American Philosophy*, (43). No. 4, pp. 728-744.
- GEERTZ, C. (1996) "Person, Time, and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis". *Cultural Report Series* (14) New Haven: Yale University
- GOMILA, A. (1989). "El sujeto del pragmatismo: Peirce y Mead", *Taula*, (11). pp. 83-97.
- GOMILA, A. (1996). "Peirce y la ciencia cognitiva". *Anuario Filosófico*, (29). no. 3, pp. 1345-1367.
- HAACK, S. (1977). "Dos fablistas en busca de la verdad", *Anuario Filosófico*, (34). no. 1, pp. 13-39.
- HART, K.E., & KRITSONIS, W.A. (2006). "Critical Analysis of an Original Writing on Social Learning Theory: Imitation of

- Film-Mediated Aggressive Models". Por A. Bandura, D. Ross & S. Ross (1963). *Doctoral Forum-Journal for Publishing and Mentoring Doctoral Student Research*, 3(1).
- HAUSMAN, C.R. (1987). "Philosophical Perspectives on the Study of Creativity", *Frontiers of Creativity Research: Beyond the Basics*, S. Bearly, Buffalo: Isaksen (ed).
- HERNÁNDEZ, C. & GARZÓN, C. (2006). "C. S. Peirce: realidad, verdad y el debate realismo-antirrealismo". *II Jornadas Peirce en Argentina CEP*. Disponible en <http://www.unav.es/gep/IIPeirceArgentinaHernandezGarzon.html> consultado el 3 marzo 2011.
- HOLMES, L. (1966). "Peirce on Self-Control". *Charles S. Peirce Society, Transactions: A Quarterly Journal in American Philosophy*, (2) no. 2, pp. 113-130
- HOUSER, N. (1983). "Peirce's General Taxonomy of Consciousness", *Charles S. Peirce Society Transactions: A Quarterly Journal In American Philosophy*, (19). No. 4 pp. 331-360.
- HOUSER, N. (1987). "Toward a Peircean Semiotic Theory of Learning". *The American Journal of Semiotics*, (5). no .2, pp. 251-274.
- JAMES, W. (1992). "El sentimiento de racionalidad" en *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*. Traducción de Santos Rubiano. Madrid, Daniel Jorro, 1922, pp. 67-111
- KEINÄNEN, M. (2003). "Charles Peirce's Sign Terminology, Psychosemiosis, and Psychotherapy: A Clinical Approach". *Semiotica*, (146). no. 1-4, pp. 213-236.
- KERNAN FERGUSON, J. R. (1916). "Charles Sanders Peirce". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, (13). no 26, pp. 701-709

- LANE, R. (2009). "Persons, Signs, Animals: A Peircean Account of Personhood". *Transactions Of The Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal In American Philosophy*, (45). no. 1, pp. 1-26.
- LOBEL, E. T. (1982). "The Prediction of Behavior from Different Types of Beliefs". *The Journal of social psychology*, (118). no. 2, pp. 213-223.
- MAGNANI, L. (2005). "Inductive Generalizations and Manipulative Abduction", Department of Philosophy and Computational Philosophy Laboratory, University of Pavia, recuperado http://www.cs.bris.ac.uk/~oray/AIAI05/paper_magnani.pdf consultado el 11 de abril 2011.
- MAGNANI, L. (2007). "Semiotic Brains and Artificial Minds: How Brains Make up Material Cognitive Systems". In Gudwin, R., & Queiroz, J. (Eds.), *Semiotics and Intelligent Systems Development.*, pp. 1-41.
- MIDTGARDEN, T. (2005). "On The Prospects of A Semiotic Theory of Learning", *Educational Philosophy and Theory*, (37). no. 2, pp. 239-252.
- MEDINA, N. (2010). "Realidad mental en la ciencia cognitiva". *IIPSI*, (13). no. 1, pp. 209-220.
- MONTALDO, S. (2001) "Semiótica y pedagogía: una articulación productiva" Cuadernos, Febrero, no. 17, pp. 321-340, disponible en <http://www.redalyc.org/redalyc/pdf/185/18501718.pdf> consultado el 28 de mayo del 2012.
- MORRIS, C. W. (1938). "Peirce, Mead and Pragmatism". *The Philosophical Review*, (47). no. 2, pp. 109-127.

- MORRIS, R.G.M. *et al.*, (2003). "Elements of a neurobiological theory of the hippocampus: the role of activity dependents synaptic plasticity in memory", *Phil. Trans. R. Society. London. B Biol Sci.*, (358). no. 1432, pp.773-786..
- MOXLEY, R.A. (2001). "Sources for Skinner's Pragmatic Selectionism in 1945". *Behavior Analyst*, (24). no. 2, pp. 201-212.
- MOXLEY, R.A. (2004). "B. F. Skinner's Adoption of Peirce's Pragmatic Meaning for Habits". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, (40). no. 4, pp. 743-769.
- MOXLEY, R.A. (2004) "Pragmatic Selectionism The Philosophy of Behavior Analysis" *Behavior Analyst Today*; (5). no. 1, p. 108-125
- NORDTUG, B. (2004). "Subjectivity as an Unlimited Semiosis: Lacan and Peirce". *Studies in philosophy and education*, (23). no. 2, p. 87-102.
- NÖTH, W. (2010). "The Criterion of Habit in Peirce's Definitions of the Symbol". *Transactions Of The Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal In American Philosophy*, (46). no. 1, pp. 82-93.
- NUBIOLA, J. (1994). "C. S. Peirce: Pragmatismo y Logicismo", *Philosophica*, (17), pp. 209-216.
- NUBIOLA, J. (1996). "Realidad, ficción y creatividad en Peirce", en J. M. Pozuelo y F. Vicente (eds.), *Mundos de ficción*, II, pp. 1139-1145. Murcia: Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia.
- NUBIOLA, J. (1998). "Walker Percy y Charles S. Peirce: abducción y lenguaje", *Analogía*, pp. 12, 87. Disponible en <http://www.unav.es/gep/AN/Nubiola.html> consultado el 8 de agosto 2009.

- NUBIOLA, J. (1999). "Prejuicios e 'ideas hechas' en Peirce", en T. Blesa, ed., *Mitos. Actas del VII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica*, Zaragoza, II, pp. 274-277.
- NUBIOLA, J. (2001). "La abducción o lógica de la sorpresa", *Razón y palabra*, (21). Disponible en <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n21/jnubiola.html> consultado el 4 mayo 2010.
- NUBIOLA, J. (2008). "La razonabilidad de Peirce", *Peirce en Argentina, III Jornadas GEP Argentina*, pp. 11-12 septiembre 2008. Disponible en <http://www.unav.es/gep/III/PeirceArgentinaNubiola.html> consultado el 8 de marzo 2009.
- OTTE, M. F. (2011). "Evolution, Learning, and Semiotics from a Peircean Point of View". *Educational Studies in Mathematics*, (77). no. 2. Pp. 313-32.
- OTERO, M. (1999). "Psicología cognitiva, representaciones mentales e investigación en enseñanza de las ciencias", *Investigaciones en enseñanza de las ciencias*, (4). no. 2, pp.93-119.
- ORTIZ DE LANDÁZURI, C. (1996). "De Kant a Peirce, cien años después (a través de Karl Otto Apel)", *Anuario Filosófico* (29). no. 3, pp. 1185-1210. Disponible en <http://www.unav.es/gep/AF/Kant.html> consultado el 2 de abril 2010
- PAAVOLA, S. (2006). et Al "Abduction with Dialogical and Trialogical Means" *Logic Jnl IGPL* (March) (14). no. 2, pp. 137-150.
- PERCY, W. (1996). "La criatura dividida." *Anuario Filosófico*, (29). no. 3, pp.1135-1157.

- PETRILLI, S. (2004). "From Pragmatic Philosophy to Behavioral Semiotics: Charles W. Morris after Charles S. Peirce", *Semiotica*, (148), pp. 277-315.
- PETRILLI, S. (2008). "On Communication: Contributions to the Human Sciences and to Humanism from Semiotics Understood as Semioethics", *The American Journal of Semiotics*, (24). no. 4, pp. 193-236.
- PETRY, Jr., E., (1992). "The Origin and Development of Peirce's Concept of Self-Control", *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal of American Philosophy*. (28). no. 2, pp. 667-690.
- POLO, L. (1991). "El conocimiento habitual de los primeros principios". *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria (X). pp. 1-81.
- PONZIO, A. (1997). "Semiotics between Peirce and Bakhtin". *Russian Literature*, (41). no. 3, pp. 333-352.
- POTTER, S.J., V. G. (1966). "Peirce's Analysis of Normative Science", *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy*, (2) no. 1, pp. 5-28.
- RAPOSA, M. (2000). "Self-control". *American journal of theology & philosophy*, (21). no. 3, pp. 256-268.
- REDONDO, I. (2005). "Significado, interpretante y mediación. Una aproximación a la comunicación en Charles S. Peirce", *Seminario del grupo de estudios peirceanos: Universidad de Navarra*, recuperado de <http://www.unav.es/gep/SeminarioRedondo.html>, consultado el 27 de diciembre 2011.
- RIBA, C. (1995). "Charles S. Peirce", *Anuario de Psicología*, (64) pp. 83-99.

- RINCONES, L. *et al.* (2004). "La indagación científica desde la óptica de Peirce", *Omnia* vol. 10. No. 002 recuperado de <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/737/73710207.pdf> consultado el 1 de enero 2012.
- RODRIGUEZ, A.R. (2008). "Identidad, comunidad, realidad. Peirce y el futuro de la humanidad", *Fragmentos de filosofía*, (6). pp. 143-169.
- RODRÍGUEZ, C. (1995). "Seguir una regla y conocimiento práctico". *Anuario Filosófico*, (28). no. 2), 395-410.
- ROMÉ, N. (2006). "Temporalidad semiótica. Algunos aportes para la reflexión en ciencias sociales", *Peirce en Argentina, II Jornadas CEP Argentina*, 7-8 septiembre. Disponible en <http://www.unav.es/gep/IIPeirceArgentinaRomé.html> consultado el 11 de abril 2012.
- ROMÉ, N. & MASSONE, M. (2004). "Aproximaciones a la noción de la ley en la obra semiótica de Charles S. Peirce" *I Jornada Peirce en la Argentina CEP*, 10 de Septiembre, Argentina. Disponible en <http://www.unav.es/gep/JornadaArgentinaRoméMassone.html> consultado el 11 de abril 2011.
- SABINE, H.G. (1912). "Descriptive and Normative Science" *The Philosophical Review*, (21). no. 4, pp. 433-450.
- SANTI, G. (2011). "Objectification and semiotic Function". *Educational Studies in Mathematics*, (77). no. 2, pp. 285-311.
- SCHOMMER-AIKINS, M. & HUTTER, R. (2002) "Epistemological Beliefs and Thinking About Everyday Controversial Issues" *Journal of Psychology*; (136). no. 1, pp. 5-20.

- SEMETSKY, I. (2005). "Peirce and Education: An introduction", *Educational Philosophy and Theory*, (37). no. 2, pp. 153-156
- SHORT, M. (2001). "The Conservative Pragmatism of Charles Peirce". *Modern Age*, (43). no. 4, pp. 295-303.
- SINGER, M. (1980). "Signs of the Self: An Exploration in Semiotic Anthropology", *American Anthropologist, New Series*, (82). no. 3, pp. 485-507.
- SKINNER, B.F. (1935). "The Generic Nature of the Concepts of Stimulus and Response. *Journal of General Psychology*, (12), pp. 40-65.
- SKINNER, B.F. (1937). "Two Types of Conditioned Reflex: A Reply to Konorski and Miller". *The Journal of General Psychology*, (16), pp. 272-279.
- SKINNER, B.F. (1945). "The Operational Analysis of Psychological Terms". *Psychological Review*, (52), pp. 270-277.
- SKINNER, B.F. (1947). "Experimental Psychology". In. Dennis (Ed.), *Current trends in psychology* (pp. 16-49). Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- SKINNER, B.F. (1963). "Operant Behavior". *American Psychologist*, (18). no. 8, Aug 1963, pp. 503-515
- SKINNER, B.F. (1966). "The Phylogeny and Ontogeny of Behavior". *Science*, (153), pp. 1204-1213.
- SKINNER, B.F. (1975). "The Shaping of Phylogenetic Behavior". *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*, (24), pp. 117-120.
- SKINNER, B.F. (1979). "Interview with B. F Skinner". *Behaviorists for Social Action*, (2), pp. 47-52.
- SKINNER, B.F. (1981). "Selection by Consequences". *Science*, (213), pp. 501-504.

- SKINNER, B.F. (1984). "The Evolution of Behavior". *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*, (41), pp. 217-221.
- SMITH, H. A. (2005). "Peircean Theory, Psychosemiotics, and Education", *Educational Philosophy and Theory*, (37). no. 2, pp. 191-206.
- SMITH, M. (1946). "Communicative Behavior", *Psychological Review*, (53). no. 5, pp. 294-301.
- SØRENSEN, B. (2008). "Comments Regarding Charles Sanders Peirce's Notion of Consciousness, Abduction, and the Hypoicon Metaphor". *Semiotica*, (172). no. 1-4, pp. 11-23.
- SØRENSEN, B. (2009). "The Pragmatic Maxim of the Mature Peirce Regarding its Special Normative Function". *Semiotica*, (177). no. 1-4, p. 177-188.
- STEPHENS LYNN, G. (1980). "Peirce on Psychological Self-Knowledge". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, (16). no. 3, Pp. 212-224.
- SZKUDLAREK, T. (2011). "Semiotics of Identity: Politics and Education", *Studies in Philosophy and Education*, (30). no. 2, Netherlands: Springer, pp. 113-125.
- SØRENSEN, B. & THELLEFSEN, T. (2010). "The Normative Sciences, the Sign Universe Self-Control and Rationality-According to Peirce" *Cosmos and History: The journal of Natural and Social Philosophy*, (6). no. 1, pp. 142-152
- TORILL, S. (2005). "Peirce on Educational Beliefs", *Studies in Philosophy and Education*, (24), pp. 255-276.
- TUZET, G. (2006) "Proyectual Abduction" *Logic IGPL* (14). no. 2, pp. 151-160, Oxford: Oxford Press.

- USLUCAN, H. (2004). "Charles Sanders Peirce and the Semiotic Foundation of Self and Reason". *Mind, culture and activity*, (11). no 2, p. 96.108.
- VANHEUSDEN, B. (2003). "Semiosis y cultura: un modelo de banda ancha acerca de la evolución de la semiótica", *Tópicos del seminario*, (10). Recuperado de <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=59401001>, consultado 1 Noviembre 2011.
- VÉLEZ, A. (2008). "La adquisición de hábitos como finalidad de la educación superior", *Educación y educadores* (11). no. 001, Colombia: Universidad de La Sabana.
- VENTIMIGLIA, M. (2005). "Three Educational Orientations: A Peircean Perspective on Education and the Growth of the Self" *.Studies in Philosophy and Education*, (24). no. 3-4, pp. 291-308.
- VENTIMIGLIA, M. (2008) "Reclaiming the Peircean Cosmology: Existential Abduction and Growth of the Self", *Transactions of the Charles Peirce Society: A Quarterly Journal in Philosophy*. (44). no. 4, pp. 661-679.
- HEUSDEN, B. Van. (2009-01-01). "Semiotic Cognition and the Logic of Culture". *Pragmatics & Cognition*, (17). no. 3, pp. 611-627.
- WATSON, J.B. (1913) "Psychology from a Behaviorism Point of View". *The Psychological Review*, (20), pp. 158-177.