



# RAZÓN Y PALABRA

Primera Revista Electrónica en América Latina Especializada en Tópicos de Comunicación

[Sobre la Revista](#)

[Contribuciones](#)

[Directorio](#)

[Buzón](#)

[Búsqueda](#)

Febrero - Abril 2001

## Índice de apreciaciones en torno a identidad, cultura, acciones y hábito (una aproximación Peirciana)

Número Actual

Número Actual

Números Anteriores

Editorial

Sitios de Interés

Novedades

Ediciones Especiales



Carr. Lago de  
Guadalupe Km. 3.5,  
Atizapán de Zaragoza  
Estado de México.

Tels. (52) 58 64 56 13

Fax. (52) 58 64 56 13

Por *Daniel Murillo Licea*

Número 21

*A Raymundo Mier, quien marcó esta senda peirciana.*

### Introducción

El presente trabajo es sólo un esbozo y no pretende dar cuenta de una revisión exhaustiva de la obra de Peirce, sino de hallazgos que se han encontrado en una primera lectura de su obra. Éstos han sido los conceptos de identidad, cultura, acción y hábitos. Peirce los aborda en el marco de su filosofía en su conjunto.

El análisis peirciano, entonces, no estará completo, se tratará de un asomo, un vistazo a un sistema categorial y de análisis muy atractivo y que no puede llegar a puerto. Un primer proceso de semiosis aún no concluye. El símil es un barco navegando, atisbando a lo lejos una remota isla. En este marco justificatorio se inscriben las siguientes cuartillas.

### Primeros pasos

En tanto que sujeto principal de la semiosis, tiene una identidad. Esta identidad puede estar sujeta a dos niveles principales, una, que podría denominarse como la identidad individual en tanto que individuo o sujeto y otra, en tanto que una forma para designar una identidad, o mejor, una Identidad más general.

En la primera instancia, la identidad tendrá que ver con aspectos sustanciales que hacen a un individuo particular: sus características mentales, psicológicas, afectivas, conductuales, racionales, esquemas, memoria, resultado de la interacción con el medio y que hacen de este tipo de identidad una irrepetible. Sin embargo, considerado un sujeto con una identidad propia, habría que delimitar que existe una diferenciación entre un sujeto, como lo hemos llamado, y un actor social. El sujeto está, valga la redundancia, sujeto a esas características que ya mencionaba; no puede escapar de ellas porque lo componen, le dan particularidad a esa identidad. Un sujeto es en tanto que se reconoce su multidimensionalidad para vivir en el mundo, percibirlo (fenomenología, con Husserl y luego con Merleau-Ponty; faneroscopia con Peirce) y actuar en él, transformarlo.

Un actor social, en cambio, es visto desde el punto de vista de su rol, de su papel y de cómo lo cumple, en tanto una representación escénica. El actor social es compuesto por varios roles que interactúan en diversos niveles y que, de una u otra manera, también denotan una multidimensionalidad: un actor puede a su vez ser profesionalista, comerciante, puede ejercer algún cargo político, ser padre de familia, votante, etcétera. Sin embargo, esta multidimensionalidad se reconoce sólo a través del intercambio de roles (en donde un rol no aparece si el anterior no ha desaparecido) y el abordaje de este concepto se antoja funcionalista.

Preferiremos, entonces, el uso del apelativo sujeto para designar a un ente multidimensional que se reconoce como tal y está en el mundo actuando en consecuencia y en concordancia con su propia multidimensionalidad.

Vayamos ahora con la Identidad. La subjetividad se vuelve un fenómeno ampliado, no social porque lo subjetivo es social en sí, sino que se convierte en un acto intersubjetivo. La Identidad desprendida de lo particular a lo general es un esquema categorial y clasificatorio. Si bien es cierto, como dice Todorov[1], que "en el fondo de todo ser humano habría una pulsión a permanecer idéntico a sí mismo, inmóvil; a repetir hasta el infinito lo que ya existe", también la Identidad se aprehende de la diversidad de identidades y de rasgos comunes, generalizaciones que se realizan para poder explicar y comprender al mundo y acercarse progresivamente a esa entidad trascendental a través del proceso de semiosis de Peirce.

El sujeto, en tanto que sí mismo, pertenece a una comunidad. Se desenvuelve de cierta manera en y a través de ella. Pertenece y le pertenece porque, de hecho, su identidad, en parte, ha sido creada, conformada, alimentada por ese entorno. Rousseau decía que el hombre necesitaba de los demás, por ello en la comunidad, entonces, existe un cierto grado de afinidad: lazos afectivos y de identificación, pero también lazos no afectivos y de diferenciación. En su carácter de comunicación, es decir, hacer en común, la comunidad es dinámica: los lazos se recrean, se construyen, se destruyen, se alteran, y, en concordancia, la unidad se altera igual porque tanto la identidad como la Identidad cambian.

Esta metamorfosis tiene que ver con dos procesos: la percepción y el proceso de semiosis. En cuanto a lo que tiene que ver con la percepción, en un sentido de primeridad, el otro se percibe como ajeno o como igual. Esa ajenidad no se explica sino hasta un segundo momento, la secundidad o la "reacción" como Peirce la denomina. Pero al llegar a la terceridad, la percepción del otro se convierte en razonamiento y es entonces cuando una identidad puede ajustarse a una Identidad.

En el caso de la Identidad y de la identidad, el problema es muy complejo porque en este proceso de semiosis podemos decir que la Identidad última (trascendental) es en tanto que deja de existir porque, como dice Peirce, el interpretante final es el verdadero significado de la verdad. Concluye el proceso de semiosis, pero se encuentra el interpretante final de la Identidad, cuando ya no puede ser descrita, percibida, pensada, cuando la muerte marca la identidad.

Cabe suponer, entonces, que la conformación, la visión y la autointerpretación de estos dos tipos de identidades están unidas a la cultura, otro proceso identificatorio/diferenciante de los sujetos y de los grupos sociales, de la comunidad. Raymundo Mier[2] ha dicho que "lo que está fuera de la cultura es otra cultura" y en esta visión abarcadora del concepto, cultura no se puede disociar de identidad. Ésta se enmarcaría por la diferenciación de identidades pero también de percepciones porque, ¿cuáles serían los límites de las culturas? Las diferencias clasificatorias podrían tomarse como estas fronteras difusas pero al interior propio de la cultura y en la conformación de identidades está justificado el uso de diferenciaciones en tanto que existo yo y existe la otredad. Sin esa otredad no existo. Sin esa otra identidad, sin esa otra cultura, ¿cómo poder definirse, autodefinirse? La diferencia acerca, como los polos opuestos, pero con el fin de la definición.

Las percepciones sobre estos dos conceptos son importantes. También puede hablarse de Cultura y de culturas, eliminando así el prefijo despectivo de "sub" al entablar relaciones distintas al interior de una Cultura. Y estar en el interior de una cultura es una cuestión de percepción compartida, intersubjetiva y aparece con una forma dinámica. Con Peirce podemos afirmar que tanto la Identidad como la Cultura son parte de un proceso de semiosis. En este sentido, estos dos conceptos se delimitarían como signos y estarían afectados por los tres estados mentales de los que Peirce[3] habla:

Primeridad-sensación

Secundidad-reacción

Terceridad-pensamiento

Ya que tanto la identidad como la cultura son signos, con Peirce[4] se explica que "Primero es el comienzo, aquello que es fresco, original, espontáneo, libre. Segundo es aquello que está determinado, terminado, acabado, que es correlativo, objeto, necesitado, reacción. Tercero es el medio, lo que llega a ser, lo que se desarrolla, lo que se produce". La definición de cultura y sus diferenciaciones al punto de poder determinar los límites entre culturas son, precisamente, productos de este proceso.

La diferenciación y la asimilación tienen que ver con la semiosis y conforman, de hecho, una doble cadena: Una semiosis del propio individuo hacia sí que encuentra estas dos afecciones y la semiosis del otro, que las encuentra tanto en sí mismo como en los demás. Esta doble cadena es, en sentido estricto, un proceso ligado de semiosis en donde el interpretante no tiene que coincidir necesariamente.

Esta identidad hacia dentro o hacia fuera, de hecho, puede ser producto de una secundidad degenerada, a la cual Peirce[5] delimita:

La secundidad degenerada tiene dos variedades, ya que un objeto singular considerado como segundo de sí mismo es un segundo degenerado, y un objeto considerado como segundo con respecto a otro con el que no tiene una conexión real, de tal modo que si ese otro se considerara aparte tendría aún esos mismos caracteres que estaban implicados en la relación, es también un segundo degenerado. (...) La secundidad genuina es una conexión dinámica, la secundidad degenerada es una relación de razón, como un mero parecido.

En la diferenciación entre signos que recrea Deledalle[6], se anota que el signo puede caer dentro de la siguiente categorización:.

	1	2	3
Representamen	Cualisigno (R1)	Sinsigno (R2)	Legisigno (R3)
Objeto	Icono (O1)	Índice (O2)	Símbolo (O3)
Interpretante	Rema (I1)	Decisigno (I2)	Argumento (I3)

Siguiendo a Peirce, si un cualisigno es una apariencia; si un sinsigno es un objeto o acontecimiento individual; si un legisigno es un acontecimiento general, podríamos hacer la diferenciación anotada con anterioridad con los términos de identidad y cultura, y decir que la sola semejanza (intento clasificatorio) de una persona con otra demuestra sólo un grado, es un cualisigno porque, como dice Peirce[7], el "cualisigno no tiene identidad", se somete a una similitud lo q gran diversidad de apariencias".

Debido al propio proceso de semiosis, el o los representámenes pueden ser dinámicos y no tienen por qué ser definitivos ni completos: nuevos elementos pueden aparecer que hagan cambiar sus contenidos. Por ello, tanto la identidad como la cultura son cambiantes. Permanecen en tanto que han sido resultado de procesos semióticos y cambian en tanto que están en el proceso abierto de la semiosis y de la incorporación de identidades mediatizadas por el encuentro de dos procesos semióticos no idénticos pero sí paralelos: el encuentro con el otro. ¿Cómo se da este encuentro en lo que una identidad significa otra identidad distinta y a su vez asiste a un proceso de semiosis en donde se mezcla la diferenciación y la semejanza, la percepción del otro y de uno mismo? La faneroscopia da una pista porque se basa en lo que Peirce denomina como perceptos o phanera, "evidencias de los sentidos", la elaboración de la mente sobre la realidad. Estos preceptos son abstracciones lógicas que, actuando en concordancia, ponen de manifiesto categorías en un proceso de abducción.

Y de nuevo regresamos a la tricotomía, porque en todo precepto se encuentra la huella de la experiencia pura, la reacción de la mente y la mediación. La Identidad y la Cultura serían abstracciones y cada una estaría afectada por lo que Peirce denomina "abstracción hipostática", que, explicada por Deledalle, sería "tomar la característica de un

precepto" con el fin de crear "una forma proposicional en un juicio". El mismo autor da un claro ejemplo:

Así, frente a un precepto dado, el de un diamante, por ejemplo, podemos formar el juicio perceptual: "El diamante es duro". Este juicio sigue siendo sólo factual. Si transformamos por abstracción hipostática el predicado adjetivo en sustantivo, duro en dureza (tal es el sentido de "hipostático"), descubrimos un ser de razón: dureza. Este acto es lógico y no psicológico.

Al igual que en la Identidad y en la Cultura, los preceptos anteceden a la formación de conceptos y es por ello que un elemento sustancial es generalizado mediante la abstracción hipostática y aplicado en clasificaciones que transforman una característica de la otredad (un sujeto o una comunidad) en un sustantivo paralelo. Una parte parece incidir poderosamente sobre el todo, pero esa parte incide de manera especial debido al tipo de percepción que aparece en la abducción, no en el raciocinio ni en procesos de deducción e inducción. Una Identidad y una Cultura están basados, desde el punto de vista del otro, en esos preceptos abstractos. Están mediatizados, conformados mediante el interpretante.

La Identidad, en resumen, está unida a la Cultura y las dos se forjan a través de un proceso de semiosis. En este sentido, los dos conceptos están unidos por el encuentro intersubjetivo y son dinámicos, alimentándose a través de nuevos procesos semióticos. La Cultura como tal reclama una homogeneidad, una completitud y una consistencia y el principio de Identidad es un efecto de sentido que se produce por estas tres condiciones.

Esta homogeneidad de la Cultura se da a través de los intentos clasificatorios que obedecen, a su vez, a un propósito particular. Peirce[9] hace la diferenciación entre la clasificación de objetos del mundo natural (clases, especies, por ejemplo en lo que respecta a fauna y flora) y la clasificación de los objetos "parcialmente artificiales" o los creados por el hombre como el lenguaje, las ciencias, las costumbres...La Cultura. La clasificación obedece a una tendencia de principio a fin, a una forma o regla que apunta hacia una concepción unitaria, esa completitud que reclama una Cultura determinada.

Pero eso no significa que las Identidades dentro de una Cultura sean homogéneas, sino que esa clasificación se centra, por cuestión de regla y de experiencia, en ciertos aspectos, privilegiando unos y no otros, haciendo que aparezcan categorías. Peirce lo explica a través de su tricotomía como un proceso sin fin en el que resultan y aparecen nuevas formas (la novedad, que de nuevo pone énfasis en el dinamismo de la Cultura) y en el que nuevos análisis son requeridos. Peirce[10] lo ilustra así:

A new problem thus arose which was analyzed and solved. But this solution was found to involved inconvenience. The result was a new problem whose conditions were simpler, for the reason that the inconveniences had caused us to overrule some of the original requisitae. Being simpler, half a dozen methods of solving it arose.

Lo que Peirce llama como sobrerregulación (overrule) es, de nuevo, el cierre clasificatorio con el fin de lograr una unidad en las categorías. Aplicado a lo que venimos tratando sobre la Cultura, es el esfuerzo, de nuevo, de lograr una completitud, de tratar de hallar una Identidad propia de una Cultura mediante las partes categoriales que la conforman. Las culturas, en tanto que creación humana, son objetos artificiales que obedecen no a una enumeración natural, sino a razones lógicas encontradas en el juego (de semiosis) y en la prominencia de ciertas categorías sobre otras.

### **Siguiendo la línea**

Sin embargo, la identidad también se conforma de acciones. Y actuar es significar porque cada acto lleva una finalidad implícita, una meta latente (de hecho, el afán clasificatorio es también una acción). De esta forma, las acciones reproducen las capacidades de los sujetos y preservan las identidades, las reproducen. Pero si bien reproducen en sí

mismas a las identidades, también reproducen a la Identidad y a la Cultura, porque la acción es creadora de relaciones sociales: existe un puente entre la acción autónoma de un sujeto y las estructuras simbólicas en el entramado social; se engarzan, se alimentan, se retro-alimentan. En este sentido, la Cultura estaría conformada por acciones y serían éstas los primeros elementos que le otorgan significación a la diferenciación multicultural. No es la Cultura la que delimita acciones, sino al contrario. Por ello, afirma Sapir, la acción es un comentario del universo social.

La acción localizada, la acción del registro etnográfico, es un recorte válido en el estudio de la Cultura pero ésta engloba una serie de acciones múltiples que, en un registro fino, hace que quede fuera de vista el entramado de la Cultura: hay ciertas acciones privilegiadas que demarcan la diferenciación entre Culturas, pero hay acciones iguales de una Cultura a otra. Esa otredad permite pensar en dos clases de acciones: las que reproducen un mundo Cultural y las que se repiten pese a pertenecer a mundos culturales distintos y que tienen que ver con cruces en otros ámbitos, como el de la formación de grupos.

Peirce[11] pone un ejemplo de la segunda clase al hablar del grupo de científicos sin referirse a un universo cultural claramente delimitado, sino como un grupo que tiene ciertos atributos y ciertas formas de explicar el universo:

Sólo cuando un grupo de hombres, más o menos en intercomunicación, se ayudan y se estimulan unos a otros al comprender un conjunto particular de estudios como ningún extraño puede comprenderlos, llamo a su vida ciencia.(...) En particular, una cosa que frecuentemente les une es su habilidad común, que no poseen los extraños, para el uso de ciertos instrumentos, y su habilidad común para desarrollar ciertas clases de trabajos.

Las acciones de estos individuos son las que conforman un elemento importante de su identidad, aunque no formen parte de un mismo universo cultural acotado por una regionalidad. Los universos culturales generalmente se determinan y clasifican según un criterio de espacio-tiempo. Pero los grupos (por el efecto del tipo de identidad del que hablaba más arriba) no convergen en estas dimensiones. Un autor fenomenológico, por ejemplo, puede no coincidir necesariamente en espacio y tiempo con el padre de la fenomenología, sino que puede ser fenomenológico cien años después del surgimiento de esta corriente filosófica. La identidad, en este caso, es una identificación de ideas y las ideas no tienen tiempo ni espacio. Peirce[12] dice al respecto:

The page of the history is not yet unrolled that is to tell us whether such a people will or will not in the long run prevail over one whose ideas (like the words of their language) are few, but which possesses a wonderful mastery over those which it has.

Peirce pone otro ejemplo de esto. Dice que como una unidad, la ciencia puede esperar cinco centurias de ser necesario antes de aceptar algunas hipótesis, con lo que se refuerza la idea de que los grupos y su identidad tienen una secuencia atemporal en su conformación que puede o no coincidir con la delimitación de la cultura dentro de la cual se inscriben[13].

En un sentido peirciano, la faneroscopia (también fenomenología o ideoscopia) es la descripción y clasificación de las ideas que surgen de la experiencia ordinaria, sean válidas o no. El fanerón es la idea en sí. Y las Ideas puras son parte del primer Universo de la experiencia.

A este respecto, las ideas -válidas o no- pueden ser ciertas también o no. Peirce dice al final de su artículo "How to make our ideas clear", que "is certainly important to know how to make our ideas clear, but they may be ever so clear without being true". Es decir, las Ideas acumuladas, estratificadas, estructuradas en una Cultura no tienen por qué ser ciertas, ya sea al interior de la propia Cultura que las acoge y, más aún, fuera de ella. Sobre todo si en un encuentro cultural lo que se juega son las Ideas conectadas con costumbres, tradiciones, acciones y memoria.

Con Peirce podemos afirmar que el hombre piensa que todas sus creencias son verdaderas, en tanto que la "creencia" es un hábito mental que impulsa y genera acciones. Esto querría decir que antes de la verdad se encuentra el hábito y que antes de la acción está también el hábito. En tanto que motor de acciones, el hábito es una parte sustancial que conforma tanto a la Identidad como a la Cultura. Es la regla de la acción. Es el camino del pragmatismo de Peirce[14]:

Considérese qué efectos, que pudieran concebiblemente tener alcance práctico, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto.

Las propias acciones dentro de una Cultura pueden ser inexplicables en términos de una Identidad. En los mismos términos nuestras acciones reflejan el concepto que se tiene de Identidad y de Cultura, las partes que la conforman, lo que las distingue. Las consecuencias prácticas son parte de la conducta de los sujetos y las consecuencias "por las cuales se expresa a su vez el significado de otras concepciones"[15], vale decir, las diferenciaciones interculturales. Vale decir también que es la conjunción de la creencia y la regla de acción. Para comprender mejor lo anterior, trataré de encontrar el puente entre las acciones y el hábito.

Para Peirce, un signo tiene tres tipos de interpretante. Uno afectivo, que tiene que ver con el sentimiento que un signo produce; en segundo lugar aparece el energético, que conlleva un esfuerzo de acción del sujeto; y el tercero, el lógico, que es propiamente la significación. El hábito, en tanto que acción, comprende estos tres tipos que acabamos de mencionar: la generalidad en tanto que regla de acción, es condicional debido a circunstancias y opiniones y, por último, es final porque "no requiere de interpretante: en tanto general y condicional, es más bien un punto de partida e incluso, hablando propiamente, un principio de acción", como lo menciona Deledalle[16]. En resumen, el hábito es la significación del signo.

El hábito depende de las circunstancias, como anotábamos ya; depende del cómo y del cuándo. Peirce[17] dice:

What the habit is depends on when and how it causes to act. As for the when, every stimulus to action is derived from perception; as for the how, every purpose of action is to produce some sensible result.

Además, el hábito es de dos clases, según Peirce. Uno de ellos es el propio del individuo y otro es el otorgado por las instituciones. Los dos encuentran un punto de confluencia en la relación directa entre el representamen y el objeto, es decir, en el dinamismo producido en la semiosis. El hábito también tendrá dos significaciones más en relación con otro concepto de Peirce, el de interpretante final. Deledalle[18] lo ilustra claramente:

En el primer caso, se trata de un hábito de atribuir a un objeto a un representamen, hábito en el sentido de regla de hábito más que hábito mecánico (subrayado mío), pues ese hábito "incluye, además de las asociaciones, lo que puede denominarse 'transociaciones' o cambios de asociaciones, e incluye también la disociación" (5.476, ES 131)(...)En el segundo caso, el interpretante final es el interpretante destinado a concitar la unanimidad de los eruditos: 'la opinión sobre la cual fatalmente todos los investigadores se pondrán de acuerdo es lo que consideramos verdadero, y el objeto representado en esa opinión es lo real. Así explicaría yo la realidad'.

Así expresado por Peirce y luego por Deledalle, el hábito es una regla, por un lado, y por otro es acción en tanto que la unanimidad o el consenso. De las dos formas podemos conectarlo con los conceptos que hemos venido abordando: ya que regla de hábito, se incluyen las capacidades de los sujetos de la clasificación, es decir, los procesos de "cambios de asociaciones"; ya que acción, se considera como válido (y verdadero) en tanto que un grupo respalda esa misma idea, un grupo que conforma su propia regla de hábito y sus acciones en el marco de una Identidad y de una Cultura.

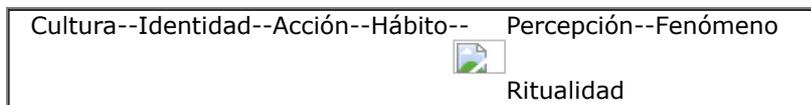
Así, el hábito es una forma, como se ha dicho, es una regla de hábito, es decir, es una estructura, una conformación, una norma. Es en ese sentido que aplicaremos aquí el concepto de ritualidad. Al rito lo conforma una situación, que es como la unidad en el que se hace visible. Esa situación tiene un tiempo y un espacio, una norma y unas acciones delimitadas. Sin embargo, el rito, pese a que se le atribuye un sentido de inmovilidad debido a que se trata de la conjunción de ciertas condiciones, es dinámico: nunca un rito es igual a otro, aunque se intente que sea el mismo. No se trata de la copia de la copia, de la repetición de una situación determinada sin cambios, sino de la recreación del propio ritual a través de su tiempo interno, en conjunción con sus condiciones específicas espacio-temporales y simbólicas.

En tanto que regla, el hábito de Peirce puede ser un ritual. En tanto que inmerso en una situación específica está también determinado por el dinamismo impreso en el proceso de semiosis. Cada ritual será un legisigno en tanto que lo compone una identidad determinada, pero tiene una multiplicidad de apariencias: de nuevo, un ritual nunca será el mismo, será la recreación del mismo, será un nuevo signo a partir del proceso de semiosis[19].

Las acciones hacen surgir a la norma, la hacen visible y por ello, los rituales son conjunción dinámica entre acción, norma y situación. Esta conjunción se antoja muy apegada al hábito de Peirce, pero aún no podemos afirmar que hábito y ritual pueden ser simultáneos, homologables. Habrá que ahondar un buen trecho todavía. Dejémoslo aquí como una hipótesis de trabajo.

### Acercamiento y conclusión

Recapitulando: hasta ahora, la línea de argumentación seguida marca que existe una relación dinámica entre diversos elementos, que constituyen al precedente y se constituyen de los anteriores. Así delimitados, estos elementos serían:



Nota: En este esquema se ha dejado aparte el término de ritualidad porque, hasta lo revisado en la obra de Peirce, no ha aparecido; sin embargo, es importante anotarlo en términos de nuestro análisis-índice, tal y como lo manejamos como hipótesis de trabajo anterior.

Todos los conceptos anotados en el cuadro pueden ser interpretados en tanto que signos que son potencialmente generales, es decir, símbolos. Cada uno de ellos es un acumulado de los anteriores pero, a diferencia de una secuencia temporal, en ésta, la relación es dinámica. No es que el fenómeno delimite a la percepción ni que ésta al hábito, sino que, además de estas relaciones dinámicas, existe también en cada paso un proceso de liga entre el propio signo y el interpretante. Existe, bajo esta modalidad, una regla de conexión, una regla de rejuego interpretativo en el que cada paso puede ser interpretado como siguiente del anterior, pero también puede desligarse de manera autónoma o, es más, conectarse con alguno de los otros conceptos de manera no circunstancial ni bajo esta misma regla que hemos venido manejando en este escrito[20].

El análisis, en este punto, no está terminado. Se trata de un esbozo, un acercamiento. Lo demás, a decir de Peirce, aparecerá mediante el proceso de semiosis.

### Bibliografía

Delledale, Gérard. Para leer a Peirce hoy, Gedisa, España, 1996.

Peirce, Charles Sanders. Lecciones sobre pragmatismo. Aguilar, Argentina, 1978.

Peirce, Charles Sanders. "La naturaleza como ciencia". Anuario Filosófico XIX/3 1996, pp. 1435-1440.

Peirce, Charles Sanders. Uno, dos tres: las categorías kantianas. 1886. <http://www.unav.es/gep/CateKant.html>. Centro de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra.

Peirce, Charles Sanders. Tricotomía. 1888. <http://www.unav.es/gep/CateKant.html>. Centro de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra.

Peirce, Charles Sanders. ¿Qué es un signo? 1894. <http://www.unav.es/gep/CateKant.html>. Centro de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra.

Peirce, Charles Sanders. How to make our ideas clear. 1878. <http://www.door.net/arisbe/menu/library/bycsp/ideas/id-Frame.htm>. Arisbe: Home of the Peirce telecommunity. Transcription and markup: Joseph Ransdell and Brian Kariger.

Peirce, Charles Sanders. On a new list of categories. 1868. <http://www.door.net/arisbe/menu/library/bycsp/ideas/id-Frame.htm>. Arisbe: Home of the Peirce telecommunity. Transcription and markup: Joseph Ransdell and Brian Kariger.

Peirce, Charles Sanders. Logic as semiotic. An overview of Peirce's philosophical logic, constructed from manuscript L75. Analytical reconstruction by Joseph Ransdell, rev. 6/12/98. <http://www.door.net/arisbe/menu/library/bycsp/L75/Intro/L75intro.htm>.

Todorov, Tzvetan, La vida en común, Taurus, Madrid, 1995.

Turner, Víctor, El proceso ritual, Taurus, Madrid, 1988.

Uxía Rivas, María. Frege y Peirce: en torno al signo y su fundamento. Centro de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra. <http://www.unav.es/gep/AF/Frege.html>.

---

[1] Todorov, Tzvetan, La vida en común, Taurus, Madrid, 1995, p. 80.

[2] Apuntes del Seminario Teoría del ritual, impartido en la Escuela Nacional de Antropología e Historia por Raymundo Mier de enero a julio del 2000.

[3] ¿Qué es un signo? 1894, traducción de Uxía Rivas, Universidad de Navarra, Grupo de Estudios Peirceanos. <http://www.unav.es/gep/Signo.html>.

[4] Tricotomía. 1888, traducción de Uxía Rivas, Universidad de Navarra, Grupo de Estudios Peirceanos. <http://www.unav.es/gep/Trico.html>.

[5] Op. cit.

[6] Gérard Deledalle. Leer a Peirce hoy. Gedisa, España, 1996, p. 97.

[7] Op. cit., p. 98.

[8] Op. cit.

[9] Logic as semiotic. Charles S. Peirce. Analytical reconstruction by Joseph Ransdell, 6/12/98. <http://www.door.net/arisbe/menu/library/bycsp/L75/Intro/L75intro.htm>.

[10] Op. cit.

[11] "La naturaleza de la ciencia". Anuario Filosófico XIX/3, 1996, pp. 1435-1440.

[12] "How to make our ideas clear". Popular Science Monthly 12, January 1878, pp. 286-302.

[13] Logic as semiotic. Charles S. Peirce. Analytical reconstruction by Joseph Ransdell, 6/12/98. <http://www.door.net/arisbe/menu/library/bycsp/L75/Intro/L75intro.htm>.

[14] Peirce, Charles S., Lecciones sobre pragmatismo, Aguilar, Argentina, 1978, pp. 47 y 66.

[15] Op. cit., pp. 48 y 66.

[16] Para leer a Peirce hoy. Gedisa, España, 1996, p. 30.

[17] Peirce, Charles, "How to make our ideas clear". Popular Science Monthly 12, Jan. 1878, pp. 286-302.

[18] Para leer a Peirce hoy. Gedisa, España, 1996, p. 103.

[19] Víctor Turner (El proceso ritual, Taurus, Madrid, 1988) habla sobre la cómo recoger las acciones y para ello define al trabajo etnográfico como una forma de mirar, de describir e interpretar las interpretaciones de otros sujetos. Descubrió que al realizar este tipo de trabajo etnográfico, en lugar de encontrar puntos coincidentes, más bien había un efecto de estallamiento de la significación mediante el que no se cancelaban los mecanismos de interpretación, sino que se privilegiaban algunos. Esto lo lleva a decir que el campo del ritual es, precisamente, situacional. El tiempo interno del ritual se convierte en una variable que se enlaza con distintas situaciones y con su entorno. A este proceso lo denomina como "dominancia" y dice que el ritual no asegura la vigencia normativa y que es una forma de análisis del vínculo simbólico en un juego de recreación de las formas sociales. De nuevo, el elemento dinámico.

[20] De hecho, sostengo que cada texto tiene su propia ley y no necesariamente esta ley tiene que coincidir en la obra total de un solo autor. Cada texto es independiente, como lo son los conceptos aquí abordados, presentados bajo ciertas circunstancias (situación) como dependientes o interconectados en un juego de vasos comunicantes.

---

*Daniel Murillo Licea*

*Instituto Mexicano de Tecnología del Agua*

*Sociedad de Escritores de Morelos*

*México*