

RAMÓN RODRÍGUEZ AGUILERA

IDENTIDAD, COMUNIDAD, REALIDAD.  
PEIRCE Y EL FUTURO DE LA HUMANIDAD

I. Una Identidad personal vinculada al futuro

Si miramos a la persona como un hecho plenamente realizado en el tiempo (podríamos decir, como una cosa) y pretendemos caracterizar su identidad (biológica y cultural), nos vemos forzados a poner en relación su estado presente, por así decirlo, mineralizado, y el curso acumulado de todo su pasado. A través de la comparación de estos dos extremos temporales (del presente respecto del pasado), y siguiendo la relación temporal, diacrónica y continua que los conecta (si se quiere, compuesta a su vez de sucesivas sub-relaciones duales), nos hacemos una idea de quién, o qué, llegó finalmente a ser esta entidad humana cesada en el tiempo, al identificar las pautas más estables y recurrentes de una movilidad ya concluida.

Pero si la persona vive aún y no queremos considerarla como si fuese una piedra inerte, el otro punto de referencia capital para captar la autonomía de su ser vivo actual es su estado posible en el futuro en el que no cesa de adentrarse. Establecemos, en este caso, una relación dual básica entre el presente y el futuro, entre su estado actual y su futuro concebible. La persona que tenemos delante no es sólo la que llegó o ha llegado a ser, sino ante todo la que está llegando a ser en este presente especioso y vivo, y la que llegará quizás finalmente a ser. Caracterizamos, por lo tanto, ahora su identidad presente en relación al producto hipotético de una posibilidad real, próxima o lejana. Contrariamente, pues, a la persona cesada y referida exclusivamente a su pasado anterior, la persona que está viviendo se comprende también en relación a su futuro posible. En este caso, sus actuales disposiciones, el efecto hipotético de su comportamiento, el estado incierto de sus relaciones futuras y de su situa-

ción, señalan el horizonte concebible y apenas previsible de la determinación efectiva de sus posibilidades y capacidades actuales.

La continuidad temporal del presente con el pasado es, en efecto, un hecho de la vida: somos quienes hemos llegado a ser. Pero la continuidad del presente con el futuro es una posibilidad real de la vida: también somos quienes podemos llegar a ser, en tanto que así en parte lo ideamos y en tanto que estamos objetivamente abocados a ese curso de hechos probables y en gran medida imprevisibles.

Pues bien, en cualquiera de estos dos supuestos (la persona que ya no tiene futuro posible y la persona viva que mira al futuro) constatamos cómo en el curso complejo de unos acontecimientos (internos y externos a un determinado cuerpo individual socializado) se ha abierto paso, o se está abriendo paso ahora, una activa vinculación o interacción con el entorno que acaba constituyendo el hábito integrado del comportamiento objetivo de la persona en cuestión. Esta tendencia conductual permanente del entero organismo biológico y cultural a lo largo del tiempo constituye la estructura dinámica de su vida, es decir, su identidad personal. La vida es un hecho o un efecto acumulado de hechos anteriores, pero también una posibilidad, o un conjunto de posibilidades: y ninguna posibilidad es más decisiva para la vida humana que la potencialidad de la fuerza natural de las ideas. En suma: la identidad de la persona, vista como un objeto vivo, se capta siempre por fuerza lógica en la relación dual entre dos momentos sucesivos: entre el pasado y el presente, y/o entre el presente y el futuro. A través de estas comparaciones temporales, podemos responder a la pregunta de si la entidad  $x(1)$  en el tiempo  $a$  ( $t_a$ ) o en la situación espacial  $a$  ( $s_a$ ) es igual o no a la entidad  $x(2)$  en el tiempo  $t$  ( $t_b$ ) o en la situación espacial  $b$  ( $s_b$ ). Si ambas entidades son iguales, respecto de la cualidad, o un conjunto de cualidades con las que las describimos, decimos que son idénticas o tienen la misma identidad, es decir, que se trata de la misma persona observada en dos momentos distintos ( $x1t_a = x2t_b s_b$ ).

Ahora bien, la vida es vivida siempre desde el presente y en el presente como una relación dual entre el pasado y el futuro. El presente en el que vivimos no es, pues, un momento o un suceso discreto: no es de ninguna manera absoluto, sino relativo a una memoria persistente y a una anticipación (C.P. 7.653). En términos de Peirce, el presente es el estado naciente mismo “entre lo determinado y lo indeterminado” (CP 5.459), en el que tiene lugar la interacción continua y constitutiva entre el Yo y el resto del universo. La concep-

ción histórico-vial de Ortega y Gasset también descartaba de manera análoga que viviésemos en un presente inmediato sin tiempo: la existencia humana (la coexistencia de la vida con el entorno) creaba una vinculación esencial del pasado con el futuro. El pasado, venía a decir Ortega, nos lanza a la libre creación de nuestro ser futuro, y sólo en relación a las circunstancias presentes podemos actualizar nuestras posibilidades. Y concluía: el hombre es un flujo continuo; no tiene naturaleza (fija) ni, por tanto, identidad (permanente), sino historia.

Pues bien, al haber introducido esta continuidad compulsiva y constitutiva del tiempo en la comprensión de la vida y de nuestra identidad (como una consecuencia de la continuidad ontológica del individuo respecto del mundo físico externo y respecto de los otros individuos con los que se comunica y con los que se relaciona), hemos abandonado claramente la concepción tradicional y “moderna” de la persona des-avenida, en gran medida, de su propia constitución temporal. Hemos abandonado la concepción “tradicional”, que en términos generales prescribía a la razón humana fines fijados de antemano, y hemos abandonado también la concepción “moderna” que atribuía al sujeto todos los fenómenos de su determinación conductual sin una clara diferenciación y progresión temporal. Más en concreto, hemos superado la concepción (paradigmática) kantiana de la identidad de la persona. La identidad de un agente (adulto) proclamado como moral, autónomo y sustancial era, en rigor, una identidad híbrida, derivada de la supuesta fusión de un Yo empírico accidental y de un Yo trascendental (inaccesible), cuyos actos de conciencia eran nada menos que los de una Razón Pura y de una Voluntad Libre, que habían de producir, a su vez, consecuencias en el mundo sensible y cognoscible de los fenómenos transitorios. Una noción tal de “autonomía incondicionada de la voluntad libre” suponía, en rigor, situar la libertad de la persona y su identidad racional no sólo al margen del principio mecánico de causalidad sino fuera de toda determinación temporal, biográfica y gradual. En efecto, esa autonomía del Yo (moderno), emancipado de una determinación externa (religiosa o política), pretendía ser todavía en cierto modo absoluta, y en ella alentaba el mito del individuo moderno autosuficiente y ubicuamente situado que todavía nos acompaña.

La ontología procesual contemporánea acabó, sin embargo, *de iure* con esta forma de incoherencia, es decir, superó la dualidad (tradicional, pero también moderna) de “sustancia” y “accidente”, descartando que hubiese “instantes

absolutos”, separados o desconectados de la continuidad temporal, o individuos (“atómicos”) plenamente autónomos separados de su socialidad constitutiva. Lamentablemente, esta noción actualizada de persona, entendida como la unidad de un proceso, ha coexistido con el mito ideológico perdurable del individuo absoluto y el principio abstracto de la libertad, verdadero lastre cultural hasta nuestros días. Pero, en el orden de las ideas, gracias, ejemplarmente a Peirce (aunque no exclusivamente) contamos con una concepción procesual y experimental de la persona, entendida como el producto de sus propios hábitos. La conciencia del agente (biológico-cultural) adquiere una *consistencia* activa bajo la conformación *simbólica* de sus representaciones mentales operativas de la Realidad, y la unificación de la identidad personal se realiza, pues, como una posibilidad en el futuro.

En coherencia con la ontología procesual, la identidad actual de cada cual se define, por tanto, no sólo respecto de lo que ha llegado a ser, sino ante todo respecto de lo que está abocado a ser: “en la consistencia de lo que un hombre hace y piensa” se unifica la identidad del agente (C.P. 5.315); y solo en el futuro podemos comprobar la verdad de los pensamientos con los que persuadimos críticamente a ese otro yo que “está llegando a la vida en el flujo del tiempo” (C.P. 5.421). El curso temporal de la vida consiste en un proceso 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. La integración de deseos, imaginación, esfuerzos, es un proceso continuo en el tiempo, y los comportamientos del agente se hallan en cierto modo predeterminados de manera inconsciente (hoy sabemos, por ejemplo, de los estados neuronales previos a la toma de las decisiones); el reconocimiento del placer y de la satisfacción siguen a la acción, aunque podamos contar con ellos en la imaginación cuando nos esforzamos en hacer algo nuevo (CP.1.601).

La concepción contemporánea de la libertad humana, que en el pensamiento de Peirce tiene una primera acogida coherente, se distancia, por tanto, de la idea de la facultad natural del Libre arbitrio y de la idea de una Razón pura práctica. La persona se “auto-determina” no de manera incondicionada sino en la medida en que desarrolla una cierta capacidad para auto-regular o controlar sus propias acciones futuras eligiendo algunas alternativas y modificando algunos comportamientos. Y esta auto-regulación, como proceso continuo, se inicia siempre con anterioridad a la toma de decisiones y a la realiza-

ción de las acciones: desde las circunstancias y los primeros empeños del presente con vista a la consecución de futuros objetivos. Una acción libre, consecuentemente, no es un efecto mecánico, sino una causación final que sigue un propósito objetivo, no del todo consciente ni intencional, pero sí asociado a la actividad direccional de la mente, y compatible, a su vez, con condicionamientos y causaciones físicas y eficientes.

Esta primera formulación verdaderamente contemporánea de la libertad, entendida como la capacidad de un agente para transformar las causas que se le imponen en fines que persigue, la realiza Peirce al fundamentar la validez de la argumentación lógica, ligada al conocimiento natural y a la investigación empírica; lo que se pone en juego es la capacidad de unificar una colección de percepciones recibidas en una acción mental general deliberada. Tanto en la acción libre voluntaria como en la acción del pensamiento tiene lugar un proceso inductivo de autocontrol teleológico.

Pues bien: si consideramos que la vida en su dimensión más genuina es tiempo, libertad y experiencia, no deberíamos concebir ya la identidad humana como la imposible repetición de una *mismidad inalterable* a lo largo del tiempo, es decir, como repetición de una misma estructura recurrente, sin adquisición o pérdida de cualidades personales, sin crecimiento cualitativo. Tampoco, por supuesto, puede ser entendida la identidad personal como ese resto menguante que perdura en cada uno de nosotros a pesar de las modificaciones del cuerpo y de los cambios en nuestros pensamientos. La preservación de una identidad personal o personalidad es “un manojo de hábitos” que media entre el azar y la determinación legal (C.P. 6228); lo que persiste en curso temporal de una conducta propositiva es el poder de controlar las propias elecciones indeterminadas. El principio dinámico de consistencia mental interior da lugar a un juego sucesivo de determinaciones que marcan todas las interacciones de un cuerpo individual singular con el no-cuerpo indefinido. Pues bien: esta consistencia operativa del “sujeto” sensible e inteligente, que mira al futuro posible y que comienza con la unidad del pensamiento en la conciencia aplicada a un objeto, no es otra cosa, en rigor, que la unidad de un Signo, la unidad de la “simbolización” (CP.7.585), cuyo significado está aún por determinar.

Adviértase que la idea hoy en circulación de una identidad “expresiva” y “auto-formativa” y la de un agente reflexivo, con capacidad de decidir sobre las causas de su conducta y de elegir los objetivos de sus acciones, encajan

bien en la concepción original de Peirce, que, sin embargo, parece más amplia, pues incluye la dimensión no consciente ni voluntaria del pensamiento y de la acción y subraya mejor la indeterminación del punto de partida y la extensión y la variabilidad de la determinación final. La actividad mental determina una posibilidad real indefinida en el tiempo: la capacidad de decir “yo pienso” (tal o cual cosa) o “yo actúo” (en esta o en aquella situación). No es tampoco una comunidad política la referencia social única y decisiva de la identidad de la persona en Peirce, pues la comunidad interpretativa del pensamiento se puede apoyar incluso en dos momentos diferentes de la misma persona y puede incluir la entera comunión cósmica de las mentes a la que pertenecemos, más allá incluso de la especie humana. Definir a la persona como un “signo” o un “símbolo” permite, ciertamente, entenderla como una determinación plenamente adaptada al contexto social de “comunicación”, sea profesional, nacional o cosmopolita. Se trata, en efecto, de un principio abierto de determinación, congruente con una metafísica evolutiva en la que el aprendizaje, la socialización y la cultura (y en general, el desarrollo de la libertad) crecen dentro de una Naturaleza dinámica que alberga dentro de sus posibilidades valores objetivos. Toda confrontación dualista, derivada de la oposición básica *materia/pensamiento* (al modo, todavía presente, por ejemplo, en el Wittgenstein “místico”) entre los hechos de la vida y de la ética y los hechos del mundo quedó, por tanto, también definitivamente superada con este enfoque monista y no antropocéntrico de Peirce.

Para la filosofía contemporánea (que ya no puede ser ni idealista ni empirista), el desarrollo de la identidad personal es, pues, algo más amplio que una exitosa adaptación funcional o la construcción de la “identidad moral”, por central e importante que pueda ser este ideal práctico o moral para la vida humana. La normatividad que está en juego en el proyecto de la vida personal no se reduce ya, al modo subjetivo kantiano, a un deber moral racional trascendente respecto de las determinaciones empíricas, sino que constituye un ideal de vida razonable, un propósito general y unitario *revisable* en el tiempo y realizable en circunstancias concretas. (Léase, por ejemplo, el escrito sintético “*What Makes a Reasoning Sound*”, 1903). Los deberes y los fines operan en el curso de las acciones; de unas acciones que son a un tiempo, instintivas o causadas, reflexivas o finalistas. Esta concepción empírica de la identidad ligada a una posibilidad objetiva futura (*would be*) implica, ciertamente, un esfuerzo voluntario de afirmación, y supone, ciertamente también en gran medida, una

deliberación racional crítica. Pero, ni este esfuerzo ni esta deliberación constituyen un procedimiento intencional que el agente realice desde una conciencia racional absoluta y aislado de los demás, sino que se ejercen también en relación con el punto de vista de los demás miembros de la comunidad humana, a quienes puede comunicarse la expresión del pensamiento y a quienes pueden afectar las consecuencias de sus acciones “privadas”. En la acción ética, Peirce sostiene que la autocrítica del propio agente y la “hetero-crítica” de los demás pueden y deben confluir en el propósito de controlar, de manera dialógica, los hechos del futuro posible de la vida social humana. Y de manera más amplia: la validez de toda idea es una determinación semiótica socio-cultural, de la comunidad a lo largo del tiempo. La defensa actual del carácter público, compartible e impersonal de las razones referidas a los fines privados o comunes, no ha ido más lejos.

Ahora bien, la radicalidad con la que Peirce se distancia de la “enfermedad” del individualismo moderno (es decir: de la ilusión de que podamos conocer de manera inmediata nuestros propios pensamientos e identificar con certeza nuestro propio interés) sigue originando malentendidos que conviene deshacer. Pero, digámoslo sin ambages, Peirce no es un metafísico colectivista enemigo de la libertad moderna.

El anti-psicologismo (y el anti-individualismo) de Peirce, expresos en su “logicismo comunitario”, no van en contra del valor de la autonomía moderna de la persona, sino solo en contra de la degradación individualista que puede conducir a la pura alucinación. No es tampoco una ideal excepcional de excelencia, sino que responde al carácter socio-cultural constitutivo de la persona. La certeza subjetiva de nuestras creencias (al modo cartesiano o mediante la introspección), así como la pasión reconocida de nuestras metas, no constituyen de por sí una prueba de su adecuación. La perspectiva del sujeto sensible ha de ser puesta en relación continua con otros hechos y sometida a un proceso lógico de inferencia y de descripción objetiva a través de los Signos. Ello es posible, porque el tejido básico de las emociones que nos conectan con el entorno no es una mera descarga instintiva e inconsciente sino propiamente una percepción, o mejor dicho, un juicio perceptivo. Después de Darwin, W. James captó la realidad de esta vinculación funcional de las sensaciones y sentimientos (*feelings*) de la conciencia, pero le atribuía todavía a la persona humana una cierta reserva o autonomía en la determinación de la realidad con independencia de las interacciones sociales comunicativas. La consideración

de Peirce del Pensamiento como un Signo descarta la validez de las percepciones individuales no comunicables, que son solo hechos psicológicos. La actual filosofía político-moral, pese a su acento "liberal" e individualista predominante, habla (también en buena sintonía con Peirce, si bien se mira) del esfuerzo de hacernos entender por los demás en la tarea misma de articulación de nuestra identidad moral, aunque sin hacer del todo explícita la vinculación de nuestra vida futura con la también posible auto-regulación reflexiva de la entera comunidad humana. En principio, no puede haber contradicción posible entre la validez de nuestros pensamientos y la validez de los pensamientos de los demás. Puede existir, ciertamente, un conflicto entre el autocontrol de las acciones individuales y el autocontrol de los intereses comunes de la humanidad. Pero su posible solución exigiría penetrar mejor en la naturaleza socio-cultural de la persona crecida sobre el individuo orgánico a través de la mediación de una representación simbólica que le permite reconocerse a sí mismo como objeto entre objetos.

A primera vista todos estos presupuestos (ontológicos y socio-culturales) de la identidad personal, entendida finalmente como unificación (semiótica) de los hábitos de la conducta, han ido siendo reconocidos sin la influencia explícita de Peirce. Para indicar, pues, sólo otras concepciones análogas de la identidad social de la persona. En Ortega y Gasset la razón vital del individuo (antes referida) creaba en el presente un proyecto de futuro anclado decisivamente en el proyecto político nacional: la vida personal, pues, se concebía en unión con el mundo social, político e histórico. En J. Royce la unificación y el desarrollo del *self* tiene lugar en relación con la lealtad a la comunidad como virtud suprema. Y, en general, el discurso académico y democrático de nuestros días no cuestiona la compatibilidad de la investigación experimental en el ámbito científico y en el moral, e insiste en la conveniente conciliación de los fines públicos y privados. Ahora bien, una identidad personal lograda como efecto del Pensamiento-Signo está asociada de manera inseparable a dos aspectos más de la personalidad que no se dejan fácilmente asimilar a otras posibles versiones del individuo-agente moderno. Me refiero a la receptividad y admiración estética de cualidades objetivas inmediatas, que están en la base inicial del autocontrol de la conducta y del razonamiento lógico, y al proceso de identificación práctica de los intereses propios con los de una comunidad ilimitada y sin restricciones particularistas (espaciales o temporales), que tiene como resultado la superación del egocentrismo y del egoísmo.



Debemos, pues, analizar con más detalle el alcance de estos dos aspectos socio-culturales de la identidad personal en Peirce que conformarán finalmente una Comunidad Semiótica *sui generis*.

## II. Un futuro personal vinculado a una comunidad ilimitada inserta en el cosmos

No es difícil describir el conjunto de las conexiones efectivas de la persona, y de sus acciones, con el entorno y el sistema social en el que vive y en el que actúa: es un proceso continuo, consciente e inconsciente, de *interacciones*, que acaban conformando hábitos de pensamiento y de conducta. El darwinismo, la economía política del capitalismo y el utilitarismo jurídico y penal de Bentham, eran las teorías que mejor captaban estos mecanismos sociales, y que gozaban de una aceptación arrolladora a finales del siglo XIX. Peirce le reconoce su parte de verdad, pero mantiene una enérgica distancia crítica respecto de la supresión naturalista, mecanicista e individualista de la fuerza de las ideas y de los valores más genuinamente humanos. Para Peirce una persona libre con capacidad para dirigir su propia vida no puede carecer de generosidad espontánea ni prescindir del amor fraterno, y de las “bienaventuranzas” de Jesús, cuya verdad humana le parecía de un alcance universal y filosófico más allá del propio cristianismo y en contra, incluso, de algunas de las creencias “anti-humanistas” del cristianismo puritano de su entorno. El verdadero reto sobre la naturaleza de la socialidad humana (que también es altruista y guiada por un principio objetivo de “amor evolutivo”, y no solo egoísta, avariciosa, competitiva o vengativa), consiste en dar cuenta de la ansiedad que nos puede producir imaginar, por ejemplo, que, en el caso más extremo de adversidad, el enfriamiento futuro del sol pueda originar algún día la desaparición de la vida en la Tierra. Identificarse, en efecto, como miembro de la especie humana vinculada al cosmos, sin limitaciones espacio-temporales, es una inferencia posible, pero no una súbita o espontánea certeza. Una tal inferencia, que hemos de reconocer, sin embargo, en implícita sintonía con Peirce, como obligada, pues radica en la originaria y suprema necesidad del reconocimiento social de cada cual, presente tanto en las querencias congénitas del infante como en la ética solidaria del método científico. No es nuestro organismo reproductor individual sino nuestra vida personal, nuestros intereses y nuestro destino los que están vinculados a la entera comunidad humana. Peirce lo

afirma taxativamente: “el organismo es solo un instrumento del pensamiento” (C.P. 5.315); “la lógica está enraizada en el principio social” (“*La doctrina de las posibilidades*”, 1878).

Ahora bien, dado que en la vida real las falsas creencias, el ilusionismo negador de la realidad, el egoísmo, la insolidaridad, o la dificultad para generar una responsabilidad compartida de los bienes comunes de la especie, son realidades igualmente robustas, debemos preguntarnos: ¿qué hace a los individuos humanos transformarse en personas, es decir, en miembros posibles de una *comunidad moral de investigadores*, capaces de un razonamiento lógico, objetivo y realista?

Nadie ha penetrado con más detalle que Peirce en el espectro continuo de las condiciones que acompañan al surgimiento de una normatividad efectiva que permite comprender la vinculación de la identidad personal y de una comunidad humana no particular ni aislada del cosmos. Esta vinculación, como se expresará más adelante, se manifiesta y se activa finalmente en la *Semiosis*, es decir, en el proceso de significación o determinación de la Realidad que es, a su vez, el mecanismo central de la socialización de los individuos.

El agente se desarrolla y ejerce su acción en un proceso que él no inicia unilateralmente, y, en primer lugar, ha y que reparar en el carácter condicionado y no absoluto del ejercicio de la voluntad.

En efecto, el esfuerzo afirmativo de la voluntad, presente en las acciones humanas, se activa en conexión con la atracción ejercida sobre el agente por un fin objetivo, atractivo, apetecible, estimable. No somos, por tanto, nuestra sola voluntad individual, ni tampoco nuestra sola moral política. No nos afirmamos como personas como consecuencia de una aplicación práctica de nuestras creencias generales; tampoco, como un efecto de una razón moral práctica autosuficiente. Por el contrario, nuestras preguntas por la verdad de las cosas (y lo que finalmente pensamos) y nuestros esfuerzos en la consecución de la bondad de nuestros fines (y lo que efectivamente hacemos) arrancan de nuestra vinculación germinal sensible con el universo factual y existencial en el que nos movemos.

Esta vital disposición estética y la afirmación de las cualidades sensitivas inmediatas de los objetos que nos rodean (el sentido de lo bello) marcan el comienzo de toda educación y desarrollo de la inteligencia, pues convierte en admirable nuestra apetencia por la Verdad, sea del orden que sea (empírico, matemático o moral), e introduce, en general, fuerza persuasiva y vivacidad

en nuestras descripciones. La vinculación estética no es, en suma, un mera disposición subjetiva sin trascendencia exterior, sino que, a través de la imaginación, pone en contacto nuestro cuerpo con las cualidades primarias inmediatas de cosas (por así decirlo, con la variada piel del mundo que nos roza), a la vez que nos permite penetrar en las relaciones factuales o diagramáticas en las que las cosas concretas se encuentran.

La inteligencia estética tiene, pues, una dimensión admirativa, religiosa y emocional y una dimensión cognitiva y comprensiva. Los Iconos con los que atendemos mentalmente al universo concreto con el que interactuamos (“imágenes reflejadas en el espejo o fórmulas algebraicas”) constituyen la “fuente de toda nuestra información” (MS 599). Por eso, la dimensión icónica del Signo, predominante en la expresión estética, es previa y acompaña siempre a toda investigación experimental y observacional. Se halla presente en los procesos de recepción o aferencia informativa, es decir, en las formas de contemplación del universo externo, próximas al conocimiento, pero también en nuestras activas evaluaciones de los hechos. Incorporada en el hábito de nuestras prácticas, esta vinculación estética hace desaparecer, en efecto, de la decisión y de la acción (ética) aquella falsa ilusión de una autonomía incondicionada y desinteresada de “nuestra razón práctica”, según la concepción kantiana. La atención a los objetos estéticos (físicos o no físicos) es decisiva en la formación misma de la conciencia y de su capacidad de atención. Cuando pensamos, actuamos y evaluamos en concordancia con un sentido estético-sensible de la realidad, nos hallamos en plena posesión de nuestras energías sin ser arrastrados por pasiones. Contar con la atracción de un objeto y con el estado de posibles hechos futuros al que queremos llegar, hace desaparecer de la acción el ansia dolorosa propia de un deseo que se pretende por sí mismo siempre placentero, y que acabará resultando frustrado si el objeto deseado es inexistente o imposible.

Al subrayar este primer componente cualitativo de nuestro trato directo, activo e inteligente con el entorno (*quality/firtness*), Peirce aclaró, de manera indirecta pero contundente, la fuente última de la irracionalidad destructiva que aqueja a la identidad personal y a los nexos que hacen a una sociedad una comunidad de personas, a saber: elegir objetos irreales para el deseo, o aferrarse a creencias y opiniones no revisables o contrarias a las pruebas empíricas. El sentido de la objetividad, por el contrario, serena el ánimo y acompaña a la modestia del espíritu del científico, dispuesto siempre a revisar sus puntos de

vista y a corregir sus propios errores, eliminando así el subjetivismo que distorsiona los hechos, y favoreciendo una comunicación comprensiva de los pensamientos.

Sorprendentemente, este carácter desapasionado de la propia afirmación personal permite entrever, por un lado, que no hay placer de mayor garantía que una cierta determinación pasiva de la voluntad (idea casi siempre latente en Peirce, y sugerida, por ejemplo, en C.P. 1.333), y, por otro lado, que la voluntad con frecuencia da su mejor rendimiento después de que han sido tomadas de manera inconsciente las decisiones. En contra de las acusaciones del pragmatismo como una forma de activismo irrealista (lanzadas, por ejemplo, por B. Russell expresamente en contra de W. James, y de Dewey, pero no contra Peirce, al que no leyó en este punto), lo que encontramos en Peirce es un sentido propiamente religioso de la objetividad por el que el individuo se siente una parte minúscula y dependiente de la totalidad del Cosmos. Peirce se opone al antropocentrismo estoico, a la idea de que “el fin del hombre es la acción”), con una cierta sintonía con la distancia budista de los deseos, y con una discrepancia expresa respecto del kantismo subjetivista, del hedonismo y del individualismo del “perverso” Hobbes. De esta forma, la afirmación autocontrolada de identidad personal no choca conflictivamente con la afirmación de las otras identidades personales de los demás miembros de la Comunidad; recuérdese que, además, la Comunidad de referencia tampoco es estrictamente la comunidad “auto-determinada” de una voluntad común de individuos singulares libres (digamos, al modo de la “Voluntad General en un Estado democrático puro” de Rousseau). La comunidad de “mentes” que tiene presente Peirce es de un nivel más básico; ni siquiera se limita a la especie humana, al intercambio de información entre miembros de la misma especie. Se funda en cualquier forma posible de intercambio de “pensamientos” y presupone, en particular, la adquisición de un sentido estético-moral de la objetividad que subyace, ciertamente, al mundo de las realidades descriptivas compartidas por la comunidad de científicos profesionales.

Mas, en rigor, este aprendizaje estético-cultural que hace del individuo una persona individual, miembro de una comunidad de “investigadores”, parece tener que ver más con las enseñanzas de Sócrates, y de F. Schiller (cuyas “Cartas sobre la Educación Estética” de afectaron a Peirce desde muy joven) que con las enseñanzas de Buda (también bastante presentes en Norteamérica desde mitad del siglo XIX). La experiencia de la realidad que permite alcanzar

creencias verdaderas y trascender el propio yo (es decir: sus deseos espontáneos y su sentido espontáneo de la realidad), reconociéndolo como una realidad más en un tejido continuo de realidades objetivas, es un proceso abierto de diálogo de una intensa relación comunal con los demás miembros de la comunidad que adoptan la misma disposición investigadora. Se trata idealmente de una comunicación de información cooperativa, es decir, de un proceso social de reconocimiento mutuo, de juego y negociación, capaz de limitar, bajo la presión de las razones públicas y en el roce sensible con la Naturaleza, el caprichoso individualismo narcisista. La Realidad que se determina con su expresión simbólica y que se comunica es socialmente descubierta; no socialmente “acordada” o “construida”; tampoco, individualmente concebida ni validada. La realización de un “ideal estético”, que constituye a la persona como miembro de una comunidad de comunicación, es un metabolismo vivo del pensamiento que contribuye a la transformación de las capacidades cognitivas del agente y a la transformación del entorno exterior. En palabras de Peirce: “nos permite participar en la obra misma de la creación divina) (*“Cómo esclarecer nuestras ideas”*, 1871)

Ahora bien, el punto de vista original de Peirce sobre la totalidad de las prácticas humanas es más amplio y complejo. Podemos sintetizarlo así: en un proceso genealógico evolutivo, al núcleo inicial de la receptividad y de la expresividad estética sigue el autocontrol de la voluntad ética, y a este autocontrol de la acción ética responsable (es decir: a la conjunción de los medios y de los fines que afectan a la vida propia y ajena), la inferencia o razonamiento lógico, que finalmente retrotrae las conclusiones a las premisas siguiendo los principios directivos de las proposiciones, hipotéticas por naturaleza. Esta forma de integración continua y jerárquica de todas nuestras acciones significativas (estética, ética y lógica) configura un sentido común práctico de la Realidad, que tiene a la autocorrección sucesiva como el rasgo central de su método. Pues bien, si reconocemos que la identidad personal nunca está definitivamente establecida y que se constituye en una intensa relación comunicativa con los demás, este método de la integración gradual de toda la experiencia no puede sino garantizar el desarrollo continuo de la persona, favoreciendo a su vez la mejor convivencia posible de las identidades personales en una Comunidad social, a pesar de las posibles discrepancias y conflictos, interindividuales y grupales.

A pesar de la clara y coherente Teoría de Peirce de las Tres Ciencias Normativas, no ha tenido ésta aún una aplicación o un desarrollo en el ámbito de la filosofía práctica (es decir, de todas las ciencias humanas y sociales y de la teoría de la decisión).

Los intérpretes con un interés social siguen leyéndolo a Peirce preferentemente a la luz de la lógica la abducción entendida como epistemología, o como justificación de las acciones individuales o colectivas, de los fines privados o de los fines comunes, entendidos como hechos objetivos. Suelen subrayar, así, que la actividad del pensamiento nos conduce necesariamente al descubrimiento convergente de una realidad fáctica independiente de nuestra voluntad y que no podemos alterar individualmente. Una excepción parcial a este enfoque epistemológico o de justificación lo constituye la filosofía de la Ley o del derecho. Se asume, en este caso, que desde Peirce y en sintonía con O.W. Holmes se puede formular una concepción realista y utópica de la ley política como previsión de las conductas sociales y como causación normativa de las acciones, es decir de una realidad futura sobre la que si tenemos una libre incidencia con nuestra conducta social. Pero el problema no es ya sola la Justificación razonable de las acciones de todos los miembros de la sociedad en la medida en que estas acciones son a la vez hechos perceptibles para cualquier observador. En rigor, la búsqueda de los fines privados y de los fines comunes supone no solo la percepción de un hecho, sino una conjunción indisoluble de facticidad natural y de valoración humana, que da lugar a peculiar *hecho normativo*, en el que se ha incorporado una evaluación. Lo que para Kant era el “reino de los fines”, a partir de Peirce es el mundo de la experiencia y de la acción mental y práctica. La dimensión intrínsecamente normativa de todo el ámbito cognoscible de la filosofía práctica deriva de que estamos siempre ante una acción futura que puede resultar lograda o malograda, buena o mala, convincente o no convincente. Y esta adecuación requiere, en primer lugar, un proceso adaptativo de auto-regulación, de autocontrol, de conjunción o mediación de medios y de fines. Lo que está en juego no es, pues, primariamente, justificar la pertinencia de una “una investigación empírica peculiar” del mundo psico-cultural, es decir, formular un juicio externo, o de una tercera persona, acerca de la belleza, bondad o justicia de producciones humanas en las que no incidimos personalmente. Lo que está en juego en la filosofía de la experiencia, que es teórica y práctica al mismo tiempo, es nuestra posible intervención para cambiar un estado de hechos, para transformar la realidad o

para solucionar un problema. Por eso, hablar en términos epistemológicos de una investigación práctico-moral análoga a la investigación empírico-observacional puede resultar equívoco o reductivo, pues con ello se mira al pasado y no al futuro. Una cosa es la explicación y comprensión externa de los hechos, las acciones, la biografías y hasta el entero proceso histórico, si se quiere, y otra distinta, una intervención pendiente para conseguir unos objetivos. La preservación de los intereses comunes de la humanidad no deriva sólo del ensanchamiento de la recepción causal de la información sobre los estados de cosas, sino de la convergencia de las actitudes propositivas con vistas al futuro. Es en la discrepancia en las actitudes que todavía tienen consecuencias indeterminadas (aunque se trate de una interpretación o una apreciación valorativa de unos hechos históricos acaecidos que nos interpelan emocionalmente) donde estalla el conflicto social destructivo, o donde se enfrentan proyectos diversos para manejar el futuro. Ésta es, pues, la cuestión central de la convivencia social y política: no una mera justificación de lo sucedido o realizado, sino una resolución sobre el porvenir. Naturalmente, en los valores de la bondad y de la justicia, del desarrollo o de la paz, se halla también en juego un concepto de “verdad” o “facticidad”, y la acción de los agentes también se considera bajo un criterio de “validez objetiva”, aplicable, por ejemplo, a una “disposición racional” al diálogo de los agentes que consideramos imprescindible. Pero, la normatividad de toda acción consiste en el proceso real, práctico e interno de su auto-control teleológico. Podríamos decir: en la coherencia de la forma y el contenido material en el objeto artístico, en la mediación recíproca de los fines y los medios de las acciones que afectan a la vida, en la derivación de la conclusión de las premisas del razonamiento lógico o, más específicamente, en la derivación de las predicciones condicionales de la hipótesis sugeridas en el *razonamiento* o *inferencia abductiva*.

Ahora bien: ese proceso práctico de auto-regulación teleológica es a la vez un proceso comunicativo y de reconocimiento social en el que se determinan mutuamente la identidad del agente y la comunidad. Hemos, pues, de reconsiderar ahora cómo acontece esta acción comunicativa.

Al ser la identidad de la persona, y no sólo el conjunto de las acciones individuales, la consecuencia final de un *Pensamiento-Signo*, es decir, de un *Símbolo*, es también la consecuencia final de una Comunicación, pues la función constitutiva de un Símbolo es establecer una Comunicación “intersubjetiva”, para poder compartir “una intencionalidad”, si se quiere recurrir al vocabulario

fenomenológico. Y, en efecto, desde el punto de vista del agente, todo pensamiento es dirigido en un lenguaje interior a una segunda persona, a un tú interiorizado, que no es sino una representación del yo futuro que nos empeñamos en hacer real. Apelamos a nuestra propia persona del próximo momento, y esforzándonos en darles órdenes a nuestro propio yo futuro logramos modificar incluso nuestros hábitos de conducta (*Pragmatismo*, 1907). Peirce utilizó el término “*tuism*” para señalar esta silenciosa apelación a un tú, estos orígenes dialógicos de nuestros hábitos mentales, y por tanto de nuestra identidad. El dios cristiano interiorizado puede también revestir la forma de un Tú absoluto, una Persona sublime, a la que apelamos: la totalidad de los que no somos nosotros que, sin embargo, nos incluye. Sin llegar a esta dimensión religiosa y cristiana del diálogo, la psicología social del “interaccionismo simbólico” confirmaría plenamente esta concepción de la formación dialógica de la identidad: la primera persona tiende a hacer suya la descripción de sí misma realizada por los demás en la medida en que esta descripción tiende a coincidir con la propia percepción (“*self=me*”). Pero el diálogo semiótico pone en contacto a la persona con una realidad natural externa a la interacción social. La cooperación social material requiere igualmente una comunicación semiótica, es decir una cooperación comunicativa de intercambio de información objetiva. Y los hábitos en la cooperación, derivados de la conversación y de la comunicación, es decir, establecidos a través del Signo, van más allá de las disposiciones biológicas y más allá de la dependencia ecológica, y marcan, efectivamente, el horizonte de nuestras metas compartidas.

Pues bien: nuestra comunidad social de referencia inmediata (nuestro gremio profesional, nuestra comunidad lingüística, religiosa o política) tampoco garantiza, por su simple efecto socializador, una cooperación racional entre las distintas identidades personales. El logro de un sentido responsable de la objetividad impersonal es un aprendizaje individual y social o cultural constante, cuya evolución es contingente y no está garantizada. Por eso, nuestro yo futuro, al menos de manera virtual, implica una serie continua e interminable de posibilidades; y el tú social (“el Otro”), una serie también abierta de miembros posibles de la humanidad. Al igual que la “*semiosis*” (es decir: la interacción triádica *Signo/ Objeto/ Interpretante*) es un proceso temporal sucesivo y continuo, el proceso de “la razonabilidad perfecta implica una serie, al menos virtual, interminable de razones” (MS 599). Nunca explicitamos el significado y alcance completo de nuestras concepciones; nunca agotamos el curso indefi-



nido de nuestros fines sucesivos. Somos, pues, un Signo y la vinculación de los signos al universo existencial del contexto es un proceso ilimitado, infinito. En el orden de los hechos, sin embargo, no nos afectan ni tenemos racionalmente en cuenta las posibilidades extremadamente remotas. Cuando no tenemos qué comer, dónde dormir y nuestra dignidad es menospreciada, no solemos preocuparnos, por así concretarlo, del agotamiento de los recursos naturales para las futuras generaciones, o del enfriamiento del Sol. Pero sí podemos siempre considerar alguna posibilidad concreta contextual para crecer como personas en relación con los demás miembros de la comunidad humana y en relación con el medio natural. Ésta es la Metafísica práctica de Peirce que capta la unión del futuro de la persona con una comunidad humana sin fronteras limitaciones

### III. Una comunidad semiótica histórica y normativa.

La sustitución de una ontología de la Sustancia, que capta el mundo como un conjunto de cosas y de objetos, por una ontología que capta el mundo como un sistema estructurado de procesos, ha constituido una transformación histórico-cultural decisiva. La consecuencia antropológica más importante ha sido la sustitución final de la concepción trascendental de la libertad personal por una concepción de la persona libre como resultado de un proceso auto-regulado. Ahora bien, esta noción procesual y propositiva de la persona (de su identidad y de su libertad) se ha ido afirmando como una realidad efectiva sólo dentro de una determinada forma histórica de relaciones sociales e interpersonales en las que la comunicación informativa ha ido ganando importancia hasta situarse en el eje central de su compleja estructuración dinámica. A esta dimensión creciente del orden social podemos llamarla con la terminología de Peirce “comunidad semiótica”; una comunidad que no es sólo la idea abstracta de una comunicación posible entre “mentes”, sino también una comunidad histórica, en la que las preguntas y las respuestas, las dudas y las creencias, que originan un crecimiento de las ideas como signos, se ha ido situando en el centro de la dinámica cultural. Esta comunicación discursiva presupone también, obviamente, un intercambio material de bienes y de valores y una vinculación recíproca de la ley política con las creencias y las conductas individuales. El propio Peirce reconoció que una perspectiva temporal y dialógica del razonamiento lógico, y por extensión de una vida humana ra-

zonable, se había abierto paso sobre el trasfondo histórico y cultural de una civilización conformada, en sus líneas más generales, por el protestantismo liberal y por la revolución constitucionalista e industrial. Galileo, Lutero y la Revolución Francesa son evocados como precedentes de una idea de Razón que mira hacia adelante, hacia un futuro sin final, y que espera perpetuamente perfeccionar sus resultados en el interior de un proceso objetivo (C.P. 1.614). Una gran innovación histórica, sin duda. Pero también contempló con disgusto la sociedad de finales del Siglo XIX (“the Economical Century”) atrapada por la irrefrenable avidez capitalista y la falta de piedad humana con los criminales, aunque personalmente no dejase de esperar un futuro mejor para la sociedad y la civilización.

En efecto, con la modernidad europeo-occidental surgió también un lenguaje de reconocimiento de la propia Historia que era a la vez descriptivo y normativo: daba cuenta de la genealogía del presente y concebía un proyecto de futuro. La Historia conceptual-social de R. Koselleck ha mostrado recientemente cómo más allá de la conciencia histórica de los propios agentes, y de las vinculaciones de la memoria del pasado con las expectativas de futuro, existen acontecimientos objetivos que conectan el pasado al futuro. Generalizando, podemos hoy aseverar que la regulación social del mercado capitalista y la relación del Estado Representativo con una Sociedad civil hicieron posible una primera forma de autorregulación de la vida individual en el interior de una cierta autorregulación del orden social e institucional propio de una Comunidad Normativa, aunque se tratase de particulares comunidades nacionales con valores universalizables. Por vez primera unos vínculos sociales flexibles y no mecánicos constituían el cemento de las relaciones sociales: el individuo “modular” (E. Gellner) tenía un margen de elección en sus formas de afiliación, integración social y participación social, preservando objetivos propios con una cierta independencia de la sociedad. Los organismos humanos pueden tener en principio la capacidad biológica para lograr el aprendizaje de hábitos mentales y conductuales más autónomos, pero un mal ambiente, es decir, un orden social negativo (arbitrario, intolerante, coactivo e injusto, o con unas creencias vigentes falsas e irracionales) puede frustrar dicho aprendizaje. No es, en principio, la mera disparidad de las perspectivas subjetivas o la espontánea competitividad de intereses lo que aniquila inexorablemente la cooperación y la aceptación compartida de propósitos y fines, sino, finalmente, el bloqueo de una comunicación informativa que inhibe las capacidades

personales, separando los individuos entre sí y aislándolos del entorno. Sin una mediación simbólica sería imposible la adaptación de la vida humana al medio natural. Llama la atención que la investigación empírica, referida al mundo humano y social (desde la etología a la antropología, desde la política a la pedagogía, desde la sociología a la historia) tienda a insistir cada vez más, al modo de Peirce, en la dimensión representacional e informativa del signo por encima de su función refleja indicativa o deíctica.

Peirce, ese olvidado, pues, de creciente impacto, insistía sin cesar en que la experiencia nos fuerza a reconocer la fuerza oculta de los objetos que observamos, que forman parte de una realidad independiente de lo que se afirme o se niegue de ella. Y este es el caso también en el reconocimiento realista de nuestra propia identidad. Reconocemos quienes *somos* (“*ourself*”) no como una consecuencia directa de nuestras impresiones, sino tras chocar con lo que *no somos* (“*the not-self*”); algo exterior a nosotros nos resiste y nos fuerza a emprender una *acción* modificadora del estado de las cosas a nuestro favor, y a *percibir* su efecto inexorable sobre nosotros. El niño, también es una observación muy comentada de sus primeros escritos anti-cartesianos, se hace *consciente* de sí mismo al cometer un error en el que los demás lo sorprenden, y al verse forzado en consecuencia a imputarse la autoría y responsabilidad del fracaso. Pero sabemos que este instinto de adaptación inteligente puede verse, sin duda, doblegado sin frutos para el aprendizaje, si se quiebra su voluntad de aprendizaje, si los demás le mienten a su vez al niño, o no lo atienden o no lo reconocen como persona. El conocimiento objetivo de nosotros mismos es, pues, un proceso que comienza siendo azaroso y contingente antes de llegar a ser reflexivo, auto-regulado y ligado a la comunicación social.

Pero, Peirce no prosigue en el análisis de este tipo de observaciones sociales, es decir, en el análisis de la lógica acción social. Su interés y preocupación latente por la educación moral le conducen a una comprensión más abstracta y básica de la continuidad evolutiva de la lógica de la acción instintiva y la lógica del pensamiento deliberado y discursivo. Para adelantar muy sintéticamente su consideración última: la comprensión de la conducta teleológica de la mente humana le lleva a poner en cuestión el modelo del razonamiento deductivo en la experiencia empírica y a proponer el *razonamiento abductivo*, o *ampliativo*, en el que la información de la conclusión va más allá de la información de las premisas. Pues bien; lo que se supera con esta clase de inferencia no es sólo el mecanicismo causal de determinación de los hechos, ni el princi-

pio lógico de la estricta deducción monótona. La conexión retroactiva y material de las premisas a la luz de las conclusiones acontece además en un proceso social dialógico, e infinitamente recurrente, entre el receptor y el emisor. Ambos interlocutores, miembros de una comunidad, son posibles intérpretes de igual competencia lógica: como si formasen, en rigor, parte de la misma mente en la que también se conectan los antecedentes y los resultados del razonamiento. Más aún: la estructura semiótica constitutiva de toda predicación proposicional básica que determina un hecho real consiste también en la copula o unión de un “icono” mental y de una observación o “índice” existencial. El “socialismo” lógico viene impuesto, pues, por la naturaleza semiótica del pensamiento y la significación. La interpretación del pensamiento como Signo de un Objeto determinante, es en efecto, un proceso continuo de autocontrol racional inherentemente comunicativo.

Hay, sin embargo, unos planos conceptuales afines con otros pragmatistas que desarrollaron un pensamiento social más descriptivo. George Herbert Mead, por ejemplo, reconoció con más profundidad psíco-social el proceso dialógico del reconocimiento social mutuo que conduce a la adquisición de un sentido objetivo de uno mismo (“*an idea of me*”), básicamente a través de la identificación empática con los demás y de la internalización del punto de vista general de la comunidad y de sus propios intereses como un asunto propio o personal. La penetración de un Joyce Royce también fue soberbia en el reconocimiento de la lógica moral de la lealtad individual a la comunidad como condición para el establecimiento de una “comunidad de interpretación”, y la consiguiente determinación objetiva de una Realidad común. Y, en general, la dimensión histórico-social de la *persona* ha tendido una relevancia muy notable (a partir de Emerson) en el pragmatismo clásico norteamericano: el lenguaje como mecanismo simbólico y de comunicación ha sido reconocido como un medio esencial para su desarrollo de la socialidad individual y para el reconocimiento dialógico de la identidad de cada cual y de su sentido compatible de la Realidad.

Pero, Peirce, conviene insistir en ello, no tenía un interés expreso en un conocimiento descriptivo de la realidad social: ni en las exigencias educativas y morales de la vida democrática, ni en las funciones políticas y sociales de la ley, ni en el papel de los medios de comunicación en la opinión pública. Sin embargo, la concepción del pensamiento como un hecho procesual direccional, y de la lógica como semiótica más en general, va más allá de una mera

lógica del razonamiento, y tiene consecuencias decisivas en la constitución cultural de la identidad y de la socialidad. La concepción de una “comunidad semiótica” no era sencillamente posible en el empirismo nominalista y en el individualismo liberal. Tampoco, estrictamente, en el kantismo, siempre ambivalente entre el subjetivismo y el objetivismo, pese a su fértil inspiración política republicana y cosmopolita. Veámoslo, pues, con más detalle.

En la perspectiva kantiana, prolongada durante el siglo XIX- XX, el mundo de los hechos (los juicios de verdad) y el mundo de los valores y de los fines (los juicios de valoración afectiva y los juicios o propósitos de la voluntad), aunque entroncados en “una raíz común” y hasta cierto punto concurrentes, se rigen por legalidades relativamente diferentes (por ejemplo, en la hermenéutica psico-cultural de W. Dilthey o en la sociología comprensiva M. Weber). En Peirce, todas estas prácticas humanas y culturales transcurren en una trama compleja físico-psíquica sometidas a un criterio común de significación, por encima del dualismo “hechos causales /valores finales”. La verdad de todo cuanto existe, acaece o se hace, es de alguna manera “representativa”, pues se determina en una proposición como una conexión posible entre “la imagen” y el “símbolo” (C.P. 4.480). La proposición verdadera lo es porque es atribuida a unos objetos existentes a los que “corresponde”. Los objetos (percibidos o deseados) dejan una huella o “imagen” en la mente de cada cual, y no podemos denominarlos sino a través de un “símbolo”, que es de todos. En la perspectiva del conductismo naturalista predominaba la vinculación contextual de efectividad de los signos que nos liga forzosamente al entorno, pero Peirce se adelantó al aclarar que las representaciones semánticas son el eje central de la comunicación informativa e intencional, tan genuinamente humana. La significación que le damos al mundo, que nos incluye como agentes, deriva de la comunicación informativa que trasmitimos a nuestros congéneres (y no al revés). No hay, por tanto, en principio, una contraposición entre enunciados de percepción o enunciados de propósito, referidos, respectivamente, al proceso aferente que recibimos y al impulso por el que intervenimos en el mundo exterior. Todas las concepciones son determinaciones de nuestras interpretaciones simbólicas comunicativas. En el liberal ilustrado y romántico de J.S. Mill (hacia 1860), la verdad objetiva, referida a la causación natural y la efectividad de las acciones libres, suponía todavía una mera coexistencia empírica de dos tipos de realidad, una invariable y determinista y la otra cambiante y libre, al modo kantiano. En el realismo semiótico de Peirce, por vez primera,

*Verdad, Libertad* o *Justicia* son generalidades objetivas, y efectivamente presentes en la regularidad de unos hábitos (cósmicos o mentales y humanos). Su significación, referida a una realidad hipotética, es inferida o abducida. La porción de esta realidad que logramos verificar por sus consecuencias perceptivas, o predecir estadísticamente, es menor ciertamente que la vaga realidad hipotética, sugerida en nuestro contacto con el mundo, con la que contamos en nuestros pensamientos. Pues bien, si negásemos la realidad y la efectividad empírica de estas generalidades objetivas (*Thirdness/would be*), al modo empirista o trascendental, negaríamos también la realidad de una comunidad humana histórica que tiene una inherente dimensión normativa, la llamada por Royce “comunidad genuina”. La búsqueda personal de un indefinido Bien Último, la persecución incesante de un *Summum bonum*, nos obliga a identificarnos como miembros iguales de una única especie humana (que es un fin en sí mismo) en un proceso de experiencia y de aprendizaje constante. Las teorías evolutivas del “altruismo recíproco” y de la “comunicación cooperativa” (con su base genética y sus presupuestos de selección experimental) han venido a corroborar la comunicación semiótica de Peirce, al hacer compatibles entre las identidades personales intereses comunes y un común sentido objetivo de la Realidad.

#### IV. La relevancia social y cultural de la información semiótica

El entero programa filosófico de Peirce gravita sobre el trasfondo ontológico y relacional del Signo, o mejor dicho, de los Signos; es decir: de los Pensamientos considerados como Signos.

Antes de su identificación semiótica la Realidad es sólo una presuposición. Sólo la Proposición predicativa (es decir, la vinculación de un icono a un índice observacional) nos da una información, determina la Realidad con la que contamos. La información que el individuo necesita para su autorregulación vital, además de congénita, es una determinación semiótica. Con el uso de los Signos el cerebro individual se conforma como una mente, es decir, como una realidad social individualizable dentro de una comunidad de identidades personales en posible comunicación comprensiva. El proceso de aprendizaje social y la trasmisión social de la cultura serían imposibles sin Signos, sin representaciones mentales comunicables y trasmisoras de información. La estructuración misma de las relaciones sociales (económicas o políticas, e interperso-

nales) no es un mera interacción refleja sino que incorpora siempre en alguna medida una comunicación semiótica. La generación y la trasmisión cultural consisten en gran medida en un juego expresivo y dialógico de información semiótica, que tiende a generar de por sí una interpretación creativa continua. La concepción semiótica de Peirce clarifica, por tanto, la naturaleza real de la cultura (de la sociedad y de la política). El sentido de la objetividad que funda una comunidad (la búsqueda de la verdad como aprehensión simbólica de información) es algo más amplio que el mero consenso racional de una comunidad social o política, y es anterior y facilita la toma de decisiones colectivas.

Transcurrido el Siglo XX hemos aceptado con naturalidad esta dimensión realista y social del mundo de los signos. Aunque no tengamos una comprensión analítica clara de la naturaleza misma de la realidad semiótica, nadie pone en duda la *fuera real* del lenguaje, del conocimiento, de la cultura. Durante siglos, la lógica aristotélica del silogismo se ha apoyado en el nivel simbólico marcado por las lenguas naturales (en realidad, *indoeuropeas*) y en su capacidad para expresar una correspondencia (diádica) entre las representaciones mentales y los objetos representados. La cultura ha sido considerada como un mero reflejo de la conciencia o como un instrumento de comunicación. Mentes universalistas como la de Kant, pero también el Leibniz del estudio comparativo de las lenguas y el teórico inicial, incluso, del cálculo simbólico, carecían de una completa y explícita teoría *realista* del Signo. B. Russell, ambivalente siempre entre el naturalismo y el platonismo, seguía considerando al conocimiento como algo separado del mundo natural, y su realismo analítico se hallaba, en efecto, todavía anclado en el individualismo liberal, con su pareja concepción meramente funcional y conductista del signo lingüístico. Mario Bunge ha sostenido hasta hace muy poco (1985) que el pragmatismo no es realista, pero más recientemente ha ido modificado su interpretación particularmente respecto de Peirce.

Ahora bien, el realismo semiótico del pragmatismo de Peirce, que cuenta cada vez mejores intérpretes y seguidores, incluye al pensamiento y al mundo, al sujeto y a sus creaciones, en una ontología objetivista y procesual: de una manera continua, y a partir del Signo, que no es sino la estructura real y relacional misma del Pensamiento que acontece en la Naturaleza. La estructura del Signo mide, precisamente, la contribución del lenguaje ordinario, del lenguaje formal y de los signos naturales, a la conformación semiótica del Pen-

samiento; las lenguas denominan, expresan y comunican porque son Signos, y no al revés. Con la transformación semiótica de la lógica, el Pensamiento se caracteriza por vez primera como un acontecimiento natural, como un proceso vivo, y relativamente auto-controlado, en interacción con otros acontecimientos físicos y biológicos. No es, por tanto, reducible a las mentes que piensan; tampoco, a los objetos que son pensados, o a los que se refiere. El realismo descriptivo positivista concebía, o concibe todavía, la realidad natural, humana, tecnológica, como la referencia semántica externa de las proposiciones. La fenomenología socio-cultural, por su parte, ha concebido la realidad como el contenido de los juicios de nuestra experiencia a partir de la perspectiva de la primera persona. Pero, en rigor, el realismo semiótico de Peirce ya había superado esta dualidad de métodos filosóficos, que contrapone el predominio de los datos objetivos al predominio de la subjetividad de los conceptos. La significación objetiva de la realidad consiste en un control teleológico de información identificada, referida tanto a hechos separados de la vida humana como a nuestros intereses personales y sociales, así evaluados. En efecto, también los fenómenos mentales y las operaciones cognitivas (sentimientos, reacciones voluntarias y principios generales) son realidades cósmicas, sucesos del mundo, pues la Naturaleza incluye la vida cultural humana, y los *Signos* no reflejan nada externo a sí mismos, sino que “están en lugar” de los *Objetos* (estados de cosas y las relaciones entre estados de cosas) para los *Interpretantes* lógicos, en una relación triádica. Por eso, los Signos en tanto que proposiciones (predicativas) expresan hipótesis (realistas), cuyos contenidos informativos y alcance efectivo han de ser interpretados en un proceso temporal sin límite.

De acuerdo con esta teoría de los Signos, carece de sentido decir que la Comunidad humana (es decir: una articulación de personas- individuos, relaciones sociales y procesos de comunicación) se sirve instrumentalmente del “pensamiento” como algo separado de su biología social. La Comunidad humana se realiza plenamente en relación con el Pensamiento, como una de sus partes constitutivas. Sin pensamiento simbólico no habría personas ni propiamente relaciones sociales (ni cohesión social, ni movilidad ni dinamismo competitivo, ni intenciones compartidas, ni cooperación comunicativa, en el sentido de P. Grice). En coherencia implícita con esta imbricación físico-biológico-social, N. Luhmann ha definido los sistemas sociales como procesos de comunicación (“autopoiesis”). En suma, en Peirce, los Signos-Pensamiento



no habitan en un reino etéreo y desarraigado, sino en la actividad que hace del cerebro individual una mente personal en comunicación con otra mente; la mente que emite el sonido lo escucha, y “la misma mente piensa como tal las premisas y la conclusión”. Esta concepción del realismo semiótico, naturalista e historicista (no trascendental ni hegeliano: pues es una realidad concreta en el tiempo indefinido), tiene ya aproximadamente un siglo, y pensamos, casi sin advertirlo quizás, con sus presuposiciones. Pero, cuando Ortega y Gasset en los años 30 anunciaba en sus artículos y conferencias la novedad de que “pensar es hablarse a sí mismo” y que el “conocimiento es aquel estado mental que coincide con lo que las cosas son”, no identificaba en su pública meditación fenomenológica cómo es posible tal maravilla. Su “realismo del pensamiento” seguía siendo en cierta forma idealismo neo-cartesiano, en la medida en que la “vital evidencia de las cosas” desconocía la realidad representacional y comunicativa del Signo, que seguía siendo entendido por él como instrumento de expresión o comunicación. La realidad de la existencia humana, en relación con el entorno físico y humano (vale decir: “mi existir junto a esta habitación y ustedes”, en su coloquial parla), suponía, ciertamente, una mediación de la vieja contraposición dual del “Yo que veo” y de “la luz que veo”. Pero la vida como nivel radical de la realidad era una experiencia directa: el “organismo indisociable que formamos el contorno y yo”. Husserl, a pesar de reconocer la importancia del lenguaje, al pretender introducir el sujeto en el mapa reconocido del mundo, lo identifica por la intuición y la conciencia intencional; y el sujeto adquiere el sentido de la objetividad al verse, en la intersubjetividad dialógica, como sujeto y objeto a la vez, y capaz de asimilar las ideas ajenas y el punto de vista del otro que le permite la autocrítica. Sin embargo, pese a la voluntad de realidad presente en esta herencia fenomenológica, la Naturaleza entendida como contigua a la vida humana, sigue siendo un receptáculo exterior inalterado por estas interacciones vitales, personales y sociales. Pero, para Peirce la continuidad de la experiencia y de la naturaleza conforma una interacción o cooperación de “tres sujetos” equidistantes: el Signo, su Objeto y el Interpretante. La determinación o identificación de la Realidad (es decir: el Pensamiento) que resulta de este proceso (triádico) de Significación es la Información con la que socialmente contamos: una información que conforma nuestros hábitos mentales y prácticos, en relación con la naturaleza física y en relación con el medio social.

En ambas relaciones (en la Naturaleza y en el medio socio-cultural) vivimos hoy en un mundo histórico peculiar. Por un lado, la actual degradación ecológica ha llamado la atención sobre el carácter de “sistema vivo” (el sistema Gaia”) del entero Planeta, percibido hoy como el nicho ambiental de la entera humanidad, y no bajo la imagen de la bíblica posesión común de la Tierra. Al mismo tiempo, después del final del Comunismo (1989), el actual proceso de globalización (tecnológica, financiera, política y cultural) ha avivado la percepción de la unidad cultural y destino de la especie humana, por encima de las diversas tradiciones culturales y de los Estados nacionales, y la persona individual divide su lealtad entre la comunidad cosmopolita y la persistencia de comunidades y poderes particulares. Un análisis objetivo de los estados de hechos críticos actuales es la única posibilidad de comenzar a crear una comunicación y un consenso sobre las tareas más urgentes que emprender desde los Estados nacionales y desde las instituciones políticas y civiles de ámbito global. La formación de los hábitos de pensamiento y de acción que puedan conducir a la gobernanza y a las transformaciones sociales deseables no puede sino derivar de creencias sometidas a un autocontrol racional comunicable. Peirce no dio nunca a entender si habría una adecuada formación política en congruencia con la tarea cultural de una Comunidad Semiótica de investigadores. Pero, más allá de su efectivo conservadurismo social es posible concebir la idea de un “comunitarismo semiótico”, entendido como la superación de un atomismo liberal individualista, en congruencia con las condiciones actuales del conocimiento social. Merece la pena comenzar a sugerir el alcance de esta expresión tosca y forzada.

J. Dewey, comenzó señalando (1925-27) que la tarea conducente a la formación de una Gran Comunidad política (nacional o internacional) tenía que ver no con procesos causales precedentes sino con las finalidades sociales a conseguir. Después (1934) insistió en el hecho de que el lenguaje del arte y la educación estética podían ir más allá de las diferencias culturales en el proceso de creación de públicos globales decididos a mejorar las condiciones de la vida humana. Este optimismo político cultural liberal ha ido perdiendo fuerza, y una suerte parecida está corriendo la difundida fe en los derechos humanos como principio rector (jurídico-moral) de las relaciones internacionales. Cuesta trabajo imaginar cómo pueda emerger una “Razón pública global” sin una Comunidad de Ley Constitucional “única aunque federativa”, en el sentido inicialmente sugerido por Kant. Tampoco hay, por supuesto, confianza en una

solución tecnocrática (científico-económica) de las cuestiones sociales, que sólo contaría con el apoyo de las minorías privilegiadas con dicha acción.

Peirce, sin regresar a una metafísica pre-moderna no antropocéntrica, dispone, sin embargo, de un sólido principio de objetividad basado en la naturaleza semiótica de la constitución comunicativa de la sociedad. Ocasionalmente (*Dmesis*, 1892) también dejó claro que la justificación del castigo jurídico (núcleo inicial de todo poder coactivo) sólo podría derivarse de un plan para prevenir el crimen, y no como retribución de las acciones pasadas, promovida por la venganza o en el odio agazapados tras la ley. Pero, en términos más generales, la perspectiva adecuada para encajar la Ley Política instituida, como generalización predictiva de conductas sociales, no puede ser otra que la naturaleza lógica y metafísica de toda Ley natural, pues la experiencia de la realidad y las distintas consecuencias de la acción humana forman parte del proceso de lo real. Y, en nuestros días estamos constatando, en efecto, que la educación es continua respecto del desarrollo genético, que todas nuestras prácticas posibles e intervenciones técnicas inciden en la naturaleza física y biológica. Toda acción propositiva se halla sujeta a una posible argumentación o razonamiento lógico: desde la inicial sensibilidad del sentimiento o consciencia inmediata hasta adentrarse en la acción ética efectiva con efectos sobre nuestra vida y la vida de los demás. Todas las acciones significativas humanas (mentales o tecnológicas) tienen lugar sobre un trasfondo físico-cósmico y biológico (azaroso y regular, a un tiempo), que se acoge a la lógica procesual de un naturalismo pragmático evolutivo, que no es ajeno a la responsabilidad humana. El actual mercado desregulado de una economía-mundo conectada tampoco tendría por qué escapar patológicamente al autocontrol reflexivo, y político....