



Peirce en Hispanoamérica



EDITORIAL UNIVERSIDAD DE CALDAS

Peirce en Hispanoamérica

Jorge Alejandro Flórez R.
Carlos Andrés Garzón R.
Editores académicos



EDITORIAL UNIVERSIDAD DE CALDAS

CUADERNOS DE SISTEMÁTICA PEIRCEANA

Catalogación en la fuente, Biblioteca Universidad de Caldas

Peirce en Hispanoamérica: Número 9-2021. -- Manizales: Universidad de Caldas, 2021.
420 p. : il. -- (Libros de investigación)

ISBN: 978-958-759-298-6

Peirce, Charles Sanders-1839-1914-crítica e interpretación/ Filosofía de la ciencia/Falibismo/ Filosofía del arte/ Lógica (Filosofía)/ Estética/ Epistemología de Peirce/ Flórez R. Jorge Alejandro, editor/ Garzón R. Carlos Andrés, editor/**Tít./CDD 191/P378**

Reservados todos los derechos

© Universidad de Caldas

Jorge Alejandro Flórez R.
Director de la colección

© Editores académicos:

Jorge Alejandro Flórez R.
Carlos Andrés Garzón R.

© Autores: Catalina Hynes, Edison Torres, Dany Mauricio
González Parra, Carlos Garzón Rodríguez, Vladimir Sánchez
Riaño, Alessandro Ballabio, Lorena Ham Rosales, Sara Barrena,
Pedro Agudelo Rendón, Mariluz Restrepo J., Paniel Reyes
Cárdenas, Andrea Álvarez Sánchez, Jorge Alejandro Flórez R.

Primera edición: 2021

Cuadernos de sistemática peirceana

ISBN: 978-958-759-298-6

ISBN Pdf: 978-958-759-299-3

ISBN Epub: 978-958-759-300-6

Editorial Universidad de Caldas

Calle 65 N.º 26-10

Manizales, Caldas –Colombia

<https://editorial.ucaldas.edu.co/>

Editor: Luis Miguel Gallego Sepúlveda

Coordinadora editorial: Ángela Patricia Jiménez Castro

Corrección de estilo: Laura Londoño

Diseño de colección: Luis Osorio Tejada

Diagramación de páginas Luis Osorio Tejada

Diseño de cubierta: Edward Leandro Muñoz Ospina

Impreso y hecho en Colombia

Printed and made in Colombia

Todos los derechos reservados. Este libro se publica con fines académicos. Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta publicación, así como su circulación y registro en sistemas de recuperación de información, en medios existentes o por existir, sin autorización escrita de la Universidad de Caldas.

Universidad de Caldas | Vigilada Mineducación. Creada mediante Ordenanza Nro. 006 del 24 de mayo de 1943 y elevada a la categoría de universidad del orden nacional mediante Ley 34 de 1967. Acreditación institucional de alta calidad, 8 años: Resolución N.º 17202 del 24 de octubre de 2018, Mineducación.

Contenido

Nota bibliográfica	.11
Presentación / Jorge Alejandro Flórez R. Carlos Andrés Garzón R. . . .	.13
Las noches claras de Peirce: Notas sobre sus investigaciones astronómicas / Catalina Hynes	.21
1. Peirce y “un suceso glorioso”: el eclipse total de sol de 1869	23
1.1 La “más tierna infancia” de la espectroscopía astronómica	24
1.2. El Manuscrito 1036 y el descubrimiento del Argón	27
2. Conclusiones epistémicas	30
2.1. La primera regla de la razón (Ms 825)	31
2.2. La verdad como opinión final	33
2.3. El falibilismo	34
 Peirce, el ingeniero / Edison Torres	 39
1. La formación en química del joven Peirce	43
2. Proyectos de ingeniería	47
2.1. Método de blanqueamiento por electrólisis	47
2.2. Aparato para producir gas acetileno para alumbrado público	51
2.3. Localización de una central hidroeléctrica sobre el río Saint Lawrence en Massena, NY.	55
2.4. Solución general para el problema de las “cargas vivas” en el diseño de puente colgantes.	60
3. Reflexiones finales	63
 Fin-en-perspectiva o ideal en sentido pragmático: una versión de la verdad pragmaticista / Dany Mauricio González Parra . . .	 69
1. Ideales utópicos	73
2. Marco general: fines-en-perspectiva	78
3. La verdad como fin-en-perspectiva	83

**El infinitismo doxástico del joven Peirce y el problema del
regreso epistémico de la justificación / Carlos Garzón-Rodríguez. . . . 89**

1. La formulación del infinitismo doxástico del joven Peirce	91
1.1. Argumentos a favor de TIPd	97
1.2. No hay cogniciones inmediatas si no hay facultad intuitiva	99
2. El problema del regreso epistémico de la justificación y las objeciones al infinitismo	108
3. Peirce vs. objeciones al infinitismo	112
4. Peirce, más allá de la juventud: los conceptos de duda y creencia	116
5. Un poco más allá de Peirce: Arribo cognitivo y defendibilidad cognitiva	119

**El prope-positivismo de Charles S. Peirce y el problema de
la verificación / Jorge Alejandro Flórez R. 133**

1. El positivismo	139
2. Falsacionismo	144
3. El inductivismo	148
4. El prope-positivismo de Peirce	152

**Crecimiento del conocimiento y expresión creativa en
C.S. Peirce y M. Merleau-Ponty / Alessandro Ballabio 159**

1. El dinamismo triádico de la experiencia en Peirce	161
2. La estructura ambigua de la experiencia en Merleau-Ponty.	165
3. Las condiciones materiales de la experiencia creativa	169
3.1. Peirce	169
3.2. Merleau-Ponty.	172
3.3. Los límites de la expresión creativa	174

Conclusión	177
----------------------	-----

**Pragmaticismo y creencia en la planeación
estratégica publicitaria / Vladimir Sánchez Riaño. 181**

1. La fijación de la creencia y su proyección en el <i>Planning</i>	184
2. Perdurabilidad de la creencia en Publicidad	195
3. Efectos prácticos concebibles en los procesos publicitarios	200
3.1 La prueba del pragmatismo	200
3.2. Consideración Publicitaria de la prueba del pragmatismo	212
Conclusión	213

La relación triádica y la mediación. Sobre las ideas de límite y frontera en Peirce/ Lorena Ham Rosales	219
El razonamiento diagramático en Charles S. Peirce:	
Imaginación y pensamiento visual / Sara Barrena	239
1. Aprender a pensar: el razonamiento diagramático	241
2. Pensamiento diagramático y creatividad.	250
3. La naturaleza visual de los diagramas	258
4. El pensamiento visual y la educación.	265
Conclusión	270
Sueño, ficción y écfrasis. Aproximación al signo literario desde la filosofía semiótica de Ch. S. Peirce / Pedro Agudelo Rendón	277
1. Ecfrasis y pensamiento	278
2. Signo literario	281
3. Sueño y ficción	285
Epílogo.	290
Trazos peirceanos para una teoría estética que resuene hoy / Mariluz Restrepo J.	295
1. Sentido y lugar de la estética según Peirce	299
2. Pautas de Peirce para una teoría estética	305
3. Caracterización de la visión estética de Peirce	320
Esbozo de una teoría de belleza como ciencia normativa (cenoscópica) en la tradición pragmatista de C. S. Peirce / Paniel Reyes Cárdenas.	331
Lo que son las ciencias normativas.	335
Cenoscopía e idioscopía	337
Estética y ética como ciencias normativas.	338
Traducción del francés de los textos de Charles S. Peirce: "cómo se fija la creencia" y "cómo hacer claras nuestras ideas" / Andrea Álvarez Sánchez	345
Introducción	345
La lógica de la ciencia. Primera parte: Cómo se fija la creencia	359
La lógica de la ciencia. Segunda parte: Cómo hacer claras nuestras ideas	389

Nota bibliográfica

A lo largo del número, las referencias estándar a escritos de Peirce se denotan con las siguientes siglas

- [CP] Peirce, Charles S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Vol. I-VI, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss. Vol. VII-VIII edited by Arthur W. Burks. Cambridge, MA: Harvard University Press; 1931-1935, 1958.
- [CWJ] Charles S. Peirce, *The Correspondence of William James*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1992-2004.
- [D3] Charles S. Peirce, *Third Draft en "Preliminary Drafts of the New List of Categories"*. In M. Murphey. (Ed.), *The Development of Peirce's Philosophy* (pp. 411-422). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993.
- [EP] Peirce, Charles S. *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*. Volume 1 (1867-1893), edited by Nathan Houser & Christian J. Kloesel. Volume 2 (1893-1913), edited by Peirce Edition Project. Bloomington, IN: Indiana University Press; 1992, 1998.
- [N] Peirce, Charles S. *Charles Sanders Peirce: Contributions to The Nation* (4 Vols.). Edited by Kenneth L. Ketner & James E. Cook. Lubbock, TX: Texas Tech University Press, 1975-1987
- [NEM] Peirce, Charles S. *The New Elements of Mathematics* (4 Vols., en 5). Edited by Carolyn Eisele. The Hague: Mouton, 1976.

- [OFR] Peirce, Charles S. *Obra filosófica reunida* (2 Vols.). Traducción de [EP] *The Essential Peirce* por Darin McNabb, revisada por Sara Barrena. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- [SS] Peirce, Charles S. *Semiotic and Signifc: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*. Edited by Charles S. Hardwick. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1977.
- [W] Peirce, Charles S. *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition* (7 vols., hasta la fecha). Edited by Peirce Edition Project. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1981-.
- [MS/L] Peirce, Charles S. *The Charles S. Peirce Papers. Microfilm Edition* (32 rollos de microfilms de los manuscritos conservados en Houghton Library Harvard). Cambridge: Harvard Library, Photographic Service, 1967-1971. La numeración de los manuscritos corresponde a Richard Robin, *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1967, y Richard Robin, "The Peirce Papers: A Supplementary Catalogue", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 7 (1971): 37-57. "MS" se refiere a los manuscritos y "L" a las cartas.

Una referencia del tipo [A b.pqr; xyzt] en las fuentes publicadas envía a la colección [A], volumen b. En el caso [CP], pqr envía al párrafo pqr. En los demás casos, pqr envía a la página pqr. El dato xyzt (cuando incluido por los autores) indica fecha de escritura del texto.

Otras referencias específicas a escritos puntuales de Peirce se incluyen en cada artículo por separado.

Presentación

La colección de textos incluidos en este volumen hace parte de un trabajo colaborativo y comentado de una comunidad filosófica vibrante y bastante activa. Estos trabajos han sido discutidos en varios encuentros a lo largo de Latinoamérica, en donde han coincidido sus autores. Entre los eventos más destacados podemos mencionar: Primer Congreso Peirce en Latinoamérica realizado en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP) entre los días 28 y 29 de marzo de 2019; el Simposio “perspectivas sobre el pragmatismo” realizados en la Universidad del Quindío, Colombia, durante los días 8, 9 y 10 de mayo de 2019; el VII seminario de Historia y Filosofía de la Ciencia, edición especial Peirce en Colombia, celebrado entre el 29 y el 31 de Mayo de 2019 en la Universidad de Antioquia, en Medellín, Colombia y, finalmente, las VIII Jornadas “Peirce en Argentina” organizadas por el Grupo de Estudios Peirceanos en Argentina y el Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli” de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires entre los días 22 y 23 de agosto de 2019.

El noveno volumen de los Cuadernos de Sistemática Peirceana (CSP) inaugura una nueva visión editorial. Luego de su creación y edición por parte del Profesor Fernando Zalamea y Arnold Oostra, los Cuadernos pasan a ser editados por Jorge Alejandro Flórez Restrepo, bajo el sello editorial de la Universidad de Caldas, Colombia. No

obstante, los Cuadernos se mantienen como la publicación propia del Centro de Sistemática Peirceana.

Este noveno volumen contiene temas diversos del pensamiento de Charles S. Peirce, pues un sistema tan amplio como el suyo es difícil de delimitar. Contiene, por ejemplo, dos textos sobre la experiencia científica y la aplicabilidad práctica de sus ideas. A pesar de ser más conocido por sus contribuciones en lógica, semiótica y filosofía en general, Peirce ejerció más como científico que como académico o filósofo. Luego de graduarse como químico de la Escuela Lawrence de Harvard, Peirce trabajó en el Observatorio Astronómico de Harvard; luego trabajó por treinta años en la *Coast Survey* adelantando investigaciones en geodesia. Durante sus años de crisis económica, luego de ser despedido de la Universidad John Hopkins y de ser despedido de la *Coast Survey*, Peirce intentó varios proyectos de ingeniería con los que aspiraba ganarse la vida. En este ejercicio científico y de ingeniería se sitúan dos de los textos contenidos en este volumen. El texto de la profesora Catalina Hynes titulado “Las noches claras de Peirce: Notas sobre sus investigaciones astronómicas”, es un texto dedicado a los trabajos científicos de Peirce, en particular a sus trabajos de fotometría durante sus labores en el observatorio astronómico de Harvard. En este escrito se describen las contribuciones de Peirce a las mediciones fotométricas del Helio y en especial del Argón, del que fue pionero, aunque el premio Nobel se lo hayan ganado otros por su hallazgo. No obstante, este texto no se limita a los trabajos en fotometría de Peirce, sino que, además, señala las consecuencias que estos trabajos tuvieron en su epistemología, en especial para lo que Peirce llamó la primera regla de la Razón “No bloquear el camino de la investigación”, para su postura sobre la verdad y por tanto, para su postura falibilista.

En segundo lugar, el texto del profesor Edison Torres, titulado “Peirce, el ingeniero”, rastrea los proyectos de ingeniería que Peirce exploró durante la última década del siglo XIX y con los que esperaba poder ganar unos dólares con que vivir. No fueron solo inventos de un genio en un escritorio, sino realmente proyectos con inversionistas que esperaban una alta rentabilidad. Peirce propuso un método de blanqueamiento con electricidad que mejoraba los métodos utilizados hasta la fecha, un sistema de iluminación pública con acetileno, la construcción de una central hidroeléctrica más rentable que las del Niágara que ya estaban en funcionamiento; asimismo, trabajó con un ingeniero en el cálculo de las “cargas vivas” para la construcción de un puente colgante en Nueva York. A pesar de lo promisorio que resultaban estas invenciones, del interés de muchos inversionistas, y de que posteriormente se llevaran a cabo proyectos similares, ninguno de ellos, por muchas razones, se pudo ejecutar a cabalidad, por lo que Peirce solo pudo obtener algunos pequeños adelantos de dinero por algunos de ellos.

Otro grupo importante de textos en este noveno volumen gira en torno a la epistemología y la filosofía de la ciencia. El capítulo del profesor Dany Mauricio González Parra, titulado “Fin-en-perspectiva o ideal en sentido pragmático: una versión de la verdad pragmaticista”, trata sobre la noción de verdad en la filosofía de Charles S. Peirce. Es una apuesta por explicar el concepto de verdad desde una perspectiva pragmaticista en la que la verdad se entiende dentro de su función práctica en la labor científica. Además, apela a la noción deweyniana de fin-en-perspectiva para explicar la noción de verdad como fin de la investigación que evite las malas interpretaciones que puede traer la noción de verdad peirceana como “La opinión destinada

a ser aquella con la que todos los que investigan estarán de acuerdo finalmente” (Peirce, 1878, p. 5.407).

De igual forma, el capítulo titulado “El infinitismo doxástico del joven Peirce y el problema del regreso epistémico de la justificación” escrito por Carlos Garzón-Rodríguez, tiene como temática principal el problema epistemológico de la justificación. En este capítulo se defiende que la respuesta peirceana a este problema es el de un infinitismo doxástico, es decir, afirma que toda creencia es susceptible de justificarse con otras creencias previas, las cuales a su vez pueden justificarse por otras creencias previas. En otras palabras, la propuesta peirceana se opone al tradicional fundacionalismo de la gran parte de la tradición filosófica según el cual debe haber una cognición primera. Este capítulo también discute las objeciones tradicionales al infinitismo y encuentra las respuestas peirceanas a dichas objeciones a partir de su postura pragmaticista de la duda y la creencia.

Asimismo, el capítulo de Jorge Alejandro Flórez, titulado “El prope-positivismo de Charles S. Peirce y el problema de la verificación” enfrenta un problema fundamental en la filosofía de la ciencia, a saber, el principio de verificación positivista. Expone las críticas que Peirce alcanzó a hacer al principio de verificación expuesto por primera vez por Augusto Comte, y seguido por algunos filósofos contemporáneos a Peirce, a saber, Pearson y Poincaré. A pesar de las críticas al positivismo, Peirce es defensor de la verificación experimental y por eso se autodenomina prope-positivista, pero se distancia de los positivistas (inclusos en sus versiones del siglo XX) porque defenderá una postura realista (anti-nominalista), synequista (principio de continuidad) y una postura sobre la percepción sensible en la que la generalidad y continuidad están presentes.

De otro lado, el texto de Alessandro Ballabio titulado “Crecimiento del conocimiento y expresión creativa en C.S. Peirce y M. Merleau-Ponty” indaga por las relaciones de semejanza entre estos dos autores con respecto a los temas de creatividad y crecimiento del conocimiento y creatividad. En las dos primeras secciones expone las ideas de Peirce y Merleau-Ponty de manera separada; en la tercera sección realiza una comparación entre los dos filósofos con respecto al tema del crecimiento del conocimiento, que implica el de la creatividad. Las preguntas que guían esta exposición son: ¿qué significa que el conocimiento crece? ¿Qué experiencia tenemos de este crecimiento? ¿Cómo se realiza este crecimiento? La hipótesis que guía este estudio es que la creatividad no es un elemento extrínseco a la experiencia que se yuxtapone a ella, sino un factor intrínseco a su estructura. Finalmente, se subraya e insiste sobre tres concepciones generales que ambos autores comparten. Estas son: (1) La precedencia de la totalidad sobre la parte en la determinación de la experiencia; (2) la novedad se introduce en el conocimiento mediante gestos, que interrumpen la continuidad de experiencia perceptiva; (3) la expresión gráfica es una práctica esencial para la creatividad.

El texto titulado “Pragmaticismo y creencia en la planeación estratégica publicitaria (*Planning*)”, escrito por Vladimir Sánchez Riaño constituye la aplicación de conceptos peirceanos al campo específico de la publicidad. Se hace un análisis del desarrollo del concepto de pragmaticismo desde sus primeras presentaciones en el texto de 1878 “The Fixation of belief” hasta sus últimas presentaciones en el texto de 1907 “Pragmatism”. La publicidad es un claro ejemplo del pragmatismo porque las creencias del consumidor reflejan sus hábitos de acción. El publicista debe tener en cuenta las creencias actuales del consumidor, ya sea

para reforzarlas en caso de ser adecuadas o para resquebrajarlas en caso de ser inadecuadas. En general, el artículo establece las semejanzas entre los métodos de fijación de la creencia y la planeación estratégica publicitaria (*planning*) en sus tres etapas que coinciden con las categorías faneroscópicas: mensaje, promoción y *branding*.

Este noveno volumen de los Cuadernos (CSP) incluye dos textos en el que se entrecruzan diferentes temáticas y demuestran que Peirce es realmente un pensador de mediaciones. En el primero de ellos se mezclan los temas de la topología, la lógica y la metafísica. Se trata del texto de Lorena Ham Rosales titulado “La relación triádica y la mediación: Sobre las ideas de límite y frontera en Peirce”. En él se analizan cómo los conceptos topológicos de límite y frontera pueden ser entendidos tanto desde las categorías faneroscópicas como desde sus representaciones en los gráficos existenciales. En el segundo de ellos, titulado “El razonamiento diagramático en Charles S. Peirce: Imaginación y pensamiento visual” y escrito por Sara Barrena, se señala la mediación que hay entre el pensamiento abductivo y el deductivo por medio de los diagramas visuales. En particular, se señala el papel del razonamiento diagramático en la creatividad, el cual constituye un tipo de pensamiento visual en el que se incorporan la sensibilidad, la imaginación y la razón.

Otro tema incluido en este volumen es el de la estética y la filosofía del arte. Los textos de Pedro Agudelo, Mariluz Restrepo y Paniel Reyes Cárdenas se inscriben dentro de ellos. El primero, “Sueño, Ficción y Écfrasis: Aproximación al signo literario desde la filosofía semiótica de Ch. S. Peirce” escrito por Pedro Agudelo, es una reflexión de la literatura desde la semiótica peirceana. En particular, analiza a la literatura como un signo que comunica a una mente y,

más profundamente, analiza la écfrasis como una representación de una representación al interior de la obra literaria. Igualmente, discute el tema de la ficción y el sueño desde las herramientas semióticas propuestas por Peirce.

El segundo texto sobre estética, “Trazos peirceanos para una teoría estética que resuene hoy” a cargo de Mariluz Restrepo, revisa lo que podría ser una teoría estética peirceana a partir de algunos textos al respecto que Charles S. Peirce dejó entreverados en varios de sus escritos, particularmente en relación con la Ciencia Normativa. La autora inicia exponiendo el sentido y lugar que Peirce da a la estética, luego, con la mediación de la teoría peirceana de las tres Categorías del Ser, desentraña aquellas aseveraciones de Peirce que, como aforismos, exponen pautas para esbozar una propuesta de lo que sería la teoría estética peirceana y, por último, puntualiza aquellos rasgos de la visión estética de Peirce que fundamentan y abren opciones al pensamiento actual.

El tercer texto sobre estética peirceana titulado “Esbozo de una teoría de belleza como ciencia normativa (cenoscópica) en la tradición pragmatista de C. S. Peirce” es un aporte de Paniel Reyes. En este texto se exploran las ideas relativas a la arquitectónica del conocimiento propuesta por C. S. Peirce y, de manera particular, a la concepción de la estética que se desprende de esta. En la concepción de estética de Peirce, esta provee un ideal de lo admirable incondicionado, es decir, se trata de una ciencia normativa y por tanto central en la fundación correcta de aquello que cuenta, como, conocimiento en el camino de la investigación. La estética, de este modo, se convierte en una visión global (coenoscópica, en jerga del mismo Peirce) de la realidad. La belleza o el ideal de lo bello, por tanto, no solo es un aspecto de la expresión artística, sino que regula una visión propiamente razonable del mundo.

Finalmente, este volumen cierra con un estudio crítico y la traducción del francés de dos de los textos más conocidos de Charles S. Peirce: *la Fijación de la Creencia* y *Cómo Esclarecer nuestras Ideas*, los cuales fueron publicados un año después que sus correspondientes versiones inglesas en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, entre 1878 y 1879. En nuestro medio hemos leído estos dos textos ya sea en inglés o en sus traducciones castellanas directas del inglés. No obstante, las versiones francesas no son simples traducciones que Peirce y Seguin hicieron de las versiones inglesas, sino que, en el caso, por ejemplo, de *Cómo Esclarecer nuestras Ideas*, la versión original es la francesa y “es posible que muchos de los matices que el autor buscaba expresar en el texto original se hayan perdido durante la traducción al inglés”.

Editores

Jorge Alejandro Flórez R.

Carlos Andrés Garzón R.

Las noches claras de Peirce: Notas sobre sus investigaciones astronómicas

Catalina Hynes
Universidad Nacional de Tucumán
Grupo de Estudios Peirceanos
catyhynes@gmail.com

El título de este trabajo toma sus palabras de una carta de Peirce dirigida a su madre, el 20 de abril de 1872. Él se encontraba por entonces en Washington, temporalmente a cargo de la oficina de la *Coast Survey* por encargo de su padre*, cuando escribe: “En las noches claras observo con mi fotómetro, en las noches nubladas escribo mi libro de lógica, que el mundo ha estado esperando tan ansiosamente” (W3, xxii, 1872). En esta cita no se menciona la actividad diurna de Peirce, consistente principalmente en estudios geodésicos y gravimétricos. En aquellos días, la geodesia** era una rama de la astronomía, y no de las Ciencias de la Tierra tal como nosotros hoy la entendemos. Los días de Peirce transcurrían entre triangulaciones que permitieran hacer mapas, lo más exactos posibles, de las costas de

* Debido a la ausencia de Julius Hilgard, el Asistente a cargo, quien se encontraba en Europa. Cf. Brent, 1993, p. 89-90.

** Es decir, la parte de la geología que determina de forma matemática la figura y magnitud de la Tierra, o de alguna parte de ella, y se ocupa de confeccionar los mapas correspondientes.

Estados Unidos y los estudios del péndulo, un campo con el cual apenas se estaba familiarizando. Medir lo más exactamente posible la aceleración que la gravedad imprime al péndulo en diferentes estaciones permitiría establecer con precisión la forma de la tierra. La fuerza de la gravedad es ligeramente diferente en distintos lugares de la tierra debido, en parte, a la irregularidad de la masa terrestre y a la rotación de nuestro planeta y de los demás planetas del sistema solar.

En aquel año Peirce estaba más familiarizado con los estudios de fotometría estelar que había comenzado a desarrollar como parte de su trabajo como asistente del Observatorio de Harvard. Hacía tres años que tenía allí una asignación formal gracias a Joseph Winlock, Director del Observatorio y gran amigo de su padre. No obstante, todos estos estudios para los que Charles era competente, no constituían su interés primario. Sin duda el libro de lógica que planeaba, la así llamada “Gran Lógica de 1872”, era el objeto de su corazón. Sus trabajos para ganarse la vida, esto es, sus trabajos como asistente tanto de la *Coast Survey* como del Observatorio, habían sido vistos por él, al inicio, como un medio para permanecer en Cambridge y no alejarse demasiado de la Universidad de Harvard, donde deseaba impartir lecciones de lógica. Como sabemos, su espera fue vana y su trabajo secundario terminó siendo su fuente de ingresos por treinta años.

Quisiera, en esta ocasión, enfocar la mirada brevemente en el comienzo sus trabajos astronómicos y extraer de ellos algunas conclusiones referidas a su comprensión del conocimiento, su noción de verdad y el falibilismo. En mi opinión, no se puede entender cabalmente su filosofía si no la vemos surgir desde la cotidianeidad de su práctica científica. Es de allí, tanto como de la historia de la ciencia y de la filosofía, de donde Peirce destilará sus lecciones de

lógica. Este trabajo tiene dos partes, en la primera se examinan dos investigaciones tempranas de Peirce en espectroscopía astronómica y en la segunda se intenta extraer de ellas algunas consecuencias, epistémicas.

1. Peirce y “un suceso glorioso”: el eclipse total de sol de 1869

Hacia fines del siglo XIX Peirce recordará conmovido, “como si fuera ayer” (MS 1036), según sus palabras, la primera vez que vio el espectro del Helio en agosto de 1869. El año anterior, dos astrónomos, el francés Pierre Janssen y el inglés Joseph Norman Lockyer observaron en forma independiente una línea amarilla en el espectro solar, distinta de las líneas del sodio, ya conocidas, y postularon la existencia de un nuevo elemento químico, al que denominaron Helio, el nombre griego del sol. La expectativa generada por este descubrimiento fue enorme. Especialmente en Estados Unidos, donde iba a tener lugar un eclipse total de sol el 7 de agosto del año siguiente y, consiguientemente, se podría confirmar el hallazgo o bien desestimarlos.

Se destinaron muchos recursos a la observación del eclipse y la *Coast Survey* lideró el equipo de científicos que estuvieron presentes. Charles fue, claro está, integrante de la expedición en su carácter de asistente, tanto de la *Coast Survey* como del Observatorio de Harvard al cual acababa de incorporarse formalmente ese año. El eclipse atrajo la atención de la prensa y de los curiosos, convocándose así una multitud en los alrededores de los campamentos científicos. Norman Lockyer dirá luego, en su reporte para la naciente revista científica, *Nature*: “Ciertamente, nunca antes un eclipse de sol fue torturado tan a fondo con todos los instrumentos de la ciencia” (Lockyer, 1869, p. 15).

La franja de totalidad del eclipse, que fue calculada y cartografiada por Peirce, pasaba a través del territorio de Kentucky. Mientras la estación más numerosa de la expedición se situó en Shelbyville, Peirce se ubicó en Bardstown, ligeramente al sudeste de la línea central del eclipse. Un tercer equipo de la Inspección Costera se estableció en Springfield, Illinois, al mando de Charles Schott.

De todos los instrumentos utilizados para “torturar al eclipse”, según las palabras de Lockyer, se destacaban dos además de los telescopios: por un lado, estaban los espectroscopios, como el que Peirce utilizó para observar el eclipse y, por otro, las cámaras fotográficas de entonces, los daguerrotipos.* Ambos fueron utilizados por Peirce, aunque en el segundo caso su trabajo fue posterior al eclipse, cuando debió evaluar las imágenes obtenidas por pedido expreso de J. Winlock**.

1.1 La “más tierna infancia” de la espectroscopía astronómica

Tal como Peirce recordará luego, la década de 1860 pertenecía a la tierna infancia de la espectroscopía. Si bien la historia de esta disciplina comienza con Newton (Cf. Webb, 1999, p. 88 y ss) y su célebre experimento consistente en hacer pasar un haz de luz solar a través de un prisma, descomponiendo así la luz blanca en muchos colores, no fue sino hasta el Siglo XIX que la espectroscopía experimentó avances notables y continuos. Estos

* Consistentes, básicamente, en placas de vidrio cubiertas de una película química fotosensible.

** El rol principal que Peirce desempeñó en esa evaluación está espléndidamente narrado por Hoel (2016, pp. 49-66)

desarrollos se deben a varios científicos desde comienzos del siglo, pero simplificando un poco esta historia* por mor de la brevedad, podemos señalar como un hito el año 1859. Ese año, Gustav Kirchhoff (1824-1887) y Robert Bunsen (1811-1899), dos amigos profesores de física y de química en la Universidad de Heidelberg, desarrollaron el espectroscopio. Kirchhoff descubrió que cada elemento químico posee un espectro de emisión de energía y otro de absorción que lo caracteriza, algo así como sus huellas digitales. Con este instrumento, ambos lograron identificar exitosamente nuevos elementos químicos, tales como el Cesio en 1861, luego el Rubidio y el Talio (Brock, 1992, p. 157) mediante el análisis espectral de la luz que emitían ciertas sustancias al ser calentadas. Kirchhoff se aplicó a estudiar la luz solar y logró detectar allí varios elementos ya conocidos y estudiados en la tierra. Fue, sin embargo, el astrónomo inglés William Huggins (1824-1910) el primero en darse cuenta de la enorme importancia del espectroscopio para la astronomía. Por lo tanto, es considerado el padre de la astrofísica moderna (Webb, 1999, p. 90-91) al comenzar a analizar con el espectroscopio la luz proveniente de las lejanas estrellas.

El Observatorio de Harvard adquirió su primer espectroscopio en 1867 y Charles pronto logró destreza en su uso, por ello fue convocado a observar el eclipse. Sobre este evento hay dos relatos diferentes. El primero, más parco y técnico, que constituye su Informe Elevado a

* Una perspectiva personal de Peirce con respecto a estos primeros años de la espectroscopía se encuentra en la reseña "*Roscoe's Spectrum Analysis*", *Nation* 9(22July 1869, p. 44). Puede encontrarse en W2, 285-289.

la Superintendencia el 20 de agosto*, y, el otro, más emotivo y poético, que constituye el Manuscrito 1036, de la década de 1890. Para este segundo relato voy a proponer una datación conjetural, a partir de su contenido, situándolo en el año 1898.

Por el Informe a la Inspección Costera se sabe que Peirce utilizó para sus observaciones un telescopio de montura ecuatorial, de 4 pulgadas (101,6 mm) de apertura clara y cinco pies de distancia focal, que era propiedad del geólogo Nataniel Shaler. Este tenía adosado un espectroscopio provisto un prisma simple de flint** y a continuación un prisma de visión directa constituido, a su vez, por tres prismas. No poseía un micrómetro para medir la posición de las líneas espectrales, lo cual convierte su informe en una pieza de escaso valor para los fines de la observación científica. De su relato podemos también hacer una idea sobre lo difícil que era mantener alineados ambos aparatos mientras se enfocaba en distintas partes de la corona solar con sus protuberancias. Peirce se queja de que para poder ver parte del espectro había que desatornillar y reacomodar un brazo algo pesado que portaba el espectroscopio y de que no lograba, por consiguiente, enfocar completamente el espectro y algunas líneas se perdían de vista. En todas estas maniobras era ayudado diligentemente por Shaler.

* (*The Solar Eclipse of 7 August 1869*) Coast Survey Report 1869, 126-27. Puede verse en W2, p. 290-293.

** El cristal o vidrio de flint es un vidrio con plomo, lo que le proporciona un alto índice de refracción. Para una mejor comprensión de los instrumentos utilizados en esa época de la astronomía se puede leer con provecho Scheiner, J.: *A Treatise on Astronomical Spectroscopy*, Ginn & Company, London-Boston, 1894.

Tengamos en cuenta que, en astronomía, el objeto observado se está moviendo constantemente. Mientras que en un observatorio grande, por lo general, había un sistema de relojería y pesas para acomodar automáticamente el telescopio, en el caso de un telescopio de campaña como el que manipulaba Peirce, ese dispositivo estaba ausente, lo que obligaba a continuas maniobras para no perder de vista el objetivo. A pesar de todo, en un momento pudo observar con total nitidez el espectro del Helio, con su línea amarilla característica, lo que confirmaba las observaciones de Janssen y Lockyer. La emoción de observar por primera vez un elemento hasta entonces no detectado en la tierra, lo acompañará hasta su vejez.

1.2. El Manuscrito 1036 y el descubrimiento del Argón

El segundo relato del eclipse del 68 está contenido en el Manuscrito 1036, titulado “Argón, Helio y el compañero del Helio”. Allí Peirce relata las adiciones que se han hecho a la lista de los elementos químicos desde los tiempos en que él era estudiante de química hasta los últimos quince meses previos a la redacción de su escrito. El Argón fue aislado e identificado por William Ramsay (1862-1916) y Lord Rayleigh* (1842-1919) en el verano del 1894, quienes hicieron el anuncio formal el 31 de enero de 1895 (Brock, 1992, p. 291-292). Su descubrimiento resultó desconcertante dado que era un gas que no reaccionaba con nada, ni siquiera consigo mismo, de ahí que Ramsay propusiera denominarlo con la palabra griega “Argón” (ἀργόν), esto

* John William Strutt, Tercer Barón de Rayleigh.

es, perezoso, indolente. En 1895 lograron aislar Helio por primera vez —hasta entonces solo se había detectado en el sol, como hemos visto— y comprobaron que tenía características similares, es decir, una baja reactividad química.

Ambos descubrimientos no estuvieron exentos de controversia, muchos químicos se negaban en un principio a aceptar la idea de unos gases inertes, que no reaccionaran con ninguna sustancia y que no estaban previstos en la tabla periódica de los elementos de Mendeleiev* porque su valencia sería equivalente a cero. La controversia fue tal que Lord Rayleigh, hastiado de las críticas de los químicos, decidió regresar a sus investigaciones en física, una disciplina en la que, según él, “los hombres de segunda clase parecen conocer bien su lugar” (Cit. por Brock, 1992, p. 293). No obstante pocos años después, en 1898, Ramsay, ayudado ahora por Morris Travers (1872-1961), identificó tres nuevos gases nobles —Neón, Kriptón y Xenón—. De ahí que el título del Manuscrito 1036, que se titula “Argón, Helio y el compañero del Helio” me hace pensar que este manuscrito fue realizado por Peirce en 1898, cuando comenzaron a aparecer más gases de este mismo grupo, pues, aunque no los menciona por su nombre, Peirce se refiere a estos nuevos elementos. Asimismo, como habla de “este siglo” refiriéndose al siglo XIX, el manuscrito no podría referirse a la lista completa de gases nobles que fue elaborada por Ramsay recién en 1903. De ahí mi propuesta de fechar el manuscrito en los últimos meses de 1898 o a lo sumo en 1899. No más allá puesto que Peirce habla de “los últimos quince meses” para estas adiciones a la tabla periódica.

* La tabla, hasta ese momento, era muy similar a la que usamos ahora, aunque con una columna menos: la correspondiente a los gases nobles.

Este manuscrito es muy importante, a mi entender, puesto que allí Peirce afirma haber observado el espectro del Argón mientras era asistente del Observatorio de Harvard, es decir, unos veinte años antes. Vale la pena leer el relato de Peirce:

Ha sido además mi fortuna ser uno de los primeros mortales en ver el espectro del Argón. Mi impresión es que fui el primero en medir la longitud de onda de su línea más característica. Yo era asistente del Profesor Winlock en el Observatorio del Harvard College. Él había dispuesto un aparato —bastante mal calculado— con el propósito de observar el espectro de la luz zodiacal. Él tuvo que ausentarse por una semana o dos; yo fui asignado a conducir las observaciones. Pienso que no tuve éxito con la luz zodiacal* (estoy hablando a partir de una memoria sensorial de observaciones de hace veinte años); pero sucedió que una noche hubo una buena visualización de la aurora. Creo que habíamos oído que alguien en Europa había visto una línea o una banda inexplicable en el espectro de la aurora. Tuve la buena suerte de fijar, —no solo a esa línea sino a varias—, y medir sus longitudes de onda, luego de cierto trabajo. Telegrafíé las figuras al Prof. Winlock; y él las anunció en la sesión de la Academia de Ciencias a la que estaba asistiendo. Mi medida aparece en el artículo “Astronomía” de la Enciclopedia Británica. Esa fue, nuevamente, la aparición de un elemento químico desconocido. Entiendo que fue Argón. (MS 1036)

* Se llama así a un resplandor apenas visible en las noches sin luna que proviene del reflejo de la luz solar en el polvo que gira alrededor del sol en el plano en el que giran los planetas, es decir, el plano de la eclíptica.

La noche a la que Peirce hace alusión se trata muy probablemente la del 29 de junio de 1869, ya que menciona esa observación en su reseña del libro de Roscoe *Análisis Espectral*, publicada en *The Nation* el 22 de julio de ese año (W2, 288, 1869). No sé a ustedes, pero a mí este párrafo me provoca emociones encontradas. Sabiendo que Ramsay y Rayleigh recibieron en 1904 el premio Nobel por el descubrimiento del Argón, una cierta nostalgia contra-fáctica me hace pensar que Peirce también podría haberlo recibido si hubiese continuado con esas investigaciones. Aunque no sea así, su nombre al menos debería figurar en la historia de la química asociado al Argón, del mismo modo que figuran los que detectaron por primera vez la presencia del Helio en el sol.

Como ya señalé, este manuscrito contiene además el relato del eclipse de sol de 1868, cuando Peirce vio el Helio por primera vez. Hace allí una vívida descripción de los asombrosos cambios de luz previos a la totalidad del eclipse, de las bandas de luz anaranjada, de la oscuridad nocturna avanzando con nitidez sobre el paisaje con una velocidad mayor a la de un tren, del desconcierto del ganado, corriendo enloquecido por el campo, de los pájaros volando desorientados y del gran grito de "OH!" de la multitud que observaba. Muchos años después de haberlo presenciado, Peirce seguirá afirmando que un eclipse total de sol es el espectáculo más sobrecogedor de la naturaleza. Veamos ahora las conclusiones epistémicas que podemos extraer de estos trabajos.

2. Conclusiones epistémicas

Por razones de extensión no puedo alargarme aquí incluyendo las observaciones fotométricas realizadas por Peirce entre 1872 y 1875 con otro instrumento, un Astro

fotómetro diseñado por el astrónomo alemán Johann Zöllner (1834-1882) y del cual habla la cita con la que comencé mi exposición. Para esas observaciones Peirce acarreó el aparato por todas las estaciones del péndulo, montando un observatorio móvil. Analizó el brillo procedente de alrededor de quinientas estrellas y produjo un catálogo estelar que por primera vez contenía unas magnitudes calculadas no de manera subjetiva sino con las nuevas herramientas matemáticas e instrumentales de la astrofísica recién nacida. Esas investigaciones fotométricas requieren un estudio especial que pronto espero poder brindar.

Quisiera, en cambio, ir adelantando algunas conclusiones epistémicas, típicas de la filosofía madura de Peirce que solo pueden entenderse cabalmente, en mi opinión, gracias al análisis de estos trabajos científicos, entre otros que realizó, claro está. Comencemos por la que él llamó “La primera regla de la razón”.

2.1. La primera regla de la razón (Ms 825)

Alrededor de 1899 Peirce enuncia lo que considera la “Primera regla de la razón”, esto es, la de “No bloquear el camino de la investigación”. A fin de no bloquear este camino, Peirce enuncia cuatro errores “venenosos” que deben ser evitados:

1. Pensar que existen verdades autoevidentes, a salvo de la duda por siempre. Como, por ejemplo, los axiomas matemáticos.
2. Pensar que hay cosas absolutamente incognoscibles para nosotros.

3. Aseverar que hay cosas inexplicables que deben aceptarse sin más.
4. Pensar que alguna ley o verdad han alcanzado ya su formulación última y definitiva.

En cuanto al segundo obstáculo, Peirce nos explica que los filósofos a menudo:

Afirman que esto, lo otro y lo de más allá nunca pueden ser conocidos. Cuando se presionó a Augusto Comte para que especificara alguna cuestión positiva de hecho cuyo conocimiento no pudiera alcanzar ningún hombre de ninguna manera, puso el ejemplo del conocimiento de la composición química de los astros fijos; y puede verse su respuesta apuntada en la filosofía positiva. Pero la tinta apenas estaba seca en la página impresa antes de que se descubriera el espectroscopio y aquello que él había considerado como absolutamente incognoscible estuviera en buen camino a ser descubierto. Es bastante fácil mencionar una cuestión cuya respuesta desconozco hoy en día. Pero afirmar que esa respuesta no se conocerá el día de mañana es algo arriesgado; pues a menudo es precisamente la verdad más inesperada la que surge de debajo del arado de la investigación. Y en lo que se refiere a la aserción positiva de que nunca se averiguará la verdad, me parece que, a la luz de la historia de nuestro tiempo, eso sería más arriesgado que la aventura de Andrée*. (EP 2:49, 1898)*.

* Esta "aventura" que menciona es la fallida expedición en globo al Polo Norte, que costó la vida a Salomon A. Andrée (1854-1897) en octubre de 1897.

Lo irónico del caso de Comte es que murió en 1857, apenas dos años antes de la invención del espectroscopio. Si hubiera vivido un poco más hubiera visto cómo sus polémicas con Herschel a propósito del estudio del espacio profundo y de los astros se definían en favor del astrónomo. Podríamos señalar que el razonamiento de Comte es un claro ejemplo del método a priori de fijar creencias que, según Peirce, suele caracterizar a los filósofos.

Recordemos que el rechazo peirceano de lo incognoscible está presente en la serie de escritos sobre la cognición, esos artículos de 1868-1869 que son, por lo tanto, contemporáneos de sus trabajos en espectroscopía. De ahí que podamos afirmar que fue su trabajo científico lo que le permitió liberarse de la cosa en sí kantiana al proporcionarle la experiencia acerca de cómo algo aparentemente inaccesible al hombre puede ser alcanzado, finalmente, con las herramientas tanto teóricas como instrumentales de la ciencia.

2.2. La verdad como opinión final

En la cita precedente aparece también una nueva declaración de Peirce a favor de la verdad. Sigue manteniendo que esta podría ser alcanzada. Veamos una de sus típicas afirmaciones al respecto: “Verdad es esa concordancia de un enunciado abstracto con el límite ideal hacia el cual la investigación sin término tendería a llevar a la creencia científica, concordancia que el enunciado podría poseer en virtud de la confesión de su inexactitud y unilateralidad, y esta confesión es un ingrediente esencial de la verdad” (CP 5.565, 1901).

** Traducción de Martha Rivera Sánchez (2006) disponible en <http://www.unav.es/gep/PrimeraReglaRazon.html>

A primera vista podría parecer desconcertante su mención de la inexactitud como un ingrediente esencial de la verdad. En mi opinión, esto debe leerse a la luz de todos los trabajos en metrología llevados a cabo por Peirce, de los cuales esta comunicación ha brindado unos pocos ejemplos. En efecto, lo primero que descubre el investigador empeñado en medir cualquier fenómeno es la discrepancia de sus medidas, tanto con las realizadas por otros como diferentes medidas del mismo observador. Peirce se ha empeñado en eliminar lo más posible esos errores mediante la propuesta de mejoras, tanto en los instrumentos que manejó como en el arsenal teórico para lidiar con el error. Aún así, siempre subsiste una inexactitud de fondo. De ahí que Peirce se queje de las ideas un poco ridículas que tienen las mentes no científicas acerca de la precisión del trabajo de laboratorio (Cf. Crease, 2009, 39). Quizás sean esas reflexiones sobre la inexactitud y, seguramente, otras provenientes del cálculo de derivadas —que permiten analizar cualquier proceso que evoluciona—, las que a lo largo de su vida lo condujeron a aceptar la presencia efectiva de la indeterminación en un universo continuo.

2.3. El falibilismo

Esas mismas reflexiones sobre la inexactitud y la posibilidad cierta del error en nuestras mejores investigaciones, unidas a las lecciones de la historia de la ciencia, son las responsables, en mi opinión, de la posición falibilista que caracteriza su filosofía. Hacia 1893 Peirce señalaba en un pasaje autobiográfico lo siguiente:

Durante años (...) solía reunir para mí mismo mis ideas bajo la designación de falibilismo; y en efecto, el primer

paso para averiguar algo es reconocer que no se conoce todavía satisfactoriamente; pues ninguna plaga puede detener tan eficazmente todo crecimiento intelectual como la plaga del ser presuntuoso (...) En efecto, me ha parecido siempre que toda mi filosofía crece a partir de un falibilismo contrito, combinado con una alta fe en la realidad del conocimiento y con un intenso deseo de averiguar las cosas. (CP 1.13-1.14)

Creo que este bello pasaje condensa todo lo que Peirce aprendió tempranamente en sus trabajos científicos. Frente a un fenómeno desconcertante, como podría ser un fenómeno óptico, tal como, i. e., el del remo aparentemente quebrado en el agua, una conclusión escéptica sería la de suspender el juicio como la sostuvieron los antiguos. Si no puedo decidir sobre dos apariencias contrarias de la misma cosa, decía Enesidemo, entonces debo abstenerme de juzgar acerca de cómo es. La mentalidad del hombre de ciencia, por el contrario, claramente expresada por Peirce en la cita, es la de averiguar cómo son las cosas. Mientras la *epojé* escéptica implica una parálisis del pensamiento, un bloqueo de la investigación, la actitud científica es la de no descansar hasta obtener la respuesta. En el ejemplo del remo quebrado hubo que esperar al desarrollo de la óptica en la Edad Moderna, es decir al siglo XVII, para poder responder a la pregunta acerca de por qué aparece así. Muchos hombres contribuyeron a su respuesta, algunos fueron matemáticos, físicos y filósofos, como Descartes y Newton, otros fueron fabricantes de lentes. Tardaron veinte siglos en total desde el planteo de la pregunta hasta lograr explicar el fenómeno en cuestión y brindar así una respuesta satisfactoria. Historias como esta hacen que la expresión habitual de Peirce acerca de que la investigación alcanzará

la verdad “in the long run” cobre un sentido cabal.

No puedo seguir alargando hoy mi trabajo, baste indicar que hay muchas más conclusiones similares que podrían extraerse del trabajo científico de Peirce. Menciono al pasar su concepción del sujeto del conocimiento como un sujeto comunitario, como se desprende de las observaciones típicas de los astrónomos, necesitadas siempre de comparación con las de otros observadores situados en otras posiciones. O la importancia que brindaba a los signos no lingüísticos. En efecto, el trabajo con el espectroscopio nos proporciona puros índices diagramáticos que hay que aprender a interpretar, poniendo a prueba una hipótesis fallida tras otra, hasta averiguar de qué clase de cosa son índices, al fin y al cabo.

Quisiera finalizar con otra hermosa cita de Peirce que nos invita a aprender a vivir con una esperanzada incertidumbre, que es la condición del pragmatista. Dice así:

Incluso si (la ciencia) realmente encuentra confirmaciones, son sólo parciales. Todavía no se mantiene firme sobre la base del hecho. Está caminando sobre un pantano, y sólo puede decir, este terreno parece aguantar de momento. Aquí me quedará hasta que empiece a hundirse. (EP 2:55, 1898)*

* Traducción de Carmen Ruiz disponible en <http://www.unav.es/gep/FirstRuleOfLogic.html>

Referencias

- Brent, J. (1993). *Charles Sanders Peirce. A life*, Indiana University Press, Bloomington and Indiana, 1993
- Brock, W.H. (1992). *Historia de la química*, Alianza editorial, Madrid.
- Crease, R. P. (2009), "Charles Sanders Peirce and the first absolute measurement standard", *Physics Today*.
- Hoel, A. S. (2016) "Measuring the Heavens: Charles S. Peirce and Astronomical Photography", *History of Photography*, 40,1-49. 66, DOI <http://dx.doi.org/10.1080/03087298.2016.1140329>
- Lockyer, J. N. (1869), "The Recent Total Eclipse of the Sun", *Nature*.
- Peirce, C. S. (1967-1971). The Charles S. Peirce Papers. (32 rollos de microfilms de los manuscritos conservados en Houghton Library), Cambridge: Harvard University Library.
- Peirce, C. S. (1978). *Charles S. Peirce Papers*. Cambridge, MA: Harvard University Library.
- Peirce, C. S. (1992). The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings. Vol I-II. Edited by N. Houser and C. Kloesel (Ed.). Bloomington: Indiana University Press.
- Peirce, C. S. (1986). *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. Indiana University Press.
- Webb, S. (1999), *Measuring the Universe. The Cosmological Distance Ladder*, Springer-Praxis Publisher, Chichester.

Peirce, el ingeniero

Edison Torres*

Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

torres.edison@gmail.com

En la madrugada del 1º de enero de 1892, en su casa de campo *Arisbe* (en Milford, PA), Charles Sanders Peirce escribe en su libreta de apuntes:

Tengo un año duro, un año de esfuerzo ante mí (...) Creo que muy pronto estaré completamente arruinado; parece inevitable. Lo que tengo que hacer es trabajar con ahínco y tratar de cumplir con mi deber, y pasar hambre si es necesario. Una cosa debo decidir claramente. Debo ganar algo de dinero todos los días (MS 1607).

Estas angustias económicas de Peirce son comprensibles si tenemos en cuenta que en la víspera de año nuevo

* Profesional y Magister en filosofía (Universidad del Rosario). Cate-drático con más de 25 años de experiencia, ha dictado cursos de historia y filosofía de la ciencia, estudios sociales de la ciencia y la tecnología, argumentación, lógica, métodos de investigación, epistemología y de estrategias docentes para la educación superior, en las universidades de Los Andes, Rosario, Sabana y Militar. Actualmente orienta los talleres de escritura de tesis en las maestrías de Diseño Urbano, Arquitectura y Ordenamiento Urbano Regional y en el doctorado en Arquitectura, en la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

se había terminado su carrera como científico profesional, tras 30 años de trabajo en el *Coast Survey* (la agencia geodésica y costera del gobierno de los Estados Unidos). Durante los tres últimos años de su trabajo en esta institución, los desacuerdos entre Peirce y los superintendentes Frank Thorn y Thomas Mendenhall sobre su demora en terminar el reporte sobre las variaciones en la medida de gravedad y — cuando finalmente lo entregó en noviembre de 1889— sobre su valor científico, llevaron a Mendenhall a pedirle a Peirce su renuncia. En estos años previos a su renuncia, frente a la incertidumbre sobre su futuro laboral, Peirce empezó a contemplar algunas fuentes alternativas de trabajo y de ingresos: inició un curso de lógica por correspondencia, del cual esperaba 1.500 estudiantes y solo consiguió unos cuantos. Cuando terminó sus definiciones para el *Century Dictionary* ofreció —por US\$ 5.000 y sin éxito— una carta de colores para realizar consultas especializadas en el nuevo *Standard Dictionary* (L153). Asimismo, sugirió —también sin éxito— a Gifford Pinchot* un proceso químico para duplicar la producción de metanol, a partir de madera, por el cual pedía un adelanto de US\$ 1.000. Por otro lado, empezó a ampliar su casa *Arisbe* dado que pensaba convertirla en un *resort* dedicado a una escuela de filosofía para los ricos de Nueva York. Está claro que Peirce apeló a su capacidad inventiva para contemplar nuevas y diversas fuentes de ingresos; sin embargo, ninguna funcionó. Esto explica su angustia en el amanecer del primer día de 1892.

* Hijo de James y Mary Pinchot, vecinos y amigos de Peirce en Milford, PA., responsable de 40.000 ha de bosque en Carolina del Norte, propiedad de George W. Vanderbilt. Joseph Brent, *Charles Sanders Peirce: A Life* (Bloomington: Indiana University Press)

Luego de su traslado desde Washington en 1886, Peirce y su esposa Julieta alternaban su residencia entre Nueva York y *Arisbe*. Desde finales de la década de 1870 —cuando él conoció a Julieta y en parte por intermedio de ella— Peirce socializaba con miembros de la alta sociedad neoyorquina, con banqueros y empresarios, en una época de ávido capitalismo en la que primaba lo que él llamó el “evangelio de la avaricia”*. De este círculo social surgen las propuestas de quienes ven en Peirce al socio perfecto para algunas oportunidades de negocio, sociedades en la que este aportaría su conocimiento científico y experticia técnica en la invención mecánica y aquéllos el capital y las conexiones comerciales. Para Peirce esta era su oportunidad de “ganar algo de dinero todos los días” (MS 1607); de hecho, él esperaba más que sobrevivir, era su oportunidad de hacerse a una nueva vida, libre de las molestias burocráticas del *Coast Survey* y similar a las de su nuevo círculo social.

Entre 1892 y 1897, en Nueva York Peirce ejerció como ingeniero, aplicando lo que había aprendido en la Escuela Científica Lawrence de Harvard, casi treinta años atrás, entre 1861 y 1863. Aunque en Harvard fue formado como químico (se graduó *summa cum laude* B.Sc. en química), sus encargos profesionales corresponderían hoy a las ingenierías química, mecánica y civil: desarrolló un proceso de blanqueamiento por electrólisis; inventó un aparato para producir gas acetileno para los sistemas de alumbrado público; determinó la mejor ubicación para una central hidroeléctrica sobre el río Saint Lawrence en Massena, NY; y

* Según el cual, “el progreso tiene lugar en virtud de que cada individuo lucha por sí mismo con todas sus fuerzas y pise a su vecino cuando tenga oportunidad de hacerlo”. (EP I, 357)

calculó una solución general para el problema de las “cargas vivas” en el diseño de puente colgantes. Sin embargo, estos trabajos de ingeniería de Peirce han sido considerados como “formas rápidas de hacerse rico” (Kloesel, 1988, 11), como “sueños febriles de riqueza” (Brent, 1993, p. 254) y como aventuras de negocios “más necias que arriesgadas” (Pfeifer, 2013, p. 208). Resulta paradójico, dado el énfasis del pragmatismo en las consecuencias prácticas de la aplicación de las ideas, que esta corta carrera de Peirce como ingeniero permanezca casi desconocida y sea subestimada. Aunque todas estas empresas fracasaron comercialmente, hay lugar a preguntar: ¿en qué consistieron estos proyectos de ingeniería?, ¿cuál fue el aporte de Peirce en estas sociedades comerciales?, ¿cuál fue el valor tecnológico o científico de estos proyectos? y ¿a qué se debió el fracaso de estos proyectos? El propósito de esta narración es dar cuenta de los resultados parciales de mi indagación en curso sobre las primeras dos preguntas. En la segunda parte de este escrito, en elaboración, espero responder las últimas dos preguntas. Es decir, esta primera parte es reconstructiva y descriptiva, mientras la segunda será evaluativa e interpretativa. A partir de la transcripción de los manuscritos (fragmentarios e incompletos) que tratan los trabajos de ingeniería de Peirce y de la correspondencia con un diverso grupo de banqueros y empresarios de Nueva York, familiares y amigos —a quienes Peirce quiso involucrar en sus negocios— busco reconstruir las dificultades técnicas, las preocupaciones legales y comerciales y la participación de los socios en cada uno de los proyectos. A pesar del carácter provisional de mis conclusiones, estas logran arrojar luz sobre esta faceta poco conocida en la biografía del filósofo, que conlleva ciertas ironías y paradojas. Al menos un aspecto puedo concluir con certeza en esta primera parte

de mi indagación: contrario al relato biográfico tradicional sobre Peirce, según el cual este permaneció en relativo aislamiento y marginación en sus años en *Arisbe* (Milford, PA), estos años de Peirce en Nueva York fueron de gran involucramiento social y comercial. Esta narración está dividida en tres momentos: primero, describiré brevemente el paso de Peirce por la Escuela Científica Lawrence para señalar la influencia de esta temprana formación; segundo, describiré cada uno de los proyectos de ingeniería que he mencionado anteriormente; tercero, propondré algunas reflexiones sobre el significado de estas empresas comerciales y de ingeniería que contribuyan a una mejor comprensión de esta faceta en la vida de Peirce.

1. La formación en química del joven Peirce

En los relatos biográficos de Peirce, se suele señalar como el primer evento significativo en la formación de su mentalidad científica el regalo que le hicieron su tía y tío paternos* de un laboratorio de química, cuando él apenas tenía ocho años (Brent, 1993, p. 47). Asimismo, también se ha señalado la importancia de esta temprana introducción a los métodos del análisis cualitativo en química, en el entrenamiento del joven Peirce en la formulación de hipótesis científicas y en el reconocimiento de los posibles efectos experimentales de una sustancia química como parte de la comprensión de la sustancia; es decir, una forma de pensar

* La tía “Lizzie” —Charlotte Elizabeth— y Charles Henry, médico y asistente de Eben Norton Horsfeld, en el laboratorio de química experimental, en la naciente Escuela Científica Lawrence.

en los posibles efectos prácticos como parte del significado de una noción*. Un asunto anecdótico, no menor en la temprana formación en química de Peirce, es el hecho de que su tío Charles Henry tradujo el libro Principios de Química, del químico alemán Julius Adolph Stöckhardt, manual con el que se enseñaba química en la Escuela Científica Lawrence.

Por otro lado, Benjamin Peirce —padre de Peirce— fue instrumental en la creación de esta Escuela Científica Lawrence. A pesar de que las matemáticas habían sido parte del currículum clásico y las “ciencias” hacían parte de los cursos de filosofía natural, estas no se enseñaban pensando o promoviendo su utilidad práctica. Benjamin Peirce, como profesor de matemáticas, inicialmente había planeado la creación de una escuela de orientación técnica y vocacional, aunque separada del Harvard College, para atraer a estudiantes interesados en los asuntos prácticos. Posteriormente, su propuesta fue tomando forma hasta proponer una formación en ciencias prácticas, en el mismo sentido profesional de las escuelas de teología, leyes y medicina. Finalmente, gracias a la donación de US\$ 50 mil por parte del industrial Abbott Lawrence para crear una escuela dedicada a “la adquisición, ilustración y diseminación de las ciencias prácticas” (James, 1992, p. 56), se logró establecer la escuela científica Lawrence en 1847, la cual en 1909 fue tomada por Harvard como parte de su escuela de estudios graduados y, se convirtió luego en la escuela de ingeniería de Harvard.

Benjamin Peirce ve en la Escuela Científica Lawrence la formación ideal para su hijo Charlie para realizar una

* Ver Charley Seibert, “Peirce’s Head Start in Chemistry”, *Foundations of Chemistry* 3 (2001), 201–226.

carrera en química y adquirir un modo de vida acorde a sus capacidades. En una carta a su esposa Sarah, Benjamin le pide:

Dile a Charlie que al menos debe esforzarse por convertirse en un experto en química, y que cuanto más rígidamente se dedique a ello, estaré más satisfecho y será más probable que tenga éxito en la vida. (Carta del 22 de enero de 1857, citada por Seibert, 2001, p. 210)

Pero —como suele ocurrir— lo que piensan los padres no siempre es lo que sus hijos quieren. Resulta paradójico que Benjamin recurra a su esposa para influenciar el camino profesional de su hijo, pues siempre reconoció en su padre a su verdadero formador: “Fui educado por mi padre (...) y si logro algo, será su obra” (MS 1608, s.f.). Esto parece indicar que Peirce no está del todo convencido de dedicarse a una profesión o dedicarse al estudio de la lógica que, como lo confiesa en varios pasajes autobiográficos, fue su pasión después de haber leído los *Elementos de lógica* (1826) de Richard Whately*. En una carta a su hermano Jem, le dice:

Hace rato debí contestar tus dos hermosas cartas. La primera expresa algunas sugerencias tuyas que resultan ser justo a lo que quiero dedicar mi mente sobre ese asunto de la profesión y que me presentan el tema de una manera en la que yo no había pensado. (Carta del 4 de abril de 1860. Citada por Ketner, 1988, p. 139)

* Peirce recuerda que, “desde ese día, la lógica ha sido mi pasión; aunque mi entrenamiento fue principalmente en matemáticas, física y química” (MS 905: 12. 1907).

No sabemos cuáles fueron esas sugerencias de su hermano Jem, pero parece que tuvieron el efecto esperado; finalmente Peirce ingresó a la Escuela Científica Lawrence en 1861 y se graduó con honores en química, en 1863.

Del paso de Peirce por esta escuela poco se conoce, aunque se puede inferir algo de su formación a partir de quiénes fueron sus profesores y cuáles textos usaron. Al respecto, para cerrar esta primera sección, quiero mencionar a Josiah Parsons Cooke, profesor de química y mineralogía, que dirigía las prácticas en el laboratorio que interesaron a Peirce durante estos años. La influencia de este químico en el pensamiento de Peirce apenas se ha empezado a reconocer.

La profesora Chiara Ambrosio y su estudiante doctoral Christopher Campbell han señalado que los métodos pedagógicos de Cooke influenciaron tempranamente a Peirce para desarrollar su forma de pensamiento diagramático al aprender a realizar experimentos con diagramas. Estos métodos de Cooke incluían el uso de diagramas (que incluyen formas y cantidades) para representar de manera icónica relaciones entre sustancias y presentaban las fórmulas químicas usadas en los cálculos —al hacer estequiometría (el estudio de las relaciones cuantitativas entre los reactivos y los productos en una reacción química)— como “herramientas de papel” (Ambrosio & Campbell, 2017, p.86-106). Por su parte, Campbell ha aplicado esta forma de entender los diagramas químicos y el concepto de valencia química para mostrar cómo contribuyen estas nociones en el desarrollo de la lógica de relativos de Peirce, pues las relaciones se dan de manera determinada (monádicas, diádicas o triádicas) de manera análoga a como el valor de valencia determina los enlaces posibles entre elementos (Campbell, 2017).

2. Proyectos de ingeniería

Brent, en su biografía, ha señalado que Peirce eligió Milford, PA, como el lugar para fijar su hogar permanente por ser un entorno de prestigio y del cual esperaba recibir el mecenazgo de los acaudalados de Nueva York (Brent, 1993, 188) *. Peirce ya había visitado la zona en compañía de algunos de sus amigos del Century Club (de Nueva York), como Edmund Clarence Stedman (1833–1908), poeta, ensayista, científico aficionado y corredor de valores en Wall Street; Albert Bierstadt (1830–1902), pintor de origen prusiano y miembro del movimiento de pintura paisajística conocido como la Escuela del Río Hudson; y Persifor Frazer, químico, geólogo y experto en caligrafía. Stedman y Bierstadt ya tenían propiedades en el valle del río Delaware y con Frazer, Peirce sostuvo correspondencia sobre caligrafía y sobre la composición química de tipos especiales de tintas (L 151). En ese sentido, es muy probable que este último fuera el “puente” entre los hombres de negocios y Peirce, como experto en química.

2.1. Método de blanqueamiento por electrólisis

El primer proyecto de ingeniería de Peirce, en estos años de Nueva York, corresponde a un método de blanqueamiento por electrólisis. El blanqueamiento es un proceso industrial con el cual, por ejemplo, se trata la pulpa de papel o las fibras textiles antes de teñirlas con el color asignado. Los métodos ancestrales de blanqueamiento

* Peirce asistió a reuniones sociales con los Vanderbilts, Stuyvesants, Harrimans y otros (Brent, 1993, p. 186).

incluían la lejía o ceniza, que disuelta en agua adquiere una capacidad oxidante que disuelve los colorantes naturales. A partir de este método se desarrollaron los procesos modernos de blanqueamiento con cloro y, en particular, con hipoclorito de sodio (NaClO) que, en la década de 1890, se conocía popularmente como el “agua de Javel”.

Al parecer por solicitud del banquero de Wall Street Thomas J. Montgomery, Peirce realizó una evaluación del método de blanqueamiento por electrólisis recién patentado por Albert E. Woolf, en Nueva York. El 18 de junio de 1892, Peirce envía a Montgomery su reporte preliminar en el que describe las limitaciones técnicas y económicas del proceso de Woolf, y sugiere algunos cambios para mejorarlo:

En el proceso ordinario de Woolf (...), una solución del tres por ciento de cloruro de sodio [NaCl] se mezcla con una pequeña cantidad de soda cáustica [hidróxido de sodio (NaOH)], o mejor de carbonato neutro de sodio [NaCO_3]. A continuación, mostraré esencialmente lo que ocurre en la electrólisis de esta solución. (L 298)

En los métodos de electrólisis, la materia a ser blanqueada se introduce en un tanque (usualmente de madera) y se somete a una corriente eléctrica que fluye a través de un par de electrodos, del cátodo al ánodo; es decir, del polo negativo al polo positivo. En su reporte, Peirce señala básicamente tres críticas al método de Woolf: primera, ocurre un blanqueamiento parcial del material a ser procesado, se blanquea el material próximo al ánodo debido a que allí los procesos de oxidación son mayores; segunda, durante el proceso se producen sales residuales que contaminan la

materia a ser blanqueada; y tercera, este método requiere grandes cantidades de energía eléctrica para completar el blanqueamiento. Ante estas limitaciones, Peirce en su reporte propone su solución: “Creo que el ácido carbónico nunca ha sido utilizado antes para blanquear” y sugiere que “esta descomposición electrolítica (...) es una reacción que podría ser usada como la base para una patente”. Los detalles de esta nueva reacción química son parciales, pues Peirce solo dice que se trata de “un proceso cíclico” y que la acción del ácido carbónico en la descomposición del hipoclorito es conocida por lo químicos, aunque “no se conoce con exactitud” su mecanismo de acción; hecho que Peirce promete estudiar con mayor detalle. Con esta innovación Peirce espera mejorar el rendimiento del proceso en términos económicos y en la efectividad del mismo. Es decir, la novedad del método de Peirce no está en la electrólisis, un procedimiento corriente de la época, sino en el uso de una sustancia química diferente a la mezcla de sal y soda cáustica que utiliza Woolf. Montgomery le prometió a Peirce US\$ 500 de honorarios por su informe y una participación de US\$ 100 mil en acciones si logra mejorar el proceso. Sin embargo, como lo relata en su “Amor Evolutivo”, (el quinto artículo de la serie metafísica en la revista *The Monist*), Montgomery lo estafó:

El astuto Wall Street es un ángel bueno que toma el dinero de personas descuidadas que probablemente no lo guardan bien, que hunde empresas débiles que es mejor parar y que administra saludables lecciones a científicos incautos al enviarles cheques sin fondos —como me hiciste a mí el otro día, mi millonario Maestro de Glomery, cuando pensaste

que habías encontrado la manera de usar mi procedimiento sin pagar por él. (EP 1, 357, “Evolutionary Love”)*

Pese al engaño del cheque sin fondos, parece que Peirce tiene el consuelo de haber dejado a Montgomery sin conocer completamente su procedimiento del blanqueamiento. Unos meses más tarde, en diciembre de 1892, Peirce recibe otra oferta por su invento. Esta vez por parte de Edward Ringwood Hewitt**, a nombre de la *Peter Cooper’s Glue Factory*:

Tu hermano [Jem] me dice que has trabajado en blanqueamiento eléctrico y tienes conocimientos valiosos sobre el tema. Actualmente, estoy involucrado en la misma línea. Me gustaría hablar contigo y ver si puedes ayúdame. Yo podría reunir algo de dinero para tu horno. (L 196, 1892)

De esta oferta no se dice nada más ni en la correspondencia ni en los manuscritos de Peirce; sin embargo, él continuó trabajando en su método y año y medio después redactó varias versiones de una petición de patente para su método de blanqueamiento. En esta petición aparece de manera más precisa en qué consiste su método, pues es un requisito de la solicitud de patentes. Aquí un fragmento explicativo:

* En una carta del 20 de septiembre de 1892 a Augustus Lowell, Peirce escribió: “Hace poco hice un informe sobre un proceso químico para un hombre de Wall St. que debía pagarme \$500 en efectivo y una participación en las patentes. Me entregó debidamente un cheque y el banco lo devolvió como ‘no bueno’”.

** Inventor de motores, químico y científico aficionado, vinculado familiar y comercialmente con la fábrica Peter Cooper’s Glue Factory, del industrial, político y filántropo Peter Cooper —fundador del Cooper Union for the Advancement of Science and Art.

La naturaleza de mi invención consiste en añadir a una solución de cloruro de sodio una cantidad suficiente de sulfato de sodio para hacer que las dos sales se descompongan en proporciones equivalentes, con el fin de prevenir la liberación del cloro. Se sabe que una solución de ácido hipocloroso [HClO] hará tanto blanqueo como el doble de la cantidad de cloruro que contiene cuando está libre en una solución. Esto, sin embargo, no constituye avance del ácido hipocloroso sobre el cloruro como un agente blanqueador; ya que el primero también requiere el doble del gasto de energía para producirlo. Pero el ácido hipocloroso tiene dos grandes ventajas sobre el cloro como agente blanqueador. A saber, primero, no se escapa en una cantidad importante al aire y, en segundo lugar, al ser mucho menos activo, ataca y destruye la sustancia colorante que se adhiere a las fibras, sin atacar sensiblemente la fibra en sí, ni a la madera del tanque ni a otras cosas (L 330, c. julio, 1894).

En esta descripción sobresale el cambio del “ácido carbónico” por el de “ácido hipocloroso” que se obtiene de la descomposición de las dos sales, como el agente oxidante y blanqueador. Asimismo, las ventajas de este último en cuanto a la seguridad para quienes lo manipulan (al no liberar gases de cloro), y por hacer menos daño al material que va a ser blanqueado. Hasta donde he podido indagar, no he encontrado evidencia de que Peirce efectivamente solicitara la patente, ni respuesta alguna a tal petición de una oficina de patentes, ni ninguna patente a nombre de Peirce en las bases de datos de patentes de los Estados Unidos.

2.2. Aparato para producir gas acetileno para alumbrado público

Esta segunda empresa comercial y técnica consistió en el invento de un generador para producir gas acetileno (C_2H_2), a bajo costo, para el alumbrado público. El acetileno es un tipo de hidrocarburo altamente inflamable que tiene el atractivo de producir una llama de gran brillantez cuya producción era relativamente económica y común durante todo el siglo XIX. Además del poeta Stedman y del pintor Bierstadt, aparecen otros socios interesados: Nelson Easton, al igual que Stedman corredor de valores en Wall Street, quien escribiera la primera historia de la bolsa de valores de Nueva York; y John Edward Conde d'Aulby, noble francés, quien además de sus conexiones sociales poseía una colección de pinturas de algunos de los grandes maestros europeos (Rembrandt, Raphael, Velásquez y Murillo), las cuales ofreció vender para contribuir con capital en la empresa.

La participación de Peirce en la sociedad comenzó con un reporte sobre la producción de gas acetileno, donde presenta las ventajas de este frente a la combustión del carbón. Peirce menciona que una serie de explosiones que ocurrieron en Nueva York en los años previos generaron temor entre los usuarios y dudas sobre la conveniencia del uso doméstico de este gas. Sin embargo, gracias al desarrollo de nuevos quemadores en las lámparas, se logró mejorar la seguridad en el manejo del gas y las dudas empezaron a desaparecer:

El problema de un gas acetileno barato y seguro está sustancialmente resuelto hoy día y dentro de un año o algo más el interés público se volverá una vez más hacia él, como uno

de las mejores luminarias, al menos para propósitos domésticos y especialmente en aldeas y lugares campestres.

Su luz es más intensa y agradable a los ojos y es tan blanca como la comúnmente producida por el quemador de Welsbach que usa gas de coque. La llama, aunque tiene una alta temperatura, es tan pequeña que el calor producido comparado con la luz es relativamente menor. La contaminación del aire por los productos de la combustión es extremadamente baja. Su olor, que es similar al del gas de coque y no es agradable, es en varios grados menos malo. (MS 1030)

Por el tono del reporte, muy seguramente estaba redactado con propósitos comerciales, para atraer a los inversionistas. Luego, en el reporte, Peirce reconstruye una historia de los usos y aplicaciones científicas del acetileno desde su descubrimiento por Edmund Davy, en 1836, pasando por el químico alemán Boettger y los franceses Berthelot y Moissan. Peirce se vale de su erudito relato para ilustrar que, “desde un punto de vista químico, el acetileno es una sustancia muy interesante que ha tenido más que ver con el establecimiento correcto de teorías químicas que cualquier otro compuesto que pueda mencionarse” (MS 1030). En particular, relata Peirce, Berthelot se valió del acetileno para desarrollar su sistema de síntesis química con el cual “los compuestos orgánicos complejos podrían ser formados a partir de los elementos. Así, la vieja teoría de la fuerza vital, en química, junto con su división de la química en inorgánica y orgánica, fue derribada” (MS 1030). El reporte termina señalando que la producción masiva y a bajo costo del acetileno es posible a partir del carburo de calcio (CaC_2) producido a su vez — como lo descubrió Moissan en 1892 —, usando un horno de arco eléctrico

para fundir roca caliza y carbón coque, “pero —dice Peirce— mover el dinamo para producir la electricidad para hacer el arco para el horno, al producir una tonelada de carburo, requiere tanta energía como una casa 24 horas al día durante un año” (MS 1030). Es decir, el problema de la producción masiva y barata de gas acetileno se reduce a la obtención de electricidad barata.

El tono optimista del reporte alimenta los sueños de riqueza de Peirce. En varias cartas a su amigo Francis Russell, en 1896, le dice que “el prospecto es que pronto recibiré una gran suma de dinero proveniente de una invención” y en otra dice, “será ciertamente un triunfo el que mi participación [en la sociedad] valdrá varios millones de dólares”. (Citado por Kloesel, 1988, 15)

En la correspondencia entre Peirce, Stedman, Easton y el Conde d’Aulby, aunque fragmentaria e incompleta, se puede advertir que paulatinamente el optimismo disminuye a medida que no se concretan las inversiones de los esperados socios capitalistas. Las pocas cartas que he logrado transcribir tratan asuntos como recomendaciones de algún posible inversionista, concertación de reuniones para tratar asuntos logísticos o itinerarios de sus viajes de negocios. Por ejemplo, en una carta de Nelson Easton al Conde D’Aulby, de julio 8 de 1896, se informa del interés de S. H. Stewart (dueño de la tienda por departamentos Stewart & Co.) “que quiere los derechos [de la invención del acetileno] para Europa” (L 125). Por supuesto, esto está en contravía de los intereses del Conde, que espera obtener beneficio de sus contactos europeos. De otro lado, unas cartas de Harry E. Knight, abogado de la firma de patentes y marcas comerciales Knight Brothers, revelan una cuestión interesante. El 28 de mayo de 1896, Harry Knight le pregunta a Peirce si: “Podría, por favor, pasar por su oficina

según su más pronta conveniencia para hablarle con respecto a su aplicación a la patente”, y un año después, el 6 de abril de 1897 le dice:

En el asunto de la interferencia entre su aplicación y la de Deroy & Kemp [otra firma de abogados]; hoy he recibido la noticia del abogado de Kemp que él procederá con la toma de testimonio, del lado de Kemp, en Baltimore el 9 de abril. Como yo no he oído nada de usted sobre este asunto yo no atenderé, por supuesto, ni haré nada en este caso a menos que tenga noticias de usted (L 236).

Todo parece indicar que, a diferencia del método de blanqueamiento, en este caso sí hubo una aplicación —o al menos un intento de aplicación— para una patente del generador de acetileno, aunque la oposición instaurada por la firma Deroy & Kemp y la negligencia de Peirce en contestar sugieren que la aplicación no prosperó.

Es probable que la imposibilidad de lograr la patente impidiera el avance de la empresa o que la falta de socios capitalista impidiera el inicio de su operación. Ante estas dificultades, los socios en lugar de perder su fe en la empresa, acrecientan su confianza en un nuevo negocio. Como se desprende de las reflexiones finales del informe sobre el acetileno, el éxito de la producción masiva de este depende de contar con un horno de arco eléctrico que convierta la caliza en carburo y, este a su vez, depende de contar con una gran fuente de energía eléctrica. En la búsqueda de las canteras de roca caliza que ofreciera la mejor composición química para la producción de carburo, en Massena, en el norte del estado de Nueva York, Peirce identifica un lugar ideal para construir una central hidroeléctrica que no solo alimentaría el horno de arco eléctrico, sino que permitiría

vender electricidad en Manhattan. Esto nos lleva al tercer proyecto de ingeniería de Peirce.

2.3. Localización de una central hidroeléctrica sobre el río Saint Lawrence en Massena, NY

Como se mencionó anteriormente, este proyecto es una extensión “natural” del proyecto del acetileno, ya que depende técnica y económicamente de aquel. Desde 1896 y por los siguientes tres años, Peirce despacha desde sus propias oficinas para atender estas dos empresas, primero en el número 40 de Wall Street y después en el 84 de Broad Street, ambas en el sector financiero de Manhattan. La viabilidad de una propuesta para construir una central hidroeléctrica en el río Saint Lawrence no depende de lograr una patente (como en los dos proyectos anteriores), sino de ser competitiva frente a la central hidroeléctrica de las cataratas del Niagara, que en ese momento era una de las mayores fuentes de electricidad en los Estados Unidos. Adicionalmente, la construcción de una represa debía contemplar el no interrumpir el desarrollo del Saint Lawrence Seaway, un corredor navegable para embarcaciones medianas y pequeñas que conecta el Lago Superior con el Océano Atlántico por medio de canales y esclusas. Peirce estableció que la mejor localización para una central eléctrica estaba a 4,5 km al norte de la ciudad de Massena, en el estado de Nueva York, en la frontera con Canadá. En este punto, la isla Long Sault —con forma alargada de oeste a este— divide el cauce del río Saint Lawrence en dos ramas, siendo el brazo sur el más angosto con unos 300 metros de ancho, mientras el brazo norte tiene unos 3.000 metros. Sin embargo, la navegabilidad del brazo más ancho es menor porque el caudal disminuye ante la mayor amplitud. Por

lo tanto, para permitir la navegabilidad se requiere adicionalmente construir un canal navegable. Una de las ventajas de esta localización, propuesta por Peirce, radica en que en este sector el Grass River corre paralelo al Saint Lawrence, en el mismo sentido de oeste a este, y desemboca en el Saint Lawrence a 11,5 km aguas abajo del punto identificado por Peirce. Así que, para no interrumpir la navegación, el proyecto también contempla el construir un canal de unos 3 km que conecte el brazo sur del Saint Lawrence con el Grass River; de esta forma las embarcaciones pueden sortear (o esquivar) la hidroeléctrica navegando entre el Grass River y el canal. El optimismo de Peirce frente a su propuesta es elocuente; en una carta a Francis Blake le dice:

En un año, a partir de ahora, tendremos el doble de lo que Niagara ha dado. En lugar del tremendo desembolso para el canal de descarga que requirieron allí, nosotros le tenemos perfeccionado por la naturaleza; igualmente, nuestra toma de agua está casi hecha por la naturaleza. Una inversión de US\$ 750.000 nos pondrá en operación. No habrá largos túneles [que conduzcan el agua a las turbinas] como en Niagara; porque estas estarán directamente bajo el canal de descarga, sobre un cimientado de roca sólida en el lecho del río. Ningún bloque de hielo podrá interferir durante el invierno. Además, estamos cien millas más cerca de Nueva York que Niagara; y las embarcaciones con destino al océano podrán seguir adelante, justo en este punto. Tenemos nuestra compañía establecida. Tenemos la más amplia excepción [tributaria] que ha sido otorgada por el Estado de Nueva York desde hace muchos años. Tenemos, por supuesto, derechos de dominio eminente. Y también tenemos opciones de compra en todos los terrenos necesarios, unos 1.500 acres, a precios moderados, entre \$ 40 y

\$ 100 por acre, excepto una finca de 200 acres. He preguntado por el carácter general de los títulos y encontré que son particularmente simples y están en manos de descendientes de colonos que recibieron subvenciones del estado hace un siglo; y se conocen todas las historias de estas familias. Las rocas [allí] son aptas para lograr un carburo más rico que si lo tuviéramos puro (...). Niagara cobra US\$ 18 por caballo de fuerza; y no puede ofrecerlo de manera rentable por menos de US\$ 15. (L 49, posiblemente de febrero 2, 1896)

Sorprenden, en esta carta, las minucias legales, tributarias, técnicas y comerciales que muestran a un ingeniero más consciente de las condiciones reales para evaluar la viabilidad del proyecto y son presentadas con cierta precisión pues Peirce le ofrece a Blake invertir US\$ 100.000 en el proyecto a cambio del 5% de las acciones (L 49).

En este proyecto, a diferencia de los anteriores y como una forma de evitar que Peirce fuera juez y parte interesada, los socios contrataron a John Bogart, miembro de la Sociedad Americana de Ingenieros Civiles y uno de los ingenieros más respetados en Nueva York para que —de manera independiente— realizara una evaluación de la factibilidad de la construcción de la hidroeléctrica. En su informe, Bogart, luego de considerar todos los aspectos técnicos, geológicos e hidráulicos de la localización propuesta por Peirce, y en particular, después de estimar los caudales de agua (máximos y mínimos requeridos) tanto para hidroeléctrica como para el canal, concluye que: “Las condiciones topográficas en este punto son particularmente favorables para el uso efectivo y económico de la generación de energía”; con respecto a la construcción del canal, afirma que: “Esta ruta es la más factible y en realidad es la única ruta económica que se puede utilizar debido a la diferencia de nivel

entre los dos ríos". El reporte, en prácticamente todos los aspectos, coincide con el reporte de Peirce. Finalmente, Bogart concluye: "En mi opinión, el desarrollo de una gran central hidroeléctrica en este lugar es factible, a un costo moderado y con características de uso favorable, igual a ninguna y superior a casi cualquier otra central hidroeléctrica conocida". Este reporte, sin duda, es una legitimación del trabajo de Peirce, el ingeniero civil. Pese al visto bueno dado por Bogart, el proyecto no arranca y Peirce en sus urgencias por "ganar algo de dinero todos los días", contempló vender su participación en el proyecto hidroeléctrico. En una carta de S. H. Stewart, quien ahora hace parte de los socios, le reclama a Peirce por su intención de vender:

Me decepcionó mucho, encontrar a mi llegada a casa, que se había corrido el rumor de que las acciones de Saint Lawrence Power Company se ofrecían en [Wall] Street antes de su emisión. Rumor que supuestamente surgió de sus negociaciones, y estoy muy contento de saber que usted ha arreglado este asunto para que no se realicen más negociaciones de este tipo.

También lamento informarle que nuestro amigo, el conde D'Aulby, ha fracasado completamente en realizar la provisión de su propuesta, pero la Crown Company nos ha hecho una propuesta que creo que aceptaremos, pero contempla la suscripción de solo la mitad de los bonos de su parte, lo que hará que las comisiones sean proporcionalmente del cincuenta por ciento de lo que serían si hubieran suscrito todos los bonos representados por el Conde.

Estas son buenas y malas noticias. Malas noticias porque esta carta da cuenta del intento desesperado de Peirce

por vender su participación y porque el Conde no ha cumplido con su participación prometida. Buenas noticias porque ha aparecido otra compañía interesada en invertir. Para abreviar la historia, la Saint Lawrence Power Company emitió acciones, aunque Peirce nunca logró vender su participación, la compañía nunca entró en operación y la sociedad comercial se disolvió en 1903, cuando las acciones ya habían perdido todo su valor. Cincuenta años después, entre 1954 y 1958, una iniciativa binacional entre Estados Unidos y Canadá construyó una central hidroeléctrica a solo 5 km aguas abajo del sitio propuesto por Peirce e incluyó la construcción de un canal alternativo para la navegación, tal como Peirce lo había previsto.

2.4. Solución general para el problema de las “cargas vivas” en el diseño de puente colgantes

Ya he dicho que, en estos años, Peirce alternaba su residencia entre Milford, Pensilvania, y la isla de Manhattan en Nueva York. Esto implicaba un viaje de unas dos horas de duración, primero en coche tirado por caballos, de Milford a Port Jervis, NY; luego de Port Jervis al puerto de Hoboken, NJ, en tren; y de esta terminal al lado oeste de Manhattan en ferry, cruzando el río Hudson, en un recorrido de unos 2 km. Así que cuando, en febrero de 1895, el ingeniero George S. Morison, famoso constructor de puentes, le pide ayuda para solucionar un problema de cálculo en el diseño de un puente colgante sobre el río Hudson, Peirce puede reconocer inmediatamente la magnitud e importancia de la obra. Para esa época, el puente de Brooklyn —que conecta el lado este de Manhattan con Brooklyn, sobre el East River— era el puente colgante más grande del mundo, con una luz entre pilares de 486 metros. Es decir, el

puente que Morison quería diseñar requería una luz entre pilares cinco veces mayor que la de Brooklyn.

En un puente colgante, la plataforma está suspendida por un sistema de tirantes verticales que a su vez cuelgan de unos cables que forman un arco y cuyos extremos están atados ya sea a los pilares del puente o a anclajes en tierra. Las cuerdas describen una curva catenaria y soportan la tracción que ejerce el peso “muerto” de la plataforma más las tirantes verticales y la tracción que ejerce la carga “viva” que se moviliza por la plataforma (ya sea personas, automóviles o trenes). Como la carga “viva” es variable y dinámica, para que la plataforma sea estable se requiere que tanto las tirantes verticales como las cuerdas de la catenaria ofrezcan elasticidad y resistencia. Los ingenieros constructores de puentes han conocido y solucionado de manera “empírica” estos problemas de tiempo atrás; es decir, los cálculos se realizaban según las necesidades de cada caso, para cada puente. Morison le pide a Peirce la formulación de una ecuación general que solucione este cálculo para este puente sobre el río Hudson y para cualquier otro puente colgante. En concreto, Morison le pide a Peirce determinar:

Primero, los momentos en el entramado rígido [el soporte de la plataforma], a partir de los cuales se puedan deducir las tensiones de las cuerdas [catenarias] dividiendo por la profundidad del entramado; y segundo, las tensiones de cizallamiento [o deformación lateral] en el entramado rígido. (L 300, feb. 13, 1895)

Después de fijar algunas condiciones técnicas del proyecto, propias del diseño propuesto por Morison, este termina diciendo: “Creo que esto cubre todo el problema

actual que enfrentamos, aunque sería deseable que formule su solución que sea aplicable sin dificultad en casos similares" (L 300, feb. 13, 1895).

En los siguientes seis meses hay un rico intercambio de correspondencia entre Peirce y Morison, en el que paulatinamente Morison cambia las condiciones del diseño y en consecuencia cambian los cálculos que Peirce debe realizar; a medida que esto ocurre, la solución de Peirce se hace menos general, menos universal, aunque mejor adaptada a los requerimientos de Morison. En casi todas sus cartas, Peirce aprovecha para pedir algún adelanto a Morison, quien siempre consigna el dinero en la cuenta bancaria de la esposa de Peirce. Dice Morison:

Encuentro en mis registros que con este cheque suman ya US\$ 900 pagados a usted. Espero que pueda completar su trabajo sin pedir más de US\$ 100 más, haciendo que el pago total sea de US\$ 1.000. Si bien no quiero decir que su trabajo no ha sido valioso, aún más que esto, sí es más de lo que esperaba. (L 300 junio 27, 1895)

En agosto de 1895, Peirce finalmente entrega un reporte parcial de su trabajo, porque Morison tiene urgencia de publicar el diseño de su puente en el *journal* de Sociedad Americana de Ingenieros Civiles, en la próxima edición de otoño. Sin embargo, al año siguiente continuaron las variaciones en las condiciones por parte de Morison y la demora en los cálculos por parte de Peirce. En los ocho años siguientes, la relación toma otro curso porque Morison empieza a prestarle dinero adicional a Peirce, en solidaridad con él porque la salud de su esposa Julieta está cada vez más deteriorada. Los préstamos suman más de US\$ 3.000 y como garantía Peirce le da a Morison, primero, una pintura

de Bierstadt; después le ofrece una hipoteca sobre parte de los terrenos de *Arisbe*; después, le deja como prenda de garantía un anillo de diamantes y zafiro de Julieta; y finalmente, le traslada parte de su participación accionaria en la Saint Lawrence Power Co. Morison muere en 1903 y Peirce pierde más que a un empleador, a un amigo. El puente de Morison nunca fue construido, pero en 1931 se construyó el puente George Washington sobre el río Hudson, en el extremo norte de Manhattan, con una luz de 1.067 m.

Para finalizar la presentación de este cuarto proyecto de ingeniería, quiero resaltar un aspecto de matemáticas aplicadas que señala Peirce en su informe a Morison:

El primer paso, cada vez que se plantea un problema práctico ante un matemático, es formar la hipótesis matemática. No es ni necesario ni práctico que tengamos en cuenta los detalles de la estructura tal como existirá. Tenemos que razonar sobre un diagrama en esqueleto en el que los rodamientos se reducen a puntos, las piezas a líneas, etc. y se supone que ciertas relaciones entre movimientos están absolutamente limitadas, independientemente de las fuerzas. Algunos escritores llaman a tal hipótesis una ficción, y dicen que el matemático no resuelve el problema real, sino solo uno ficticio. (MS 1357, c. 1899)

Así, continúa Peirce, “cada posible concepción, sobre la naturaleza misma del pensamiento, involucra generalizaciones; ahora, las generalizaciones omiten, buscan omitir y profesan omitir, las diferencias entre los hechos generalizados”. El método continúa describiendo cuatro pasos más, pero Peirce no terminó de escribir el manuscrito (o el que sobrevivió no fue el definitivo). Esos cinco pasos representan una reflexión lógica sobre el proceder científico-matemático

para resolver un problema práctico. En la breve formulación de ese método creo que es posible identificar una primera aproximación de Peirce para entender la lógica de la ciencias prácticas, que luego desarrolló en su “Clasificación de las ciencias prácticas”, que elaboró entre 1901 y 1903. Pero esa es una historia para ser contada en otro momento.

3. Reflexiones finales

Sin haber descrito los detalles técnicos, sin las ecuaciones de las reacciones químicas y sin los cálculos estructurales que se esperarían en un tema de ingeniería, he tratado de presentar en qué consistió cada proyecto y cuál fue la participación de Peirce en cada uno de ellos. Aunque Peirce fue formado como químico en la Escuela Científica Lawrence de Harvard, estos proyectos corresponden a las ciencias aplicadas, a lo que hoy llamamos ingeniería, definida en términos de diseño y gestión de procesos. De hecho, en su época no existía la ingeniería química ni como actividad ni como formación profesional universitaria. En el *Century Dictionary*, se define ingeniero como “una persona experta en los principios y prácticas de cualquiera de los departamentos de la ingeniería” y entre estos solo se mencionan la ingeniería militar, naval o marítima, la civil, de minas y la mecánica; sin incluir la química. Peirce no escribió esta definición, pero sí la de ingenio, en la cual dice que es un tipo de “agente instrumental o agencia de cualquier tipo (...) que pueda ser usada como una instrumentalidad”. En este sentido, sí se puede decir que Peirce haya aplicado su ingenio con un sentido instrumental en cada uno de estos proyectos, pues su contribución estuvo siempre al servicio del logro

de unos fines prácticos. Esta diferencia entre la manera de nombrar a su ocupación también se ve reflejada en su identidad profesional, pues en distintos fragmentos autobiográficos, Peirce unas veces se presenta como “inventor y químico” y en otro dice “ejerció la profesión de ingeniero químico y la de inventor” (MS 1603, c. 1903).

Con respecto a la producción de acetileno, resulta sorprendente que siendo Peirce una mente tan brillante optara por el alumbrado público a base de acetileno en lugar del alumbrado eléctrico que, para la misma época, promovió —con éxito— Thomas Alba Edison, siendo esta una tecnología mucho más segura. Una de las razones que podría explicar esta elección es la calidad de la luz de la llama de acetileno frente a la de los filamentos de carbón que patentó y popularizó Edison. Sorprende también que —hasta donde he podido examinar en las obras publicadas y en los manuscritos de Peirce que he transcrito— no aparece ninguna mención a Nikola Tesla, inmigrante serbio, que tenía su laboratorio en Nueva York en estos mismos años y que ganó gran renombre tras su grandiosa iluminación de los pabellones de la Exposición “Columbiana” en Chicago, en 1893, con la que se celebraron los 400 años de la llegada de Colón al nuevo mundo. El triunfo de la electricidad frente al acetileno, sin duda, es un episodio de la evolución de la tecnología que no ha sido contado apropiadamente, el tipo de episodio que permite discutir los motivos del triunfo y aceptación social entre dos tecnologías rivales. La historia del desarrollo del alumbrado público eléctrico ha sido contada desde la rivalidad entre la corriente alterna (AC) que promovió Tesla con éxito, versus la corriente directa (DC) que inicialmente promovía Edison. Este, debido a sus vínculos contractuales con la compañía Westinghouse, terminó adoptando la corriente alterna.

Con respecto a la cuarta empresa, resulta extraño que Morison quisiera diseñar un puente colgante, porque ninguno de sus puentes más importantes (sobre los ríos Ohio, Missouri o sobre el Mississippi) usa este diseño; en sus antiguos modelos predominan los puentes de vigas, de armadura, de arco, o combinaciones de estas técnicas. Esto podría significar o bien que él efectivamente confiaba en que la solución de Peirce le permitiría incursionar en el diseño de puentes colgantes con seguridad o que Morison le realizó este encargo de matemáticas aplicadas para ofrecerle a Peirce unos ingresos derivados de su habilidad matemática (y no por su habilidad comercial).

Tanto en el reporte sobre el acetileno como en el informe sobre los métodos para calcular las cargas vivas, Peirce parte de una reconstrucción histórica de la historia de los métodos experimentales como de los conceptos que se van elaborando a medida que se comprenden sus efectos prácticos. No es de extrañar que este sea el método que tradicionalmente ha seguido Peirce. En 1893 lo puntualiza de la siguiente manera:

Mi método de atacar todos los problemas siempre ha sido empezar con una indagación histórica y racional de los métodos especiales adaptados a los problemas especiales. Esta es la esencia de mi procedimiento arquitectónico. (CP 6.507)

Para quienes tenemos un gusto particular por la historia o por reconstruir los desarrollos técnicos y científicos, este es un buen método a seguir. Sin embargo, en esta narración no he realizado una conexión entre estos trabajos de ingeniería y el desarrollo de su pensamiento filosófico. Es probable que exista tal conexión dado el carácter arquitectónico de su pensamiento, pero en esta primera parte no intento establecerla.

Esta narración sobre *Peirce, el ingeniero* encierra una ironía sobre su biografía dado que, por un lado, los treinta años de vinculación con el *Coast Survey* pueden ser vistos como un hiato en su carrera como químico, y, por otro, la falta de vinculación institucional podría explicar el fracaso en su proyecto de ingeniería. Peirce hasta entonces había estado vinculado laboralmente con instituciones científicas (con el Observatorio Astronómico de Harvard y con el *Coast Survey* y brevemente con la John Hopkins University). En realidad, Peirce nunca había estado ‘por su cuenta’. Cuando por primera vez trabajó en una sociedad comercial e industrial con poetas, escritores, pintores y nobles en decadencia, no resultó ser la forma más prometedora de “ganar algo de dinero todos los días”.

En la cronología de Peirce se presenta esta faceta de su vida profesional como “ingeniero químico consultor”. Esto es una imprecisión en el sentido de que ser consultor implica ofrecer un servicio o una opinión en calidad de experto en un tema a cambio de unos honorarios, como ocurrió en sus acuerdos con Montgomery y Morison; por el contrario, en los proyectos de producción de acetileno y generación eléctrica, él fue un socio que aportaba su conocimiento a cambio de una eventual participación accionaria. Quizá, si en estos dos proyectos solo hubiera actuado como consultor, le hubiera ido mejor económicamente.

Referencias

- Ambrosio, C. & Campbell C. (2017). The Chemistry of Relations. Peirce, Perspicuous Representations, and Experiments with Diagrams. En A. Kathleen & R. Kenneth (Eds.), *Peirce on Perception and Reasoning. From Icons to Logic* (86–106). New York: Routledge.
- Brent, J. (1993). *Charles Sanders Peirce: A Life*. Bloomington: Indiana University Press.
- Campbell, C. (2017), "The Chemistry of Relations. The Periodic Table Examined through the Lens of C. S. Peirce's Philosophy", (tesis doctoral, University College London).
- James, M. A. (1992). Engineering and Environment for Change. Bigelow, Peirce, and Early Nineteenth-Century Practical Education at Harvard. En A. Clark. & W. Margaret (Eds.), *Science at Harvard. Historical Perspectives* (pp. 55–72). Bethlehem: Lehigh University Press.
- Ketner, K. L. (1988). *His Glassy Essence*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Kloesel, C. (1988). "Charles Peirce and Honoré de Clairefont". *Versus*, 49, 5–18.
- Pfeifer, D. E. (2013). "Charles Peirce: '...my brain must be different...'"'. *Cognitio* 14 (2), 203–220.
- Seibert, C. (2001). Peirce's Head Start in Chemistry. *Foundations of Chemistry*, 3, 201–226.

Fin-en-perspectiva o ideal en sentido pragmático: una versión de la verdad pragmaticista

Dany Mauricio González Parra
Universidad del Quindío
dmgonzalez@uniquindio.edu.co

La idea de verdad, así como la idea de objetividad directamente relacionada con ella, es una idea que consideramos, por diferentes razones, importante en no pocos ámbitos de la vida. Queremos conocer la verdad sobre las víctimas del conflicto colombiano, no solo algo parecido o cercano a ella. Exigimos de ciertos juicios, como los que acostumbran a hacer nuestros líderes políticos, que en un sentido básico no solo sean aceptables para un grupo determinado, sino que su verdad no dependa de preferencias políticas. Sin embargo, a la hora de explicar en qué consiste cada una de estas ideas, se tornan tan ajenas a la vida misma que esa evidente importancia inicial se esfuma o, si se mantiene, lo hace casi que como un acto de fe. En este punto, que le es más común a empresas filosóficas que a las prácticas cotidianas, aparece como algo más bien normal la actitud de desdén, ni siquiera ya de escepticismo, que despierta cualquier exigencia relacionada con la verdad o con la objetividad. Ambas comienzan entonces a aparecernos como poco más que palabras bastante pretenciosas que hacen referencia a ideales o propósitos que eventualmente podemos plantearnos, pero frente a los cuales, en sentido estricto, no tenemos otra alternativa que admitir un claro

carácter ilusorio. Nuestras pretensiones de ser objetivos o de alcanzar la verdad pueden plantearse, pero finalmente aceptamos que no son más que ídolos que, tal vez, heredamos de otras épocas, simples anacronismos. Nada más lejano al concepto de verdad que abrazaría un pragmaticista.

La verdad es una de las nociones nodales del pensamiento de Charles S. Peirce, un tópico de su filosofía. Caracterizaciones iniciales como que es “la opinión destinada a ser aquella con la que todos los que investigan estarán de acuerdo finalmente” (CP 5.407, 1878), y que esta opinión es tal que hacia ella tiende la mente humana en general y a largo plazo a pesar del inevitable residuo de error que hay en las opiniones de todo individuo (CP 8.12, 1871), aparecen claramente emparentadas con lo real. En sus rasgos más generales, esta concepción de verdad se mantiene en algunos de sus trabajos posteriores, como en “Sobre la lógica de extraer la historia de documentos antiguos”, donde plantea que las diferentes clases de verdad con las que tratan las diferentes ciencias mantienen en común el que “todos esperamos que las diferentes investigaciones científicas que estamos llevando a cabo nos conduzcan, finalmente, a alguna conclusión definitivamente establecida, una conclusión que tratamos de anticipar en alguna medida”, esto es, la verdad científica (CP 7.187, 1901). Y conforme se aproxima a la consolidación de su pragmatismo, como en Nuevos elementos, la noción de verdad que sostiene, aunque más sofisticada, mantiene relación con la realidad al decir que “un símbolo es una realidad embrionaria dotada del poder de desarrollarse hacia la misma verdad, hacia la misma enteleguía de la realidad” (MS 517, 1904). Incluso en “Un esbozo de crítica lógica”, donde discute algunos aspectos de su temprano escrito de 1878, mantiene que

decir de una cosa que es Real es meramente decir que los predicados que son verdaderos de ella, o algunos de ellos, son verdaderos de ella al margen de lo que cualquier persona o personas reales podrían pensar con respecto a esa verdad. (MS 675, 1911)

Cada uno de estos pasajes mantiene en su núcleo, expresada de una u otra manera, la idea de lo real como el objeto representado en esa opinión destinada a ser creída, a la vez que se presenta como la garantía de que dicha opinión sea independiente, no del pensamiento en general, sino de todo aquello que es arbitrario en el pensamiento individual. En otras palabras, la pareja verdad-realidad aparece como fin y causa de la investigación misma. Esta relación de interdependencia que sostienen verdad y realidad, a la vez que resulta uno de los aspectos más ricos del pragmatismo en general, es también uno de los principales obstáculos a la hora de precisar el sentido real del pragmaticismo en particular. El intento de ofrecer una explicación satisfactoria de la verdad, en el sentido de que logre insertarse en el pragmatismo tal como Peirce intenta expresarlo en su madurez, se topa, inevitablemente, con la dificultad de ubicar a la verdad-realidad en el límite de la investigación, en este sentido, en un espacio ideal, a la vez que forzando la actividad que de hecho lleva a cabo la comunidad de investigadores actuales. La primera idea se puede asociar claramente con la imagen de ese objeto representado en la opinión final; la segunda, con la de eso dado que fuerza la labor investigativa, la fijación de creencias. Por separado, ambas concepciones, que llamo rasgos pragmaticistas fundamentales de la pareja verdad-realidad, resultan bastante aceptables, la cuestión está en hacerlas convivir, y ese, considero, es el reto que supone la presentación adecuada del pragmaticismo.

En lo que sigue intentaré ofrecer una concepción de la verdad y, en consecuencia, de lo real que atienda a ambos criterios. Para esto, partiré de una hipótesis que, en un sentido propiamente pragmaticista, no parece en principio bastante problemática, a saber, que la noción de verdad tiene sentido pragmático real, en atención a la necesaria referencia a un propósito racional (CP 5.412, 1904), en el campo de la acción guiada por una meta determinada, esto es, en el espacio de la acción autocontrolada. Considero que en este ámbito puede encontrarse una noción de verdad que no se agote en el campo de las justificaciones (a la Rorty), al tiempo que tenga real injerencia en la actividad investigativa sin que tenga que aparecer como un simple objeto de fe.

Con esto en mente, más que decir qué es la verdad, esto es, más que ofrecer una definición abstracta del término, intentaré avanzar en una noción que, considero, permite dar cuenta de la relevancia que debe tener en nuestras prácticas comunes y, en particular, en la práctica investigativa. Esta noción debe aparecer no solo como la que dota de un real sentido pragmático a la verdad, sino como posibilidad de concebir con la relevancia que en principio le reconocemos a lo que consideramos nuestros más nobles ideales (objetividad, justicia, libertad, democracia, etc.), justamente, porque, a diferencia de otras concepciones comunes, no mantiene la brecha que se ha llegado a establecer como inevitable entre idea (teoría) y actividad (práctica); brecha que resulta claramente contraria a los que pudieran ser fundamentos del pragmatismo. Con este propósito, entonces, primero describiré brevemente algunas de las interpretaciones que permiten algunos pasajes peirceanos como los citados arriba y que mantienen como insalvable la brecha mencionada. A continuación, intentaré precisar la idea general en la que pretendo enmarcar la noción de verdad que

considero con un real sentido pragmaticista. Finalmente, desarrollaré propiamente esta noción de verdad; en esta última parte, espero (i) que el sentido de verdad que presento no resulte expuesto como algo muy diferente a lo que podríamos admitir que es desde nuestras concepciones más básicas y nuestras prácticas más cotidianas, y (ii) que manteniendo ese sentido pueda comprenderse como con real injerencia en nuestro ámbito práctico, esto es, que guíe nuestra práctica investigativa. Como advertencia, no debería resultar extraño que la noción de verdad a la que aquí se apunta no merezca el título de verdad peirceana, como podría suponerse, lo cual no resultaría a su vez gran pérdida si es que logra mantener el carácter pragmaticista.

1. Ideales utópicos

La primera y quizá más explícita forma que toma la verdad en Peirce es la de su texto de 1878, de acuerdo con la cual: “La opinión destinada a que todos los que investigan estén por último de acuerdo en ella es lo que significamos por verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real. Esta es la manera como explicaría yo la realidad” (CP 5.407, 1878).

Esta primera presentación de la verdad puede definirse como una especie de ideal utópico, esto es, como un elemento del cual podemos hacernos una mera idea, aunque, en tanto pertenecientes siempre a comunidades de investigadores concretas, nunca sabremos si la hemos alcanzado. Podemos pensar en la verdad como aquello que buscamos incluso en la investigación más nimia. Sin embargo, desde el inicio, aparece solo como esa zanahoria delante del burro que, aunque no alcancemos, siempre alienta nuestro paso:

investigamos a sabiendas de que nuestra investigación tal vez nunca llegue a su destino, la verdad. Las razones que desde esta concepción de la verdad se ofrecen para mantener tal incapacidad son varias y significativas.

De un lado, está nuestra insalvable finitud. Todos los recursos que podamos destinar a la investigación son limitados y, en consecuencia, no son suficientes para nuestro propósito de alcanzar la verdad máxima. Nuestra constitución es particular, por más que observemos y perfeccionemos nuestra observación con instrumentos y métodos, nunca podremos ir más allá de nuestras propias habilidades y herramientas. Igual de limitada es nuestra capacidad de concebir, pensar y, con mucho más, conocer. De manera que podemos hablar de una incapacidad de principio, del propio sujeto cognoscente, que delimita ya y mucho la posibilidad de alcanzar la verdad, el conocimiento de la cosa. Con todo, la Verdad, esa con mayúscula, se torna utópica también, de otro lado, porque no podemos aspirar más que a verdades, con minúsculas. La verdad total se asume, así debe ser desde esta perspectiva, como inasible por la manera en la que se presenta el objeto de investigación. En este caso hablamos ya no de una limitación de principio, del sujeto, sino de un límite superior que podríamos atribuir al objeto: que se nos presenta solo de una manera determinada y parcial.

¿En qué sentido es este el cuadro de la verdad como un ideal utópico?, simple y llanamente en el sentido en el que se nos aparece como algo que eventualmente podemos plantearnos como deseable, como objeto de búsqueda, pero que, por una u otra razón, por la incapacidad de principio que caracteriza al sujeto o por el límite superior que supone la cosa-en-sí, nos resulta inalcanzable. Como toda utopía, la verdad resulta pensable, deseable, pero no

podrá tener lugar. Es por esto que la verdad es un claro ideal utópico.

La verdad tiene otra representación, aparece como idea regulativa. En esta versión ya no aparece como el objeto de deseo inalcanzable, sino como el punto de referencia en el horizonte al cual se debe adecuar lo concreto. Hay, en este caso, una especie de reconocimiento inicial del carácter suprahumano de la verdad, pero se la atiende como la norma a la cual se debe adecuar nuestra práctica humana del investigar. Cuál sea el origen de esa idea, de dónde surja o qué la produjo serían cuestiones que podrían plantearse, pero que por el momento podemos (más bien, me permitiré) evadir. En este sentido, la verdad es de hecho importante y lo es como idea que, aunque independiente de nuestras prácticas concretas, aparece como referencia obligada de dichas prácticas. En este caso, puede concederse que se garantiza el mantenimiento de la idea de verdad, así como la importancia que reviste para nuestras prácticas. Sin embargo, podría preguntarse, ¿qué obliga a la adecuación entre práctica concreta e idea regulativa?, ¿cuál es el origen de esa idea y por qué su fuerza?, ¿qué me obliga a ser veraz? En últimas, ¿por qué regula? La noción de idea regulativa sugiere, en su formulación más simple, no solo el que está por encima de las prácticas reguladas sino también el serles previa.

La Verdad, entonces, la Verdad con mayúscula, es el punto de referencia de toda la práctica de investigación; pero no porque sea el objeto de esta práctica, sino porque sirve para regular dicha práctica. Aquí ya no debe aparecer en el sujeto de conocimiento algún tipo de nostalgia por el deseo irrealizable, pues se sabe así. En este caso, lo que debe determinar la conducta del sujeto particular es el compromiso con la adecuación o concordancia de sus

investigaciones con la idea regulativa de Verdad. Es casi imposible no evocar la idea del “Reino de los fines kantiano” (Kant, 1999) y con él uno de sus más claros inconvenientes: el carácter ideal de sus agentes. Tal como es abordado por John Rawls (2001) en sus Lecciones, “lo que caracteriza a estos agentes [ideales] es que la fuerza psicológica de sus deseos dependientes de principios equivale exactamente a la primacía regulativa de los correspondientes principios de la razón práctica” (169). Una extrapolación al ámbito del conocimiento o de la investigación nos llevaría a plantear unos agentes igualmente ideales en el campo de la investigación peirceana; esto es, investigadores cuyos deseos equivalen a los principios de la búsqueda honesta y desprejuiciada de la verdad. Imagen esta que, aunque no suena mal, parece desconocer la realidad de la investigación: una actividad llevada a cabo por personas reales que, en el campo investigativo como en cualquier otro, deben vérselas con su naturaleza tendiente al placer y frente a la cual oponen su carácter virtuoso en tanto investigadores.

Cada una de estas versiones de la idea de verdad acarrea varios y, considero, serios inconvenientes. En el caso de asumirla como ideal utópico, resulta algo extraño suponer que algo que en principio nos resulte inalcanzable por diferentes razones motive nuestra acción, que el deseo de alcanzar lo inalcanzable resulte tener tanta injerencia en nuestras prácticas. Investigamos buscando la verdad, pues la investigación no puede tener otro fin, pero nos resulta imposible alcanzar lo que buscamos. En este escenario tendríamos que aceptar que, aunque aceptamos proclamar a la verdad como la meta del investigar, lo que en realidad buscamos son otras cosas que, al percatarnos de la naturaleza utópica de la verdad, reducimos nuestras pretensiones hasta objetos que estén a nuestro alcance, ya no la

verdad, sino, y solo tal vez, un acuerdo total o lo más amplio posible. Puesto así, tendríamos entonces que declinar cualquier defensa de la verdad como idea importante para nuestras vidas cognoscitivas. Tendríamos que optar por el pragmatismo que tiene a William James (2000) y a Richard Rorty (1996; 2001) como íconos, y para quienes, en términos generales:

[...] el deseo de objetividad no es el deseo de evitar las limitaciones de la propia comunidad, sino simplemente el deseo de un consenso intersubjetivo tan amplio como sea posible, el deseo de extender la referencia del «nosotros» lo más lejos posible. Cuando los pragmatistas hacen la distinción entre conocimiento y opinión es simplemente la distinción entre temas en los que el consenso es relativamente fácil de obtener y temas en los que el consenso es relativamente difícil de obtener. (Rorty, 1996, p. 41)

La cuestión es que nuestras prácticas más comunes, las experiencias básicas, aparecen como testimonios de que esa idea, la de verdad, nos resulta, por la razón que sea, necesaria. Lo que muestran ciertos hechos asociados directamente a la práctica investigativa en todos sus niveles es que no nos conformamos con algo inferior a la verdad y que, en el marco de nuestra actividad cognoscitiva, incluso la directamente relacionada con la moral, nuestra pretensión es emitir juicios objetivos.

¿Qué problema hay entonces con la verdad ya sea en su versión como ideal utópico o como idea regulativa? Quizás en sí mismas ambas versiones de la verdad no resulten después del todo ser tan problemáticas como aquí se asume. Tal vez lo único que haya detrás sea, efectivamente, una especie de nostalgia metafísica por una idea que nos

resultaba tan fija. Sin embargo, en ambas concepciones, creo, hay una manifiesta distancia entre las ideas de verdad y objetividad, de un lado, y las prácticas asociadas a ellas o en las que tienen su razón de ser, del otro. Cuestión que no sería un inconveniente menor, claro está, en caso de que nos permitamos mantener tal distancia de manera que contrariemos tan flagrantemente el espíritu mismo del pragmatismo y demos paso al antiintelectualismo en el que devinieran las formulaciones iniciales de Peirce (Haack, 2001). Con esto a la vista, a continuación, presentaré un esbozo del marco general en el que intentaré reformular la idea de verdad, de esta manera espero preparar el terreno para ofrecer una imagen que, aunque quizá más compleja, resulta dar mejor cuenta de nuestras prácticas cotidianas asociadas a la verdad.

2. Marco general: fines-en-perspectiva

Con el propósito de adelantar esta noción de verdad echaré mano de una noción que denominaré fin-en-perspectiva; términos que pueden no parecer los más precisos, pero que me permiten hacer explícita la expresión de John Dewey como fuente de la idea que expondré. Una de las características básicas del pragmatismo en su sentido más básico es su referencia, mas no reducción, al ámbito de lo práctico. Esta relevancia del ámbito práctico es manifiesta también en la actividad investigativa que, valga decir, se caracteriza a su vez por tener en el establecimiento de la creencia verdadera su único propósito: la verdad es asumida, así como la meta de la investigación y, esta, a su vez, como una actividad guiada por un propósito racional, el establecimiento de la creencia verdadera. Con base en esto,

el propósito de lo que sigue es presentar un breve análisis del papel que le corresponde a la capital noción de verdad en el marco de las ciencias normativas, entendidas como las ciencias de las leyes de la conformidad de los fenómenos con los fines (CP 5.121). Es en este marco, de acuerdo con lo que se pretende plantear, que la pareja verdad-realidad presente a lo largo del pensamiento de Peirce, asumida como fin-en-perspectiva, permite la corrección de la actividad investigativa, adquiere un real carácter pragmático en sentido peirceano.

John Dewey, al hablar de la democracia como un fin radical, plantea este ideal no como

[...] un ideal ‘utópico’ imposible –o incluso un principio regulativo en el sentido kantiano que nunca puede, en principio, ser realizado. Más bien, es un fin-en-perspectiva que puede guiar nuestras acciones aquí y ahora. Es un ideal que sirve como un estándar crítico para evaluar las deficiencias de las democracias ‘realmente existentes’ y sirve también como guía para la acción concreta. (Bernstein, 2013, p. 85)

Cuando Dewey plantea la noción de fin-en-perspectiva para su comprensión de la democracia como algo que nos guía en la acción concreta, queda la impresión de que esta idea solo puede aplicarse a pequeñas comunidades. Mi intención inicial es ampliar esta consideración de Dewey respecto a la democracia hasta el punto de poner en el centro la noción de mediación como elemental en la concepción del ideal de verdad como fin-en-perspectiva. De esta manera, espero presentar una concepción de verdad en lo que denomino su sentido pragmático, entendiendo por tal el hecho de poder dar cuenta de sus

repercusiones en la acción concreta y, en definitiva, en la conducta como su aspecto general.

La noción de fin-en-perspectiva contiene la integralidad de medios y fines. Es decir, así como los medios de la democracia son integrales a los fines de la democracia, los medios para llegar a la verdad son integrales a lo que sea la verdad. ¿Qué significa esta integralidad? En relación con la democracia en particular, por ejemplo, que esta solo es alcanzable mediante la implementación de medios democráticos. Esto significa, en su sentido más básico, que los medios son constitutivos del fin mismo, en otras palabras, que lo que aparezca como fin (el ideal) no puede aparecer, de manera alguna, separado de los medios en los cuales se realiza, por el contrario, está, en últimas, constituido por estos. El fin no es otra cosa que la conjunción de medios, no hay fin más allá de los medios. En este sentido, los fines se realizan constantemente y nunca por fuera de la práctica o, lo que es lo mismo, siempre en la implementación de los medios. También supone esto la transformación constante de los fines conforme los medios se ponen en funcionamiento. El fin no aparece, de esta manera, como un punto estático al cual se aproxima la actividad constantemente, sino como el límite movilizado por la puesta en marcha.

A continuación presento una especie de digresión sobre la objetividad que, espero, sirva para ampliar lo planteado respecto a este marco general. De acuerdo con el planteamiento más básico de Thomas Nagel, la objetividad es un método para comprender. Así, las creencias, por ejemplo, serán objetivas o no dependiendo del grado en el que el método de la objetividad haya sido implementado en su adquisición. Implementación que consiste en una especie de movimiento progresivo de objetivación mediante el cual se retrocede desde nuestra opinión inicial sobre un asunto hasta formarnos

[...] una nueva concepción que tiene como objeto esta opinión y su relación con el mundo. En otras palabras, nos colocamos en el mundo que se va a comprender. Se llega a considerar entonces a la primera opinión una apariencia, más subjetiva que la nueva opinión, y corregible o confirmable respecto a esta. Se puede repetir el proceso para dar lugar a una concepción aún más objetiva. (Nagel, 1996, p. 12)

De acuerdo con esta concepción de la objetividad, puede decirse que la distinción entre concepciones más o menos objetivas (o subjetivas) es una cuestión de grado. De modo que una opinión, creencia o forma de pensar, cualquier concepción, será más objetiva en la medida en que dependa menos de las especificidades de la estructura y la posición del individuo en el mundo. Entre mayor sea su independencia de estas especificidades, esto es, entre más objetiva sea una concepción tendrá la posibilidad de abarcar o permitir una mayor variedad de concepciones más subjetivas. Es precisamente en este sentido en el que debe leerse la propuesta de objetividad de Nagel como método para comprender que se va desarrollando conforme se realiza el movimiento de objetivación, dando lugar a concepciones que a su vez permiten una mayor cantidad de concepciones más subjetivas. Otra manera de plantear el grado de objetividad de una concepción sería diciendo que una concepción será más objetiva en tanto dé lugar a más concepciones que, por estar comprendidas por aquella, son más subjetivas.

La propuesta gradual o de continuidad que Nagel ofrece de la objetividad permite abordar uno de los principales problemas de la relación que puede establecerse entre el carácter objetivo de la opinión que, podemos suponer, buscamos en nuestras investigaciones (p. e. científicas) y la irreductible subjetividad de nuestra perspectiva particular.

Desde esta concepción, es posible proponer una relación compleja pero nutritiva entre ambas perspectivas. De acuerdo con su propuesta,

[...] podemos elevar nuestra comprensión a un nuevo nivel solo si examinamos la relación entre el mundo y nosotros mismos, que es la responsable de nuestra concepción inicial, y nos formamos una nueva que incluya una visión más imparcial de nosotros mismos, del mundo y de la interacción de ambos. (Nagel, 1996, p. 14)

Esto supone, entre otras cosas, la necesidad de que la perspectiva más objetiva que podamos hacernos de la realidad, sea lo que esta sea, debe contemplar la subjetividad de la perspectiva particular y la manera en la que esta se relaciona con la porción de realidad a la que se refiere. Algo así como un permanente crecimiento de la perspectiva, nunca purgada sino sustancialmente constituida por lo particular del sujeto, en palabras del propio Nagel:

[...] podemos elevar nuestra comprensión a un nuevo nivel solo si examinamos la relación entre el mundo y nosotros mismos, que es la responsable de nuestra concepción inicial, y nos formamos una nueva que incluya una visión más imparcial de nosotros mismos, del mundo y de la interacción de ambos. (Nagel, 1996, p. 14)

Más allá de la concepción de la objetividad como un método, que me supone muchos reparos, lo que quiero señalar del tratamiento de Nagel en relación con la idea de fin-en-perspectiva es algo más puntual. El movimiento progresivo en el que consiste el proceso de objetivación nunca va más allá del movimiento mismo de distanciamiento

de la perspectiva particular, sin que por eso pueda decirse que se agote en dicho movimiento. De alguna manera, la perspectiva más objetiva sigue siendo una perspectiva susceptible de ser objeto, esto es, comprendida, en otra a su vez menos particular... igual esta última. Esta idea de objetividad, por tanto, es sustancialmente dinámica a la vez que se realiza en cada nueva perspectiva. Esta objetividad, como fin-en-perspectiva, es a la vez el movimiento y criterio de corrección.

3. Verdad como fin-en-perspectiva

Desde esta concepción, nuestros esfuerzos por establecer la opinión verdadera, esto es, nuestra búsqueda u ofrecimiento de justificaciones, serían parte sustancial de lo que es la verdad. ¿Esto desembocaría en una equivalencia entre justificación y verdad? No, al menos no en el ámbito en el que adquieren real relevancia las justificaciones y la verdad, en el ámbito de la investigación, es decir, en un ámbito necesariamente comunitario. En el ámbito del sujeto individual, justificación y verdad resultan equivalentes, en este espacio lo que se considera justificado se considera verdadero de suyo. No obstante, en la mera postulación de un posible otro, es decir, en la aparición de otro que puede ser el mismo sujeto desde una perspectiva diferente a la de la primera persona, la equivalencia desaparece. En este último escenario, la verdad aparece no en el límite como lo inalcanzable, sino como lo que resulta de la posibilidad de que otro (así sea uno meramente hipotético) no encuentre suficientes las justificaciones del sujeto. Este es el sentido de la verdad como fin-en-perspectiva o ideal con sentido pragmático. Es un ideal que no aparece ni previamente ni más allá de la práctica en la cual

tiene relevancia o tan solo aplicación, y aun así funge de norma de la práctica misma. La práctica de investigación da lugar al ideal y, a la vez, está determinada por este.

Es por lo anterior que encuentro en la acción autocontrolada el espacio propio de la verdad en sentido pragmatista, quizá peirceano. Porque no asumo que el autocontrol sea posible en el sujeto individual, sino que solo puede darse en la actividad colectiva, de comunidad; así dicha comunidad, en su sentido más reducido, se exprese en un postulado por el sujeto particular como posibilidad de que lo que encuentra totalmente justificado no sea verdadero. El autocontrol, por tanto, es el control que la comunidad (así sea hipotética) ejerce sobre sí.

Ninguna práctica de justificación agota la idea de verdad y, sin embargo, a la vez que es en esas prácticas en las que dicha idea adquiere su valor pragmático, las mismas solo tienen sentido gracias a la noción de verdad. El ámbito de la justificación vendría a ser el efecto concreto de la verdad, generalidad que fuerza la práctica misma de justificar, explicar, investigar. Esta imagen, de un lado, obligaría a replantear expresiones, ideas, como las de “encontrar la verdad”; del otro, hace inteligible, considero, el necesario emparejamiento característico de Peirce verdad-realidad que tanto ruido causa cuando se le pretende denominar idealista y realista a la vez; por lo tanto, conforme se manifiesta la verdad en la práctica misma, de manera mudable y evolutiva lo hace su sujeto, la realidad.

En general la noción de fin-en-perspectiva permite, y prácticamente obliga, a considerar los ideales siempre en el marco de las prácticas concretas en las que adquieren sentido. La verdad y la objetividad, por ejemplo, parecen ubicuas, pero tienen clara relevancia en el contexto investigativo, en la fijación e intercambio de creencias. De

manera que ha de ser en la práctica correspondiente, la investigativa, en la que debe establecerse su ser. Denomino este su sentido pragmático porque, a diferencia de las dos perspectivas iniciales (la de ideales utópicos y la de ideas regulativas, que están respaldadas por una considerable aceptación), logra dar cuenta de la efectividad de dichas ideas en la práctica y de su relación con esta. En cambio, creo, esas representaciones dan lugar al desdén señalado al inicio, una actitud que, de hecho, no carece de razones dado lo ilusorias que resultan la verdad y la objetividad en el sentido en el que se las presenta como ajenas a la práctica.

Referencias

- Bernstein, R. (2013). *El giro pragmático*. Madrid, España: Anthropos.
- Code, L. (2013). Hacia una epistemología de la responsabilidad. En C. García, Á. Eraña & P. King Dávalos (Eds.), *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica. Volumen I. Teorías de la justificación en la filosofía analítica* (pp. 403-438). México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Haack, S. (2001). Viejo y nuevo pragmatismo. *Dianoia*, XLVI(47), 21-59.
- James, W. (2000). *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Madrid, España: Alianza.
- Kant, I. (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona, España: Ariel S. A.
- Nagel, T. (1996). *Una visión de ningún lugar*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Peirce, C. S. (1931-1958). *Collected Papers* (8 vols.). Harvard: Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1967-1971). The Charles S. Peirce Papers (32 rollos de microfilms de los manuscritos conservados en Houghton Library), Cambridge: Harvard University Library.
- Rawls, J. (2001). *Lecciones sobre historia de la filosofía moral*. Barcelona, España: Paidós.
- Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona, España: Paidós.
- Rorty, R. (2001). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Barcelona, España: Cátedra.

- Sosa, E. (1992). *Conocimiento y virtud intelectual*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas / Fondo de Cultura Económica.
- Williams, B. (2006). *Verdad y veracidad*. Barcelona, España: Tusquets Editores.

El infinitismo doxástico del joven Peirce y el problema del regreso epistémico de la justificación*

Carlos Garzón-Rodríguez
Universidad de Antioquia
carlosa.garzon@udea.edu.co

Los escritos de juventud de Peirce publicados entre 1868 y 1869 para el *Journal of Speculative Philosophy*, “Cuestiones acerca de ciertas facultades atribuidas al hombre”, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades” y “Fundamentos de la validez de las leyes de la lógica”, brindan las herramientas para concebir una postura infinitista que enfrente el problema del regreso epistémico de la justificación. Desde luego, el infinitismo defendido por Peirce en tales obras no lidia explícitamente con este problema, pues en ellas apunta a configurar, más bien, una tesis positiva acerca de la estructura de la cognición. Sin embargo, considero que las tesis defendidas en estos textos nos permiten pensar en una postura peirceana (o, por lo menos, peircista) de la estructura de la justificación epistémica.

*Reemplazar por la siguiente nota completa: Una versión anterior de este trabajo hace parte de mi tesis doctoral “El problema del regreso epistémico. Una propuesta de solución peircista” (Universidad Nacional de Colombia, cap. 3, 2017). La presente versión contiene modificaciones producto de los comentarios, críticas y sugerencias recibidas por parte de quienes han realizado una lectura de ese trabajo y es también producto de las subsiguientes reflexiones enmarcadas en el proyecto de investigación “Peirce en Colombia” (código: 2016-13030) financiado por el CODI de la Universidad de Antioquia.

Sin muchos reparos, podría aceptarse que el joven Peirce fue un infinitista de la justificación. Al menos en eso concuerdan varios peirceanos, peirceólogos y peircistas, pero también coinciden en que esa postura fue abandonada en sus obras de vejez*, en donde pueden identificarse ideas más cercanas al fundacionismo. Por ejemplo, BonJour (1985, p. 232 n.10) y Klein (1999, p. 320-1 n32) conceden a Peirce el mérito de ser un pionero del infinitismo, pero dudan que Peirce haya defendido esta postura más allá de sus escritos de juventud. Según Short (2007), Peirce abandonó en su madurez el infinitismo articulado en sus primeros escritos, mientras que para Aikin (2009; 2011, pp. 80-90) Peirce siempre sostuvo una postura infinitista impura, más cercana a una concepción mezclada con el fundacionismo.

No creo que la discusión acerca de si Peirce cambió de parecer sobre el infinitismo a lo largo de su evolución intelectual esté del todo cerrada, pero en este capítulo no me adentraré en esta discusión. Aquí voy a exponer las razones del joven Peirce a favor del infinitismo. Considero que, independientemente de lo que Peirce haya pensado al final de su vida, el infinitismo de sus años de juventud constituye una apuesta promisorio en relación con el debate sobre la estructura de la justificación epistémica. Como espero mostrar, la propuesta infinitista de los años de juventud de Peirce, en conjunción con algunas de sus ideas del periodo de madurez, pueden enfrentar algunas de las objeciones clásicas contemporáneas al infinitismo.

Para dar cuenta de lo anterior, divido el capítulo en cinco partes. En la primera parte realizo una reconstrucción de

* Por ejemplo, (Murphey 1961), (Apel 1997), (Hookway 1985), (Hookway 2000), (Niño 2007), (Short 2007).

la postura infinitista de Peirce a partir de los argumentos formulados en sus textos de juventud. En la segunda parte formulo rápidamente el problema del regreso epistémico de la justificación y reconstruyo tres objeciones clásicas: la objeción de las mentes finitas, la objeción del origen inexplicado, y la objeción de la descripción errada. En la tercera parte muestro cómo en sus textos de juventud Peirce consideró todas estas objeciones y cómo trató de enfrentarlas. En la cuarta parte me adentraré en el periodo de madurez de Peirce para mostrar cómo, con los conceptos de duda y creencia, es posible formular una respuesta más robusta a las objeciones. Finalmente, en la última parte, iré un poco más allá de Peirce, pero sin abandonar el espíritu peirceano, para mostrar cómo es posible explicar el carácter finito de nuestro ejercicio habitual de dar razones, sin que esto vaya en contravía de la postura infinitista doxástica peirceana sobre la estructura de la justificación.

1. La formulación del infinitismo doxástico del joven Peirce

En "Cuestiones acerca de" el joven Peirce demuestra un denotado interés por objetar la tradición fundacionista cartesiana. Allí, a sus 29 años, se pregunta:

Si por la simple contemplación de una cognición, independientemente de cualquier conocimiento previo [...] estamos correctamente capacitados para juzgar si esa cognición ha sido [o no] determinada por una cognición previa, o si ella refiere [o no] inmediatamente a su objeto. (CP 5.213)

Un fundacionista cartesiano respondería afirmativamente esta pregunta, pues sostendría que las cogniciones

infalibles, sobre las cuales se construye el edificio del saber, pueden ser reconocidas (clara y distintamente) como fundacionales, sin la mediación de cogniciones adicionales. Así, diría este tipo de fundacionista, podemos *identificar* una cognición como formando parte de las cogniciones fundacionales, en virtud de la relación de *referencia inmediata* entre esa cognición y su objeto. Si una cognición no presenta este tipo de relación referencial inmediata es porque esa cognición ha sido derivada de alguna cognición fundacional. Desde esta perspectiva, se parte del supuesto según el cual una cognición que refiera de manera inmediata a su objeto es una cognición que no puede ser errada. Por esta razón, para el cartesianismo la cognición fundacional es infalible y está inmediatamente justificada. Aceptar la existencia de cogniciones inmediatas e infalibles implica aceptar, en consecuencia, nuestra capacidad para distinguir este tipo de cogniciones de aquellas que no lo son.

Con el ánimo de responder negativamente a la cuestión citada arriba, Peirce intenta mostrar que carecemos de la capacidad para reconocer cogniciones inmediatas y que, a falta de tal facultad, ese tipo de cogniciones no existe. De ahí su postura anticartesiana y antifundacionista: si no hay cogniciones inmediatas, entonces todas las cogniciones están determinadas por cogniciones previas y, en consecuencia, no hay cogniciones infalibles.

Antes de pasar al argumento con el cual Peirce muestra nuestra carencia en facultad alguna para reconocer cogniciones inmediatas, es necesario dar claridad al concepto de "determinación". ¿Qué quiere decir que una cognición esté determinada por una cognición previa? En "Algunas consecuencias" Peirce deja claro que el tipo de determinación al cual alude en "Cuestiones" es el de las inferencias lógicas existentes entre las cogniciones:

No tenemos ningún poder de Intuición, sino que cada cognición está lógicamente determinada por cogniciones previas. (CP 5.265)*

En todo momento estamos en posesión de cierta información, esto es, de cogniciones que han sido lógicamente derivadas por inducción e hipótesis a partir de cogniciones previas. (CP 5.311)

De esta manera, que una cognición X esté lógicamente determinada por una cognición previa Y, quiere decir que la cognición X ha sido inferida de la cognición Y por algún tipo de razonamiento (deductivo, inductivo o hipotético)**. La relación de determinación es, entonces, una relación de inferencia lógica que nos dice: para cualquier cognición(n), hay otra cognición(n-1) de la cual la cognición(n) se infiere.

Defender la inexistencia de cogniciones inmediatas podría interpretarse como una postura antifundacionista en clave doxástica, según la cual no hay *creencias* inmediatamente justificadas. El cambio de 'cognición inmediata' a 'creencia inmediatamente justificada' se explica en virtud del estatus epistémico que, desde el fundacionismo

* Como veremos en un momento, por 'intuición' Peirce comprende el tipo de cogniciones que no están determinadas lógicamente por cogniciones previas.

** Aunque no hay una alusión explícita a los razonamientos deductivos en la segunda parte de la cita, en el contexto del texto la determinación lógica también incluye a la deducción.

cartesiano, se asigna a las cogniciones inmediatas, a saber, la infalibilidad*. Así, por definición, las cogniciones inmediatas son, por definición, cogniciones inmediatamente justificadas, porque no se requiere de ninguna otra cognición, fuera de ellas mismas, para su justificación. Si se acepta esto, podríamos valernos de las ideas del joven Peirce para mostrar que no hay creencias básicas (i.e., inmediatamente justificadas), en la medida que la justificación de cualquier creencia depende de sus conexiones lógicas (deductivas, inductivas o hipotéticas) con otras cogniciones que la soportan. En otros términos, apuntaríamos a considerar, desde un punto de vista del joven Peirce, la posibilidad de un *infinitismo de la justificación doxástica*, de acuerdo con el cual la justificación de cualquier *creencia* es siempre *inferencial*.

Es relevante explicar algo más antes de pasar al argumento del joven Peirce que muestra la inexistencia de las cogniciones inmediatas. En la caracterización de este tipo de cogniciones, Peirce hace uso del término "intuición", y lo define en '*Cuestiones*' de la siguiente manera:

* Por supuesto, también depende de que el término 'cognición' pueda intercambiarse por el de 'creencia'. En '*Cuestiones*', al caracterizar las cogniciones, Peirce dice: "Toda cognición implica algo representado, o aquello de lo que estamos conscientes, y alguna acción o pasión del yo mediante la cual este llega a ser representado". (CP. 5.238). Las cogniciones, definidas así, tienen los rasgos fundamentales de las actitudes proposicionales: (i) un contenido proposicional, (ii) una actitud mental del sujeto hacia ese contenido. Desde luego, las creencias son solo un subconjunto de estas actitudes (también lo son las dudas, los deseos, entre otras), pero dado que mi interés se circunscribe al carácter doxástico, aquí se restringirá el uso del concepto "cognición" a ese subconjunto de actitudes proposicionales llamados "creencia", y solo cuando sea indicado será restringido a otros tipos de actitudes, como las dudas o los deseos.

[E]l término *intuición* se tomará en el sentido de una cognición no determinada por una cognición previa del mismo objeto y, por tanto, determinada por algo fuera de la consciencia [...] *Intuición* aquí será casi lo mismo que “una premisa que no es ella misma una conclusión”; la única diferencia es que las premisas y las conclusiones son juicios, mientras que una intuición puede ser, hasta donde su definición indica, un tipo de cognición cualquiera. Pero así como una conclusión (buena o mala) está determinada en la mente de quien razona por sus premisas, así las cogniciones que no son juicios pueden estar determinadas por cogniciones previas; y una cognición que no está determinada de esa manera, y que, por tanto, está determinada directamente por el objeto trascendental, debe denominarse una *intuición*. (CP 5.213; énfasis añadido)

De acuerdo con este pasaje, una cognición es algo parecido a una premisa o una conclusión de un argumento. Las intuiciones, en tanto son un tipo de cogniciones, serían algo *parecido* a premisas que no son conclusiones de ningún argumento. Pero que una cognición sea algo “cercanamente parecido a una premisa” no la hace ser una premisa. Como Peirce indica en la cita, las premisas y las conclusiones son juicios, mientras que las intuiciones son un tipo de cognición cualquiera. Así visto, para nuestro autor una intuición es un tipo de cognición cuya justificación no está determinada lógicamente por cogniciones previas. Peirce trata de mostrar entonces por qué no es posible que existan intuiciones. Si el flanco de ataque del joven Peirce se circunscribe, por tanto, al ámbito de lo cognitivo, su postura en relación con la estructura de la justificación epistémica

debe leerse en clave doxástica más que proposicional.* En otros términos, el joven Peirce estaría abogando por una suerte de *infinetismo doxástico* que –al negar la existencia de las intuiciones entendidas como cogniciones no determinadas lógicamente por cogniciones previas– se compromete con el rechazo de la existencia de creencias básicas o inmediatamente justificadas. Definamos, entonces, la tesis infinitista de Peirce (TIP) del siguiente modo general:

* Hay que aclarar que el concepto de intuición en Peirce (como la mayoría de sus conceptos) está teóricamente ligado a su concepción semiótica. Para Peirce, todo signo se define en términos de una relación triádica: “un signo es cualquier cosa A, que denota algún hecho u objeto, B, para algún pensamiento interpretante C” (1903, CP 1.346). “Un Signo, o Representamen, es un Primero que está en una relación triádica genuina con un Segundo, llamado su Objeto, tal que es capaz de determinar a un Tercero, llamado su Interpretante, para asumir la misma relación triádica con su Objeto en la que este mismo está respecto a ese mismo Objeto” (1903, CP 2.274). “Defino Signo como cualquier cosa que está así determinada por alguna cosa más, llamada su Objeto, y de esa manera determina un efecto sobre una persona, cuyo efecto llamo su interpretante, de modo que este último es por tanto mediatamente determinado por el primero” (1908, LW:80–1). En este sentido, todas las cogniciones son signícas por instanciar este tipo de relación triádica. De modo que las intuiciones, si existiesen, al ser un tipo de cognición, también serían signos. Dado que las proposiciones también son signos y se definen triádicamente, es de esperarse que, si hay una postura inferencialista infinitista con respecto a las cogniciones, también la haya con respecto a las proposiciones. Sin embargo, en los artículos de juventud aquí considerados, las críticas de Peirce al fundacionismo se construyen con base en la incapacidad cognitiva que tiene un agente para distinguir intuitivamente entre cogniciones intuitivas y no intuitivas, incapacidad que no parece requerirse para defender un infinitismo en clave proposicional. Por esta razón sostengo que, al menos en lo concerniente a los artículos de su etapa temprana, la postura de Peirce está articulada en clave doxástica, no proposicional.

TIP: *Todas las cogniciones son inferenciales, es decir, no hay cogniciones inmediatas.*

Para nuestros propósitos, esta caracterización general puede precisarse si se la describe en clave doxástica del siguiente modo:

TIPd: *Todas las creencias están inferencialmente justificadas, es decir, no hay creencias inmediateamente justificadas.*

En ‘Cuestiones’ es posible rastrear los argumentos que apuntan concretamente a una defensa de TIPd. A esos argumentos están dedicadas las próximas secciones.

1.1. Argumentos a favor de TIPd

Los argumentos de Peirce a favor del infinitismo doxástico se formulan a partir de la siguiente pregunta: ¿existe cognición alguna no determinada lógicamente por una cognición previa? Es decir, ¿existen las cogniciones inmediatas (CI)?* Al abordar la cuestión 7 de “Cuestiones” –“*Si existe alguna cognición no determinada por una cognición previa*”– Peirce parece hacer una concesión al fundacionismo:

Parecería que la hay o que la ha habido; pues dado que estamos en posesión de cogniciones, las cuales están todas determinadas por otras anteriores, y éstas por cogniciones aún más anteriores, debe haber habido una *primera* en esta serie o, si no, nuestro estado de cognición en cualquier

* De aquí en adelante se adoptará la siguiente convención: Cognición Inmediata = CI. Cognición Mediata (determinada por cogniciones previas) = CM

momento estaría completamente determinado, de acuerdo con las leyes lógicas, por nuestro estado en un momento anterior. Pero hay muchos hechos en contra de la última suposición y, en consecuencia, en favor de las cogniciones intuitivas (CP 5.260; énfasis en el original).

Sin embargo, agrega:

Por otro lado, ya que es imposible saber intuitivamente que una cognición dada no está determinada por una anterior, la única manera en que esto puede conocerse es por medio de una inferencia hipotética a partir de los hechos observados (CP 5.260).

De acuerdo con este último pasaje, el argumento para mostrar que no existen las CI supone responder a la siguiente cuestión:

- a. ¿Tenemos o no una capacidad o facultad inmediata (i.e., intuitiva) para distinguir una CI de otros tipos de cogniciones no-inmediatas?

Si la respuesta es negativa (como parece pensar Peirce en la primera parte del anterior pasaje), entonces surge el siguiente desafío:

- b. La única manera de sostener que hay CI es de manera hipotética y, como toda hipótesis, la existencia de CI debería ser probada por hechos experimentales.

Como se verá a continuación, la respuesta negativa a la cuestión (a) y la imposibilidad de realizar con éxito el desafío formulado en (b), lleva a Peirce a negar la existencia

de las CI. Empecemos entonces con el argumento que da como resultado una respuesta negativa a la cuestión (a), esto es, el argumento en contra de las CI a partir de la *imposibilidad que tenemos para distinguir intuitivamente (i.e., inmediatamente) una CI de otros tipos de cogniciones*.

1.2. No hay cogniciones inmediatas si no hay facultad intuitiva

Para Peirce, la diferencia entre CI y CM supone que debe haber para nosotros una manera inmediata de identificarlas. Al comienzo de las citadas "*Cuestiones*", dice Peirce:

Ahora bien, evidentemente una cosa es tener una intuición y otra cosa es saber intuitivamente que es una intuición, y la cuestión es si esas dos cosas, distinguibles en el pensamiento, están, de hecho, conectadas invariablemente, de tal modo que siempre podemos distinguir intuitivamente entre una intuición y una cognición determinada por otra. (CP 5.214)

Llamemos con Aikin (2009, p.74) *Meta-requerimiento* a la exigencia de distinguir *inmediatamente* las CI de otras CM: *

(M-R) *Meta-requerimiento: el conocimiento de la diferencia entre CI y CM debe ser en sí mismo inmediato.*

Dos asuntos deben resolverse de entrada. En primer lugar ¿por qué es necesario reconocer algo como una cognición, sea esta inmediata o no? Peirce demanda tal

* Tomo de Aikin solo el nombre 'Meta-requerimiento', pues mi lectura está enfocada en clave doxástica, algo no considerado por este autor.

reconocimiento toda vez que –dice en “*Cuestiones*”– “una cognición únicamente existe en la medida en que es conocida” (CP 5.262), pues es inconsistente sostener que se tiene una cognición (mediata o inmediata) no conocida. Llamemos a esta última exigencia *Requerimiento cognoscitivo de las cogniciones*:

R-CC: Toda cognición (inmediata o mediata) existe en la medida en que es conocida.

Una vez se lee M-R y R-CC, el segundo asunto a resolver es ¿por qué el conocimiento de las CI debe ser, a su vez, inmediato? En ‘*Cuestiones*’ Peirce no da una respuesta explícita a favor de la necesidad del requisito M-R, pero no es difícil imaginar una razón para apoyar esta exigencia. En efecto, como ya se mostró, de acuerdo con R-CC es necesario conocer las CI o CM pues, de lo contrario, no existirían. Ese tipo de conocimiento de las CI puede ser, a su vez, inmediato o no-inmediato. Si es no-inmediato, es decir, si conociéramos las CI por medio de otras cogniciones previas, las cogniciones presuntamente inmediatas perderían su carácter inmediato. En otros términos, si decimos que tenemos una cognición X que es inmediata, se debe poder reconocer que X es inmediata, y este reconocimiento ha de ser, a su vez, inmediato; de lo contrario, si el reconocimiento de X como inmediata dependiera (o fuese inferido) de otras cogniciones previas, X perdería, por efecto de tal reconocimiento, su carácter inmediato. Se sigue, entonces, que el reconocimiento de la diferencia entre CI y otras CM debería ser inmediato.

Ahora bien, si se niega que tengamos la capacidad de realizar la exigencia contemplada en M-R, negamos la posibilidad misma del conocimiento inmediato. En efecto, si

se acepta R-CC, y no fuese posible realizar M-R, entonces no podríamos conocer las CI del único modo que podrían ser conocidas, esto es, inmediatamente. Esto implica, a su vez, que carecería de sentido sostener la existencia de las CI. Dar cuenta de lo anterior exige a Peirce negar nuestra capacidad para distinguir inmediatamente una CI de una CM. Veamos, entonces, el argumento de Peirce para mostrar por qué no podemos realizar la exigencia M-R, es decir, veamos el argumento para mostrar que:

No podemos realizar M-R: “Es imposible saber intuitivamente [i.e., inmediatamente] que una cognición dada no está determinada por una anterior”. (CP 5.260)*

A la pregunta si existe alguna facultad para distinguir inmediatamente las CI de otros tipos de cogniciones, Peirce responde en la primera de las cuestiones:

No hay pruebas de que tengamos esta facultad, excepto que nos parece *sentir* que la tenemos. Pero el peso de ese testimonio depende enteramente de que supongamos que tenemos la capacidad de distinguir en este sentimiento si el sentimiento es el resultado de la educación, de viejas asociaciones, etc., o si es una cognición intuitiva; o, en otras palabras, depende de presuponer el mismo asunto del que se atestigua. ¿Es infalible este sentimiento? Y ¿es este juicio sobre él infalible, y así sucesivamente, *ad infinitum*? (CP 5.214)

* En clave doxástica, leeríamos esta imposibilidad así: “No tenemos la facultad para distinguir de manera inmediata creencias inmediatas de creencias mediatas”.

Desglosemos este argumento de la siguiente manera: ¿Qué evidencia podría aportarse a favor de nuestra facultad para diferenciar CI de CM? Si la evidencia consiste en afirmar que *sentimos* tener esa facultad, esa afirmación supone nuestra habilidad para distinguir que ese *sentimiento*, o bien es el producto de cogniciones previas, o bien es inmediato. Así, afirmar que tenemos la facultad de distinción entre CI y CM porque lo evidencia un sentimiento *inmediato* de que tenemos esa facultad, presupone ya la posesión de la facultad en cuestión, y esto no puede ser sino una evidente *petición de principio*.

Ahora bien –continúa el argumento– aun cuando tuviésemos ese sentimiento de posesión de la facultad en cuestión, y sostuviésemos que ese sentimiento es inmediato, cabe preguntarse si este es infalible. Si la respuesta es ‘sí’, habría que preguntarse si ese juicio sobre su infalibilidad también es infalible; y si la respuesta a esta nueva pregunta es, nuevamente, “sí”, sobre este último juicio también habría que preguntarse sobre su infalibilidad, y así *ad infinitum*. Como la respuesta sería siempre “sí”, porque todo conocimiento inmediato es infalible, entonces todo conocimiento inmediato de una CI también sería infalible, razón por la cual todos los conocimientos intuitivos sobre intuiciones siguientes en la cadena serían infalibles. Pero, para Peirce, esta es una consecuencia muy difícil de aceptar. Nos dice a renglón seguido del pasaje recién citado: “Suponiendo que un hombre realmente pudiera encerrarse en tal fe, sería, desde luego, impermeable a la verdad, “a prueba de pruebas” [*evidence-proof*] (CP 5.214).

El argumento parece contundente, pero cabe extraer una consecuencia quizá no explicitada por Peirce en ‘*Questions*’ que puede extraerse a partir de las exigencias M-R y R-CC. Si fuese posible realizar M-R, se seguiría un regreso

en niveles superiores, pues, de acuerdo con M-R, toda CI debe distinguirse y reconocerse inmediatamente. En otras palabras, si se pudiera realizar M-R, entonces:

1. Nuestra capacidad o facultad (si la tuviésemos) para distinguir una CI1 de primer orden requeriría de otra CI2 de segundo orden.
2. Pero, a su vez, el reconocimiento de la CI2 como siendo la CI2 de otra CI1 requeriría de otra CI3 de tercer orden.
3. Y para esta CI3 se requeriría de otra CI4 de cuarto orden.
4. Y para esta CI4... y así *ad infinitum**.

De todo lo anterior, se sigue que no podríamos identificar una C*li* inicial como una CI, porque el proceso de identificación de C*li* retrocedería al infinito. No tenemos, en consecuencia, conocimiento inmediato de las CI, o lo que es igual, carecemos de una facultad para satisfacer M-R. Contrario a lo que posiblemente pensaría un fundacionista,

* Este argumento es similar a los argumentos en contra del fundacionismo que apelan a una suerte de meta-regreso epistémico, (Klein, 1999, p. 303-304). Vease, por ejemplo, el siguiente argumento de Chisholm (1973, 3): "Para saber si las cosas realmente son como parecen que son, debemos tener un *procedimiento* para distinguir las apariencias que son verdaderas de las apariencias que son falsas. Pero para saber si nuestro procedimiento es un buen procedimiento, temenos que saber si este realmente tuvo éxito en dinstinguir las apariencias que son verdaderas de las apariencias que son falsas. Pero no podemos saber si realmente tuvo éxito a menos que sepamos ya cuáles apariencias son verdaderas y cuáles son falsas. De este modo, caemos en un círculo. Por tanto, [3a] no podemos saber cuáles apariencias son verdaderas y [3b] no podemos saber si algún procedimiento para distinguir apariencias verdaderas de falsas es bueno" (p. 3).

de nada valdría sostener que podemos tener una CI no conocida en ausencia de la facultad para hacerlo, pues, como ya se mostró en conformidad con R-CC, carece de sentido decir que se tiene una CI que no es conocida. Si todo lo anterior es cierto, las CI, en última instancia, no existen, y todas las cogniciones son determinadas lógicamente por cogniciones previas. Peirce redondea su conclusión en los siguientes términos:

[T]odas las facultades cognitivas que conocemos son relativas y, en consecuencia, sus productos son relaciones. Pero una cognición de una relación está determinada por cogniciones previas. Ninguna cognición no determinada por una cognición previa puede, entonces, ser conocida. Por tanto, no existe, primero porque es absolutamente incognoscible y, segundo, porque una cognición sólo existe en la medida en que es conocida. (CP 5.262)

Es importante notar que al ser imposible el reconocimiento de una intuición o cognición inmediata inicial como punto de partida, *no* es posible sostener la existencia de CI y, por ende, no se puede recurrir a este tipo de cogniciones como cogniciones de base. Pero, además, si se aceptara la existencia de CI, tendríamos como consecuencia otros tipos de meta-regresos (o regresos de niveles superiores) que no podrían ser solucionados con la existencia misma de las CI. A cambio de ello, Peirce sostiene que sí hay un regreso infinito de cogniciones no-intuitivas o CM. En otras palabras, Peirce muestra cómo el regreso infinito de las cogniciones de orden superior socava la posibilidad misma de las CI y, en su lugar, muestra cómo el regreso es consistente con, y afianza la posibilidad de, las cogniciones no-intuitivas o CM.

Una vez se ha mostrado que la respuesta a la pregunta (a) anteriormente expuesta es negativa –es decir, no tenemos una capacidad inmediata para distinguir CI de otros tipos de cogniciones– queda entonces por resolver el desafío expuesto arriba en (b), esto es, analizar si es posible mostrar la existencia de las CI de manera hipotética a partir de hechos experimentales. La respuesta de Peirce a este desafío será, como veremos a continuación, negativa.

1.3. Ningún hecho prueba la hipotética existencia de las CI

Peirce introduce el desafío expresado en (b) en los siguientes términos:

[Y]a que es imposible saber intuitivamente que una cognición dada no está determinada por una anterior, la única manera en que esto puede conocerse es por medio de una inferencia hipotética a partir de los hechos observados. (CP 5.260)

De acuerdo con el filósofo norteamericano, varios hechos muestran la implausibilidad de la hipótesis. Para mencionar apenas uno: históricamente no ha habido acuerdo entre los filósofos sobre cuáles de nuestras cogniciones son inmediatas (i.e., intuitivas). Si fuese cierto que tenemos CI, y las conocemos y aprendemos a distinguir, el acuerdo sobre este asunto ya se habría dado por sentado hace tiempo (cf. CP 5.215). No obstante, y dejando al margen los hechos particulares que, de acuerdo con Peirce, demuestran la inexistencia de las CI, el argumento realmente importante es el que muestra por qué *en principio* ningún hecho

podría demostrar esa existencia*. Este argumento puede ser leído en el siguiente pasaje de "Cuestiones":

Pero aducir que la cognición por la que una cognición dada ha sido determinada es explicar las determinaciones de esa cognición. Y esta es la única manera de explicarlas. Pues algo que está completamente fuera de la consciencia que puede suponerse que la determina, solo puede, como tal, conocerse y presentarse en la cognición determinada en cuestión. De este modo, suponer que una cognición está determinada únicamente por algo absolutamente externo, es suponer que sus determinaciones son incapaces de explicación. Ahora bien, ésta es una hipótesis que no se justifica en ninguna circunstancia puesto que la única justificación posible para una hipótesis es que explique los hechos, y decir que se explican y al mismo tiempo suponer que son inexplicables es autocontradictorio. (CP 5.260)

* Peirce expone varios hechos empíricos para mostrar que no podemos saber intuitivamente si una cognición es o no una intuición (CP 5.215-223). Desde luego, y como advierte Short (2007, p. 33) un fundacionista de corte cartesiano podría objetar que ninguno de estos hechos puede mostrar lo requerido si no son el producto de un método previamente establecido que los legitime. Short cree que Peirce apela al uso de descubrimientos empíricos para *burlarse* de la presunción fundacionista de que un método debe ser establecido desde una posición de ignorancia fáctica, real o fingida. Aunque esto encaja con la postura antifundacionista de Peirce, prefiero no especular sobre los actos ilocutivos del filósofo norteamericano. Desde mi punto de vista, Peirce no tiene que responder aquella objeción, toda vez que el argumento que será expuesto a continuación muestra cómo *en principio* ningún conjunto de hechos, independientemente del método fundacionista, puede demostrar la existencia de las CI.

Reconstruyamos este argumento. Para Peirce la única manera de dar cuenta de la determinación de una cognición(n) (es decir, la única manera de explicar de dónde ha sido inferida una cognición(n)) es aduciendo a una cognición(n-1) previa. Si supusiéramos, contrario a esto, la hipótesis H según la cual una cosa distinta a una cognición (digamos, una cosa externa) determina una cognición(n), esta hipótesis no podría probarse. La razón es que esta cosa externa solo podría ser conocida por la cognición(n) que esa cosa externa presuntamente está determinando (esto sería así porque una cognición no puede ser cognición de algo incognoscible). Pero, como la cosa externa es el *explanans* de la cognición(n) –es decir, aquello que da cuenta de la determinación de la cognición(n)–, entonces la cosa externa no puede tomar a la cognición(n) como su *explanans*. So pena de caer en circularidad, la determinación de la cognición(n) no puede ser explicada por la cosa externa. Así, H no puede probarse, pues entraña una contradicción: sostiene que una cosa externa explica la determinación de una cognición(n), pero como el conocimiento de la cosa externa solo puede explicarse en virtud de la cognición(n) que tenemos de esa cosa externa, ello implica, si se quiere evitar la circularidad, que la determinación de la cognición(n) debe ser inexplicable a partir de la cosa externa. De acuerdo con lo anterior, es imposible probar que las cosas externas (o algo diferente a otras cogniciones) dan cuenta de las determinaciones de las cogniciones. En última instancia, las CI no existen porque en principio no habría ninguna hipótesis que lograra dar cuenta de la determinación de una CI a partir de cosas que no fueran cogniciones previas.

La imposibilidad de realizar el desafío consistente en probar la existencia de las CI a partir de una hipótesis, y la imposibilidad de distinguir inmediatamente cogniciones inmediatas de las mediatas, prueba, entonces, que toda

cognición está lógicamente determinada por cogniciones previas. De este modo, se sustenta una tesis infinitista doxástica en relación con la *estructura* de la justificación, de acuerdo con la cual no existen cogniciones no determinadas lógicamente por cogniciones previas, o en otras palabras, que no hay cogniciones inmediatamente justificadas, pues todas las cogniciones están *inferencialmente* justificadas por cogniciones previas. En este sentido, la concepción infinitista epistémica articulada bajo la visión temprana de Peirce podría considerarse dentro de la aproximación que Haack (1997) denominó ‘dóxica’, en el sentido que sostiene (como, de manera similar, lo indicaron Sellars (1973) y Davidson (1986)) que solo las cogniciones pueden justificar otras cogniciones.

Hasta aquí hemos mostrado los principales argumentos que el joven Peirce dio en contra del fundacionismo y en favor del infinitismo. Ahora bien, es cierto que la fuerza de toda concepción sobre la estructura de la justificación se robustece en la medida que pueda enfrentar algunas objeciones. Por este motivo, en lo que queda de este escrito vamos a observar cómo esta concepción de Peirce podría enfrentar algunas objeciones clásicas al infinitismo.

2. El problema del regreso epistémico de la justificación y las objeciones al infinitismo

De acuerdo con Klein (2005, p. 131) el *locus classicus* de la formulación del problema del regreso epistémico se remonta a los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto Empírico*. En aquel

* Es importante distinguir, como lo hace (BonJour 1978), entre el *argumento* del regreso epistémico, y el *problema* del regreso epistémico que

texto el segundo de los tropos de los escépticos o "Modos de Agripa" para la suspensión del juicio tiene que ver, en voz de Sexto Empírico, con el problema del regreso infinito:

El (tropeo) de "a partir de la recurrencia *ad infinitum*" es aquél en el que decimos que lo que se presenta como garantía de la cuestión propuesta necesita de una nueva garantía; y esto, de otra; y así hasta el infinito; de forma que, como no sabemos a partir de dónde comenzar *la argumentación*, se sigue la suspensión del juicio. (Sexto Empírico, 1993, p. 166. Énfasis añadidos)

El modo o tropeo de recurrencia *ad infinitum* guarda relación con el tercero de los modos, llamado por Sexto Empírico "*por hipótesis*" (o afirmación no justificada), y con el quinto, denominado "*del círculo vicioso*". Juntos constituyen en tándem lo que en la tradición se conoce como "*el trilema de Agripa*", pues todas conducen inevitablemente a la misma conclusión: la imposibilidad de la justificación racional y, por ende, la suspensión del juicio. Para Sexto Empírico, el tercer tropeo ("*por hipótesis*") emerge ante la necesidad de parar la regresión infinita, de modo que quienes lo practican "parten de algo que no justifican, sino que directamente y sin demostración creen oportuno tomarlo por convenio" (Sexto Empírico, 1993, p. 168). Por su parte,

lo genera. El *argumento* del regreso epistémico es al que apelan los fundacionistas para resolver el *problema* del regreso epistémico. En dicho argumento, los fundacionistas sostienen que para evitar el regreso epistémico se requiere de creencias básicas cuya justificación no requiere, a su vez, de otras creencias.

el quinto tropo (“del círculo vicioso”) surge cuando lo que debe ser demostrado es usado “como garantía derivada de lo que se está estudiando” (Sexto Empírico, 1993, p. 169). Los tres tropos están relacionados para detener el regreso infinito; por lo tanto, se debe apelar, o bien a una hipótesis no probada, o bien a la circularidad viciosa. En cualquier caso, la consecuencia inevitable de la regresión infinita será la suspensión del juicio, o en otros términos, el escepticismo*.

Por lo anterior, toda postura que se declare infinitista tiene que enfrentarse al escepticismo y responder a la pregunta de cómo es posible el conocimiento, si la estructura de la justificación epistémica es infinita. Fundamentalmente, las objeciones del escéptico en relación con el infinitismo pueden reducirse a estas tres objeciones:

1. La objeción de las mentes finitas: según esta objeción, si la estructura de la justificación es infinita, y somos seres finitos, nunca podremos recorrer ni producir esa cadena infinita de justificación, razón por la cual el escepticismo es verdadero**.

* De acuerdo con Sexto Empírico (I, 1-4), quienes suspenden el juicio podrían denominarse *académicos* más bien que *escépticos*. Esto tiene que ver con la manera particular en que Sexto Empírico concibe la actitud escéptica de corte pirrónica, a saber, como la actitud propia de aquellos que siempre están abiertos a la investigación y que deviene en la tranquilidad del ánimo (*ataraxia*) y la suspensión del juicio (*epoché*). Me referiré aquí al escepticismo con propósitos meramente nominales y motivado por la idea tradicionalmente generalizada según la cual se denomina *escéptico* a quienes creen que el conocimiento es imposible.

** Williams (1981) formula esta objeción del siguiente modo: “El regreso de la justificación de la creencia de S de que *p* requeriría ciertamente que él sostuviera un número infinito de creencias. Esto es psicológica, si no lógicamente, imposible. Si un hombre puede creer un infinito

2. La objeción del origen inexplicado: según reza esta objeción, el infinitismo no puede explicar cómo emerge la justificación. Carl Ginet (2005) lo formula así: “Un problema más importante y profundo para el infinitismo es este: La inferencia no puede dar origen a la justificación, únicamente puede transferirla desde las premisas a la conclusión. De este modo, no puede ser que, si actualmente la justificación ocurre, esta sea toda inferencial (...) Pero no puede haber justificación transferida a menos que en última instancia algo más, alguna otra cosa que la relación inferencial, genere justificación” (2005, p. 148).
3. La objeción de la descripción errada: de acuerdo con esta objeción las tesis inferencialistas no describen de manera correcta nuestras prácticas actuales de deliberación racional. Ninguna discusión actual entre agentes humanos tiene o instancia la estructura de la justificación infinitista.

número de cosas, entonces no parece haber razón para negar que él pueda saber un número infinito de cosas. Ambas posibilidades contradicen la intuición común de que la mente humana es finita. Únicamente Dios podría albergar un número infinito de creencias. Pero seguramente Dios no es el único creyente justificado” (p. 81). De acuerdo con Fumerton (2013) “seres finitos no pueden completar una cadena infinitamente larga de razonamiento y así, si toda la justificación fuese inferencial, nadie estaría justificado en creer alguna cosa, de ninguna manera, en absoluto” (p. 95). De un modo similar, sostiene Feldman (2003) que “necesitas razones para tus razones, y necesitas razones para aquellas razones, y así sucesivamente. Pero esto no es como si cualquiera de nosotros pudiera siempre tener este suministro ilimitado de razones” (p. 50). Todas estas objeciones muestran que de algún modo la finitud humana restringiría la posibilidad de alcanzar la justificación *total* de una creencia.

Así, el infinitismo no se sostiene por los hechos*.

En este punto cabe preguntarnos si es posible responder a estas objeciones a partir de la formulación del infinitismo del joven Peirce. En el próximo apartado veremos la posibilidad de responder a estas preguntas apelando a otros dos textos escritos para la misma serie de los *Journal of Speculative Philosophy* de 1869.

3. Peirce vs. objeciones al infinitismo

En “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades” Peirce parece ser consciente de estos tres problemas. Por lo menos allí sugiere, en relación con el problema del origen inexplicable o, en otras palabras, con la emergencia actual de las cogniciones, que el surgimiento de estas se da en un proceso continuo:

[D]e nuestro segundo principio, que no hay ninguna intuición o cognición que no esté determinada por cogniciones previas, se sigue que la irrupción de una nueva experiencia no es nunca algo instantáneo, sino un *acontecimiento* que ocupa tiempo, realizándose mediante un proceso continuo. Por tanto, es probable que su prominencia en la consciencia

* En la *Metafísica* (1011a8-12) Aristóteles formula una versión de esta misma objeción: “Y es que éstos [i.e, los infinitistas] exigen que haya demostración de todas las cosas: buscan, en efecto, un principio, y pretenden lograrlo por demostración. *Pero que no están persuadidos de ello, lo muestran claramente en su conducta.* Pero, como decíamos, esto es lo que los caracteriza, que buscan demostración de lo que no hay demostración: en efecto, el principio de la demostración no es demostración” (énfasis añadidos).

sea la consumación de un proceso de crecimiento. (CP 5.284)

En otro lugar de “Algunas consecuencias”, el autor norteamericano enfatiza que la infinitud de las relaciones inferenciales entre cogniciones no es incompatible con la emergencia actual o fáctica de las cogniciones, si se entiende esta emergencia como el producto de un proceso continuo y gradual:

Las cogniciones que nos alcanzan, por tanto, mediante esta serie infinita de inducciones e hipótesis (que, aunque infinita *a parte ante logice*, no está desprovista como proceso continuo de un comienzo *en el tiempo*) son de dos tipos, las verdaderas y las no-verdaderas... (CP. 5.311)

Pero es en “Fundamentos de la validez de las leyes de la lógica”, el último artículo de la serie, donde Peirce encara la pregunta del surgimiento actual de las cogniciones por parte de quienes apelan al problema del regreso infinito:

Es una noción muy antigua la de que ninguna prueba tiene valor alguno, porque ésta descansa en premisas que de igual modo requieren en sí mismas de prueba, las cuales nuevamente deben descansar en otras premisas, y así sucesivamente hasta el infinito. Esto en realidad muestra que nada puede ser probado más allá de la *posibilidad* de una duda; que ningún argumento podría utilizarse legítimamente en contra de un escéptico absoluto; y que la inferencia es sólo una transición de una cognición a otra, y no la creación de una cognición. Pero la intención de la objeción es ir mucho más allá de esto, y mostrar (como ciertamente parece hacer) que la inferencia no sólo no puede producir cognición *infalible*, sino

que no puede *producir* cognición en absoluto. Es verdad que, como algún juicio precede a todo juicio inferido, o bien las primeras premisas no fueron inferidas, o no ha habido primeras premisas. Pero no se sigue que, debido a que no ha habido una primera en la serie, entonces esa serie no haya tenido ningún comienzo en el tiempo; porque la serie puede ser *continua* y puede haber comenzado gradualmente [...] (CP 5.327)

Este pasaje es particularmente interesante, porque en él Peirce enfrenta la objeción tradicional al infinitismo, de acuerdo con la cual sustentar una cognición sobre una cadena infinita no prueba o no justifica esa cognición. En contra de esto último, en el pasaje Peirce nos dice que lo que se sigue del infinitismo es:

- i. Nada puede ser probado (i.e., justificado) más allá de la posibilidad de duda*.
- ii. Ningún argumento dado con miras a justificar una cognición podrá satisfacer las ansiedades del escéptico *absoluto*.
- iii. La justificación inferencial no da lugar a cogniciones *infaliblemente* justificadas.
- iv. La inferencia no *crea* cogniciones, pues solo establece relaciones de *transición* entre unas cogniciones y otras.

* En otras palabras, es legítimo exigir a cualquier cognición dudosa una prueba que la sustente. En breve se explicará el alcance pragmático del concepto de duda.

- v. Si a toda cognición le precede otra cognición a su vez inferida por otra, entonces, o las primeras cogniciones no fueron inferidas, o no hay primeras cogniciones.
- vi. Del hecho de que no haya primeras cogniciones en una serie infinita no se sigue que no haya un comienzo en esa serie.
- vii. La serie infinita de cogniciones es continua.
- viii. El comienzo en una serie infinita y continua es gradual.

Peirce fue completamente consciente de las consecuencias de adoptar una postura infinitista, y no consideró que ninguna de estas consecuencias constituyera un problema. Desde luego, entender por qué ninguna de ellas constituye un obstáculo al infinitismo, exige sumergirnos en el océano de ideas de la filosofía de Peirce. Como veremos, las consecuencias (i), (ii) y (iii) deben entenderse en el marco de la concepción pragmaticista, en el que los conceptos de duda y creencia, entendidos en función de sus repercusiones para la acción, resultan determinantemente centrales. Por su parte, las consecuencias (iv) – (viii), relacionadas con la cuestión de la emergencia de las cogniciones, deben leerse a la luz de una visión más global del sistema filosófico peirceano, en el que su concepción del *continuo* y de las *tres categorías faneroscópicas* es absolutamente crucial.

Hagamos un acercamiento rápido a cada una de estas consecuencias. De acuerdo con la primera, a la luz del infinitismo toda cognición (no-dudosa) es potencialmente susceptible de justificación a partir de otras cogniciones. La segunda consecuencia parece más una concesión resignada.

Es como si Peirce invitara a renunciar a cualquier batalla en contra de un *escéptico absoluto*. Según la consecuencia (iii), asumir una postura infinitista dejaría abierta la posibilidad a que una cognición presuntamente justificada pueda no estarlo. Con la consecuencia (iv) constituye, en términos de Ginet (2005), “la objeción del origen inexplicado” (2005, 148): aquí Peirce está aceptando que el regreso infinito guarda relación con el proceso de *transición* de una cognición a otra y no con el proceso de *generación* de una cognición. Pero esta consecuencia, lejos de ser una objeción, invita al reto de explicar cómo es posible la emergencia de la cognición en el marco de la tesis infinitista. En ese sentido (vii) y (viii) son tesis que deben ser aclaradas para una comprensión adecuada de tal emergencia. La consecuencia (v) es un condicional que tiene como consecuente una disyunción exclusiva. A la luz de lo afirmado en la consecuencia (vi), Peirce se queda con el segundo de los disyuntos y, de este modo, para nuestro autor el infinitismo implica la inexistencia de cogniciones primeras. Ahora bien, con (vi) no solo se evidencia la postura de Peirce con respecto al infinitismo, también se muestra que, de la posibilidad lógica de la inexistencia de una primera cognición en la serie, no se sigue, como hecho fáctico, que no haya un comienzo. Esto último, en relación con (iv), (vii) y (viii), supone distinguir entre el ámbito lógico –relacionado con la determinación lógica de las cogniciones en el proceso de *transición* de una cognición a otra– y ámbito fáctico –relacionado con la *emergencia* o *generación* de una cognición en un momento determinado–.

A continuación, estas consecuencias serán analizadas a la luz del sistema filosófico de un Peirce ya maduro, un sistema en el que puede dilucidarse la fuerte influencia y el tránsito de sus ideas de juventud hacia sus ideas de madurez.

4. Peirce, más allá de la juventud: los conceptos de duda y creencia

Aceptar que toda cognición no-dudosa es potencialmente susceptible de sustento por otras cogniciones, no significa que toda cognición sobre la cual no existan razones para dudar *deba ser* actualmente sometida a prueba. Dar razón de esto exige explorar la dimensión pragmática del pensamiento de un Peirce en los albores de su madurez intelectual, en la que son centrales los conceptos de duda y creencia-hábito.

Diez años después de la publicación de la serie de artículos sobre la cognición, en "La fijación de la creencia"(1877) Peirce caracteriza la duda como un estado de inquietud o insatisfacción del que deseamos deshacernos, y el cual emerge una vez se defrauda un conjunto de expectativas que deberían darse ante la ocurrencia de lo que antes de la duda contaba como una cognición no-dudosa. En este sentido, la duda genera en nosotros una suerte de parálisis y, en lugar de decirnos cómo actuar, incita en nosotros la imperativa necesidad por abandonar una duda así. Por eso la duda inhibe la conducta, pero al mismo tiempo estimula la indagación con miras a salir de ese estado y alcanzar el estado contrario.

Lo contrario al estado de inquietud es un estado de calma y satisfacción, un estado que, en lugar de paralizarnos e incitar el esfuerzo para su superación, constituye una *guía* para la acción. Por esta razón, este estado es una creencia-hábito, el cual "no deseamos evitar ni cambiar por una creencia en alguna otra cosa más" (CP 5.372). Una creencia-hábito es una cognición no-dudosa, porque las expectativas asociadas a ella no han sido frustradas, y por tal razón no incita en nosotros la imperativa necesidad de someterla a prueba.

En virtud de esto, estas creencias-hábito, en tanto estados de calma y satisfacción que guían la acción, no requieren de sustentación actual, si no hay nada que motive ponerlas a prueba, pese a ser, eso sí, *susceptibles* de prueba.

Peirce concibe esta concepción de la duda y la creencia para oponerse a la metodología cartesiana que parte de dudar (fingidamente) de todo lo que no se presente clara y distintamente al pensamiento (Descartes, 2009 [1641]). De acuerdo con esta metodología, es posible dudar incluso de aquellas cogniciones que guían nuestra acción y con las que nos sentimos satisfechos. Para Peirce, el hecho de comenzar con la duda completa es un artificio metodológico que no incita sino a una indagación *vacía*, pues se pretende dudar incluso de aquello que “no dudamos en nuestros corazones” (CP. 5.265, 1868). Pero esto es tanto como decir que es posible iniciar una indagación sobre una cuestión aun cuando no haya una duda *real* o *genuina* acerca de esa cuestión. Por el contrario, para el filósofo norteamericano “el mero planteamiento de una proposición en una forma interrogativa no estimula la mente a lucha alguna por la creencia. Tiene que haber una duda real y viva, y sin ella toda discusión es vacía” (CP. 5.376, 1877). En contraposición a la duda metódica cartesiana, que no es más que una duda fingida, nos dice un Peirce todavía más adulto, en 1905: “la duda genuina siempre tiene un origen externo, usualmente desde la sorpresa, que es tan imposible para un hombre crear en sí mismo una duda genuina por un tal acto de la voluntad” (CP. 5.443).

El enfoque pragmaticista dado por Peirce al rol de la duda y la creencia en la indagación no objeta la idea de que la duda fingida sea posible, y tampoco implica negar a cada cognición no-dudosa ser susceptible de pruebas adicionales. El enfoque pragmaticista solamente evidencia

cómo el artificio metodológico de poner en cuestión a las cogniciones no-dudosas constituye una forma fingida y vacía de indagación. Esta es la queja, si no la acusación, que yace detrás de la concesión resignada al ansioso escéptico *absoluto* mencionado en la consecuencia (ii). Los escépticos absolutos tratan de poner en cuestión cogniciones sobre las cuales ni siquiera ellos dudan real y vívidamente, y en ese sentido su forma de indagar es artificial, tan fingida como su ansiedad epistémica. Por supuesto, esto no quiere decir que todo tipo de pregunta escéptica sea en sí misma fingida. La invitación de Peirce es a tomarse en serio solamente aquellos tipos de cuestionamientos (vengan de donde provengan, del escepticismo, la filosofía o la vida cotidiana) que en realidad constituyan dudas *vivaces*.*

Dado que no hay motivos reales, vivaces o genuinos para poner a prueba una cognición no-dudosa, estas últimas pueden concebirse como el punto de llegada en relación con la actividad regresiva de justificación. En esa media, el regreso instancia el proceso que va desde unas cogniciones hasta las cogniciones que la implican inferencialmente. Será sobre este proceso que se realizará el siguiente análisis.

* En este sentido coincido con (Niño 2009, 164) en la idea de que Peirce no distingue entre lo que Hume denominó “dudas escépticas” o filosóficas y “dudas populares” o de la vida cotidiana, sino entre dudas reales y dudas fingidas. Es cierto que podría haber dudas filosóficas reales o fingidas, y dudas populares tanto reales como fingidas.

5. Un poco más allá de Peirce: Arribo cognitivo y defendibilidad cognitiva

El proceso regresivo de justificación puede darse en dos escenarios diferentes. En el primer escenario emerge una duda genuina producida por una sorpresa o acontecimiento que no logra ser explicado por el conjunto de cogniciones que se poseen. En el segundo escenario no hay una duda producida por una sorpresa tal, pero emerge la situación ante la cual una cognición no-dudosa (es decir, una creencia-hábito) requiere ser defendida ante una audiencia. Se denominará al primero de esos escenarios ‘arribo cognitivo-doxástico’ y al segundo “defendibilidad cognitiva-doxástica”.^{*} Peirce se enfocó en el primer tipo de escenario pero, como veremos, no es difícil imaginar un modo de “presentación” en el segundo escenario desde un enfoque peirceano.

Ambos escenarios son claramente distintos. Como ya se ha sugerido, en el escenario del *arribo cognitivo-doxástico* el agente (o comunidad de agentes) se topa con una situación que genera en él una cognición dudosa (Cd), es decir, una cognición para la que el agente no cuenta con un conjunto de cogniciones tal, que impliquen o hagan esperable a (Cd). Esa situación motiva la búsqueda del conjunto de cogniciones (Ci) que convertirían esa cognición inexplicable (Cd) en una cognición corriente o no-dudosa. Esta búsqueda cesa cuando se encuentran esas cogniciones (Ci), de

^{*} La distinción que haré a continuación está influenciada por, y está en deuda con, el trabajo de (Niño 2011, 162), quien, para propósitos distintos a los que yo tengo aquí, aunque relacionados, distingue entre “agendas de arribo epistémico” y “agendas de defendibilidad epistémica”.

modo tal que son establecidas e incluidas, ahora junto a la (Cd) que dejó de serlo, al acervo de cogniciones no-dudosas. Ahora bien, la búsqueda requiere, desde luego, de un método que permita hallar aquel conjunto de cogniciones.

Peirce concibió cuatro métodos, a los que denominó “tenacidad”, “autoridad”, “*a priori*” y “método científico”, y dio preferencia a este último porque las cogniciones establecidas por este método se fijan por “alguna permanencia externa, por algo sobre lo cual nuestro pensamiento no tiene ningún efecto” (CP 5.384). Esa permanencia externa garantiza que las cogniciones establecidas por el método científico sean, aunque falibles, menos vulnerables a la duda, pues son menos susceptibles a ser refutadas por los hechos. En cambio, este tipo de garantía no es lograda por los métodos restantes. Pero lo importante en este escenario de arriba cognitivo-doxástico es que, independientemente del método usado,* una vez el agente o grupo de agentes

* Estos tipos de métodos no son otra cosa que formas de razonamiento, usados como herramientas para lograr el objetivo en cuestión: hacer de la cognición dudosa una cognición no-dudosa, o para decirlo con otras palabras, buscar el conjunto de cogniciones que harían de la cognición dudosa una creencia. En ‘*La fijación de la creencia*’ (CP 5.358 – 387) Peirce sostiene que, de estos cuatro métodos, el de tenacidad es quizá el menos proclive a lograr el objetivo de encontrar cogniciones que expliquen la cognición dudosa, pues consiste, más bien, en afianzarse tercamente al conjunto de cogniciones que se dan por establecidas, al punto que se llega a ignorar o pasar por alto la cognición dudosa. A lo sumo, se adopta de manera arbitraria un nuevo conjunto de cogniciones como explicativas de la cognición dudosa. Se vuelve así al estado de calma inicial, no por haber explicado la sorpresa en función de nuevas cogniciones, sino por mantener las cogniciones que deberían haberse cuestionado por la sorpresa o haber asumido unas cogniciones de manera arbitraria. El método de autoridad se hace efectivo cuando, ante la situación sorpresa, el conjunto de cogniciones explicativas, o bien son

se sienta satisfecho (llegue al estado de satisfacción y tranquilidad) con el conjunto de cogniciones obtenidas como explicativas de (Cd), la indagación o la lucha se detiene.

Lo anterior no quiere decir que las cogniciones establecidas por alguno de estos métodos no sean susceptibles, a su vez, de sustento o pruebas adicionales. No obstante, hasta que esas cogniciones no den lugar a una duda real, el agente no se sentirá obligado a realizar una indagación posterior sobre ellas, después de todo, dice Peirce, “con la duda [...] la lucha comienza, y con el cese de la duda aquella termina” (CP 5.375). Esto último tampoco quiere decir que las cogniciones estén justificadas por el mero hecho de explicar la cognición dudosa, sin importar el método usado para establecerlas, solo significa que “tan pronto como una creencia firme es alcanzada estamos enteramente satisfechos, ya sea la creencia verdadera o falsa” (CP 5.375). Un agente puede hacer uso de un método completamente arbitrario, o autoritario, e incluso puede ser descuidado y cometer falacias en el proceso y fijar unas cogniciones que, aunque le sirven de guía, son provisionales y altamente vulnerables a la duda (es decir, altamente derrotables). Lo que sí revela este proceso es que, independientemente de qué tan vulnerables a la duda sean las cogniciones fijadas, su estructura relacional es infinita, es decir,

impuestas por alguna autoridad (social o individual) o bien cuando el agente apela al veredicto de esa autoridad para dar cuenta de la cognición. El método *a priori* se caracteriza por fijar creencias en función de aquellas proposiciones que resultan preferibles y “agradables a la razón”, considerando diferentes perspectivas, y con el objeto de que tales creencias entren en una suerte de armonía con las causas naturales, pero sin dar a los hechos observados un papel relevante. Finalmente, el método científico, ante un hecho sorpresa, parte de la formulación de una hipótesis para deducir las consecuencias posibles y esperables, y luego probar por inducción la hipótesis formulada.

siempre habrá otras cogniciones que las sustenten*. Esta última posibilidad nos pone de cara al siguiente escenario.

El escenario de la *defendibilidad cognitiva-doxástica* es aquel que emerge ante la circunstancia en la que a un agente le exigen dar razón de una cognición actualmente no-dudosa para él. Vista de esta forma, esta circunstancia no está motivada por la emergencia *en el agente* de una duda genuina surgida ante la necesidad de explicar un hecho sorprendente. Sin embargo, estar en este escenario no significa estar sobre las tablas del teatro cartesiano o del escéptico absoluto, es decir, no significa reestablecer el papel de la duda fingida en la que hay una suspensión aparente de las creencias. Al contrario, la defendibilidad surge cuando, para una cognición actual sostenida por un agente, surge la demanda de razones a favor de esa cognición por parte de un agente o agentes diferentes al que sostiene la cognición. Esto significa que el acto de defensa siempre se realiza ante un público espectador, no un público receptivo del acto, sino una audiencia o un tribunal activos. Ahora bien, para que este acto de defensa no sea el acto vacío presentado ante una audiencia fingida de

* No hay que quedarse con la impresión de que Peirce concibe la investigación como el resultado de un proceso cognitivo que *debe* consistir en el establecimiento de cogniciones no dudosas al margen del método usado. Esta tendencia del hombre a buscar estados de satisfacción es, por decirlo de algún modo, *natural*. Sin embargo, para Peirce, la indagación *debe* estar motivada por algo más que una simple actividad *natural* conducente a salir de un estado de insatisfacción para lograr un efecto contrario y más cómodo en la creencia. La verdad, más que el estado de satisfacción, es un ideal regulativo que debe ser desarrollado por todo aquel que emprenda una indagación (cf. NEM, vol. 4, 977). Por eso, Peirce privilegia al método científico por encima de los otros métodos, pues es el método que, a su juicio, está en sintonía con el ideal regulativo (cf. Misak 2004).

escépticos absolutos, la demanda de razones debe ser realizada por audiencias embebidas en una duda *genuina* sobre la cognición defendida por el hablante, esto es, audiencias que consideran sorprendente la cognición en cuestión del hablante porque, o bien ningún conjunto de cogniciones de su acervo de cogniciones la implica, o bien porque la audiencia desconoce las cogniciones que la sustentan, o en última instancia, porque las razones aportadas por el agente defensor no son suficientes para la audiencia*. De este modo, aunque no hay una duda real por parte del hablante sobre su cognición, sí debe haberla por los oyentes que exigen o demandan su defensa. La duda real de las audiencias asegura, en consecuencia, la dimensión pragmaticista de escenario de defendibilidad cognitiva-doxástica.

En este sentido, mientras el hablante que defiende la cognición está en el escenario de la defendibilidad, la audiencia debe estar en el escenario del arribo. Pero, si quien tiene la duda real es el agente en posesión de la cognición-dudosa, entonces ese agente no estará en el escenario de la defendibilidad, sino en el del arribo. Por supuesto, puede ocurrir que el agente defensor (el hablante) se vea enfrentado a una objeción por parte de la audiencia, una objeción lo suficientemente poderosa como para entrar en un estado de duda real con respecto a su cognición defendida; en este caso, el agente defensor pasa, por vía de la duda, del escenario de defensa al escenario del arribo. Por último, tratar de defender las propias creencias ante sí mismo o, en otras palabras, entrar en un escenario en el que uno

* Estas circunstancias suelen ocurrir, por ejemplo, en un congreso académico cuando el expositor se da a la tarea de defender una afirmación o tesis.

hace el papel de audiencia y actor, es realizar una suerte de “acto performativo” en el que uno cambia constantemente de escenario (o de rol: actor – audiencia). Pero esto significa que en algunos momentos de ese acto performativo se toma la cognición como no-dudosa (en el rol de actor-defensor-hablante), y en otros como dudosa (en el rol de audiencia), en un sentido *vívido*, *real* o *genuino*, y esto, definitivamente, no es bueno para la salud mental de nadie.

Este es el momento en el que cabe preguntar: ¿Cuándo se detiene exitosamente, entonces, la *defensa* cognitiva? Dejando al lado las restricciones de tiempo y las circunstancias que puedan llevar a la ruptura abrupta de una discusión, podríamos dar esta respuesta general: Cuando el conjunto de cogniciones citadas por el agente defensor como razones a favor de la cognición en cuestión sean aquellas bajo las cuales la audiencia arribe a un estado de cognición no-dudosa; o, en otras palabras, cuando la audiencia salga del estado de duda real que motivó la demanda de razones.

Estos dos tipos de escenarios están motivados por diferentes propósitos. En el escenario del arribo, el propósito del agente consiste en salir del estado de duda e insatisfacción para llegar a un estado de satisfacción o de creencia; en el escenario de la defensa, el propósito del agente consiste en defender ante una audiencia una cognición no-dudosa que él o ella actualmente da por sentada*. Pero ambos

* Ambos escenarios están regidos por diferentes estándares de justificación, que entenderemos aquí como niveles de exigencia bajo los cuales se está autorizado para aceptar una cognición como no-dudosa. Por ejemplo, no es lo mismo defender una cognición sobre un tema ante una comunidad de expertos que ante una comunidad de principiantes. La primera circunstancia exige, por decir menos, una defensa más rigurosa y precisa que la segunda. Del mismo modo, no es lo mismo tratar de fijar

suponen una estructura de la justificación que es infinita. Independientemente de los motivos por los cuales se quiera dar razón de una cognición, y los métodos empleados, en ambos escenarios se acude o se va en busca del conjunto de cogniciones no-dudosas que, desde el punto de vista del agente, la implicarían. Estas cogniciones, aunque no dudosas, son *sustentables* por otras *ad infinitum*, pese a que no requieran ser *sustentadas* una vez se las tiene.

El punto importante aquí es especificar cuándo el regreso se detiene en ambos procesos. De acuerdo con la propuesta de Peirce, basta con *citar* las cogniciones que resultan *pragmáticamente no-dudosas* para detenerse en ese ejercicio. En otros términos, ante una cognición sobre la cual se exigen razones (defendibilidad) o se va en busca de cogniciones que la sustenten (arriba), el regreso se detiene cuando el agente logra citar el conjunto de cogniciones no-dudosas que son aceptables, que no requieren de sustento posterior porque encarnan estados de satisfacción que no motivan ninguna indagación ulterior.

De acuerdo con esta caracterización, el infinitismo doxástico inspirado en el pragmatismo del Peirce de

una creencia de carácter teórico (por ejemplo, qué explica la existencia del Bosón de Higgs), que tratar de fijar una creencia de carácter práctico (v.g., ¿dónde habré dejado las llaves, si no están en mi bolsillo?). Niño (2011) realiza un análisis completo y riguroso de los elementos involucrados en la determinación de estos estándares de justificación en relación con el contexto, el tópico, la circunstancia, el lugar y otros sub-tipos de propósitos que el autor denomina prácticos y teóricos. En (Garzón-Rodríguez, 2010) trato de defender cómo puede ser posible una concepción de los *grados de justificación* en diferentes contextos de aserción y con respecto a diferentes propósitos y estándares de justificación. Esta concepción es ampliada en (Garzón-Rodríguez 2011) y discutida por (Niño 2011). Una propuesta complementaria está en (Garzón-Rodríguez, 2018).

juventud sostiene que hay un regreso potencialmente infinito de justificación de las creencias, en la medida que a cada cognición le es *exigible* una cognición anterior que la sustente. Así, cada cognición citada por un agente como sustento de otra cognición, en el proceso de defendibilidad o arribo, es potencialmente sustentable por otra cognición que el agente estaría en capacidad de citar, si le fuese exigido. Ahora bien, la concepción pragmaticista de la duda y la creencia nos permite explicar cómo, a pesar de la regresión infinita, es posible que esa potencialidad infinita en el regreso pueda detenerse en la práctica. Así, pues, se tiene una tesis infinitista de la estructura de la justificación, en conjunción con una explicación pragmaticista de las prácticas habituales de justificación, tanto en el contexto de arribo de una cognición, como en el de su defendibilidad.

Esta última explicación pragmaticista constituye una forma de enfrentar la objeción de las mentes finitas y la objeción de la descripción errada (véase, *supra.*, sección 2.2). En efecto, del hecho según el cual la estructura de la justificación es infinita no se sigue que, como seres finitos, debamos recorrer esa cadena infinita. Lo único exigible es que, por un lado, en el escenario de la defendibilidad, la cadena potencialmente infinita esté a disposición tanto para el oyente que exige o demanda razones a favor de una cognición, como para el hablante que la defiende; y por otro, en el escenario del arribo, se exige que esta cadena infinita esté disponible para un agente que desee establecer una creencia o cognición no-dudosa por medio de algún método.

En relación con la objeción de la descripción errada, la aproximación pragmaticista apunta a describir cómo son nuestras prácticas habituales y actuales de deliberación racional sin sacrificar la idea de que la estructura de la justificación es infinita. Es cierto que ninguna discusión entre

agentes humanos instancia la estructura de la justificación infinita, pero el pragmatismo peirceano da cuenta de por qué y cómo esto es así, a partir de su explicación naturalista de la duda real y la creencia.

Ahora bien, podría pensarse que la caracterización peirceana de la duda y la creencia afianza una postura postulacionista –según la cual el regreso de la justificación termina en una creencia básica no justificada– en la medida que la cognición no-dudosa, citada por un agente para sustentar otra cognición, no exige sustento adicional*. Pienso que una postura peirceana no entra en contradicción con esta forma de postulacionismo en relación con la manera de explicar cómo y por qué nos detenemos en algunas cogniciones que no requieren de sustento adicional en el ejercicio de dar razones. Sin embargo, es el hecho de que esa misma cognición dada por sentada sea susceptible *potencialmente*

* Un postulacionista puede afirmar que las creencias de base son aquellas para las cuales no tiene sentido preguntarse por su estatus justificatorio. Por ejemplo, la creencia de que el mundo existe hace más de cinco minutos o de que tengo dos manos, serían creencias de esta clase. Podríamos decir que, así visto, la postura postulacionista es muy cercana a lo que Wittgenstein propone en *Sobre la certeza* (1995 [1969]) cuando sostiene que “en el fundamento de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamentos” (Wittgenstein, 1995, p. 253). Desde luego, la postura de Wittgenstein es mucho más compleja de lo que se muestra aquí como postulacionismo, pero al menos es similar, toda vez que para Wittgenstein hay un conjunto de proposiciones que (en función de las circunstancias en las que se pronuncian) todos aceptamos cuando nos comunicamos. Estas proposiciones constituyen tanto el punto de partida para lo que decimos, como lo que puede ser dicho con sentido y, por tanto, no requieren de razones que las validen.

de sustento adicional, lo que hace a la postura peirceana característicamente infinitista*.

Finalmente, ¿qué tiene que decir esta postura infinitista a propósito de la objeción del origen inexplicado? Como mostré anteriormente, en conformidad con la disyunción descrita en (v) y la afirmación sostenida en (vi), es claro que para Peirce no hay primeras cogniciones; pero, como también se dijo, del hecho que no haya cogniciones primeras no se sigue la ausencia de un comienzo en esa serie. La serie es continua (afirmación (vii)), pero el comienzo es gradual (afirmación (viii)). De ahí que Peirce asocie, de un lado, la continuidad a la serie en el plano lógico, y de otro, al proceso mismo de producción gradual de cogniciones. El reto del origen inexplicado consiste en aclarar la relación que hay entre la serie lógicamente infinita y continua, y la emergencia fáctica-gradual de las cogniciones, a partir de la experiencia no-instantánea y también continua. Dado que la continuidad parece estar implícita en ambos procesos –tanto en el de transición lógica como en el de producción fáctica–, es necesario explicar cómo entiende Peirce el concepto del continuo y cómo a partir de la relación con las tres categorías puede explicarse la emergencia de las cogniciones. Lamentablemente, proporcionar esa explicación excede en mucho los límites de espacio de este capítulo, pero remito al lector al lugar en el que he tratado de dar respuesta a este asunto (Garzón, 2017 cap 3. Sec. 3.4 y ss.).

* Vale la pena resaltar la similitud que guardaría esta forma de infinitismo con algunas concepciones contemporáneas (Klein 1999, 2005; Turri y Klein, 2014; Atkinson y Peijnenburg, 2017).

Referencias

- Aikin, S. (2009). Prospects for Peircean Epistemic Infinitism. *Contemporary Pragmatism*, 6 (2), 71-87.
- Aikin, S. (2011). *Epistemology and the Regress Problem*. New York: Routledge.
- Apel, K. O. (1997). *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid, España: Visor.
- Atkinson, D. y Peijnenburg, J. (2017). *Fading Foundations. Probability and the Regress Problem*. Synthese Library: Springer Open
- BonJour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard U.P.
- BonJour, L. (2008). Can Empirical Knowledge Have a Foundation? En E. Sosa., J. Kim., J. Fantl & M. McGrant (Eds), *Epistemology: An Antology* (109-123). Oxford: Blackwell.
- Chisholm, R. (1973). *The Problem of the Criterion*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Davidson, D. (1986). A Coherence Theory of Truth and Knowledge. En E. Lepore (Ed), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. New York: Blackwell.
- Descartes, R. (2009). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Feldman, R. (2003). *Epistemology*. Upper Saddle River, (N.J.): PrenticeHal.
- Fumerton, R. (2013). *Knowledge, Thought, and the Case for Dualism*. New York: Cambridge University Press.

- Garzón-Rodríguez, C. (2010). Normatividad y contextos de aserción. En A. Oostra y F. Zalamea. (Eds), *Cuadernos de Sistemática Peirceana* 2 (pp. 125-143). Bogotá, Colombia: Nomos.
- Garzón-Rodríguez, C. (2011). Indagación científica, actitud epistémica y verdad. . En A. Oostra y F. Zalamea. (Eds), *Cuadernos de Sistemática Peirceana* 3 (pp. 103-142). Bogotá, Colombia: Nomos.
- Garzón-Rodríguez, C. (2017). *El problema del regreso epistémico. Una propuesta de solución peircista* (Tesis doctoral). Universidad Nacional del Colombia, Bogotá, Colombia.
- Garzón-Rodríguez, C. (2018). Elementos para una teoría de los grados de justificación. *Ideas y Valores*, 67 (4), 77-92.
- Ginet, C. (2005). Infinitism is Not the Solution to the Regress Problem. En M. Steup y E. Sosa (Eds), *Contemporary Debates in Epistemology* (pp. 140-149). Oxford: Blackwell.
- Haack, S. (1997). *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*. Madrid, España: Tecnos.
- Hookway, C. (1985). *Peirce*. New York: Routledge & Kegan Paul.
- Hookway, C. (2000). *Truth, Rationality and Pragmatism: Themes from Peirce*. Oxford: Oxford U. P.
- Klein, P. (1999). Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons. *Philosophical Perspectives*, (13), 298-325.
- Klein, P. (2005). Infinitism is the Solution to the Regress Problem. En M. Steup & E. Sosa (Eds), *Contemporary Debates in Epistemology* (pp. 131-140). Oxford: Blackwell.
- Klein, P. (2014). Reasons, Reasoning, and Knowledge: A Proposed Rapprochement between Infinitism and Foundationalism. En J. Turri & Klein, P. (Eds), *Ad Infinitum: New Essays on Epistemological Infinitism* (pp. 105-124). Oxford: Oxford University Press.

- Klein, P. (2005). Infinitism is the Solution to the Regress Problem. En M. Steup. Y E. Sosa (Eds), *Contemporary Debates in Epistemology* (pp. 131-140). Oxford: Blackwell.
- Misak, C. (2004). *Truth and the End of Inquiry. A Peircean Account of Truth*. Oxford: Clarendon and Oxford University Press.
- Murphey, M. G. (1961). *The Development of Peirce's Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Niño, D. (2007). *Abducting Abduction. Avatares de la comprensión de la abducción de Charles S. Peirce*. (Tesis doctoral). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Niño, D. (2009). Algunas reflexiones sobre la duda y la creencia. En A. Oostra y F. Zalamea (Eds), *Cuadernos de Sistemática Peirceana 1* (pp. 159-180). Bogotá, Colombia: Nomos.
- Niño, D. (2011). El rango y el marco fiduciario. Reflexiones ulteriores sobre la duda y la creencia. En A. Oostra y F. Zalamea. (Eds), *Cuadernos de Sistemática Peirceana 3* (pp. 143-173). Bogotá, Colombia: Nomos.
- Sellars, W. (1973). Givenness and Explanatory Coherence. *Journal of Philosophy*, (70), 612-624.
- Sexto Empírico (1993). *Esbozos Pirrónicos*. Introducción, traducción y notas: Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Biblioteca Clásica Gredos, Vol. 179. Madrid: España. Editorial Gredos.
- Short, T. L. (2007). *Peirce's Theory of Signs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turri, J. y Peter D. K. (2014). Introduction. En J. Turri y P. D. Klein. (Eds), *Ad Infinitum: New Essays on Epistemological Infinitism* (pp. 1-19). Oxford: Oxford University Press.
- Williams, J. N. (1981). Justified belief and the infinite regress argument. *American Philosophical Quarterly*, 18, 85-88.

El prope-positivismo de Charles S. Peirce y el problema de la verificación*

Jorge Alejandro Flórez R.

Universidad de Caldas

jorgealejandro.florez@ucaldas.edu.co

El problema de la verificación ha sido uno de los temas principales de la filosofía de la ciencia del siglo XX dado que se establece como la característica fundamental que define al positivismo lógico y el distintivo principal de su debacle (Moulines, 2011, 36-56). Todas las críticas y descrédito en el que ha caído el principio de verificación han causado que deje de ser mencionado en el debate filosófico y que se prefieran términos como “corroboración” o “comprobación”. Cheryl Misak comenta una cita de Alfred Ayer quien en la década de los setenta dijo:

El principio de verificación es escasamente mencionado y cuando se menciona es usualmente despreciado; sin embargo, continúa siendo utilizado: La actitud de muchos filósofos hacia él, me recuerda la relación entre Pip y Magwitch en *Las Grandes Esperanzas* de Dickens. Ellos

* Este texto hace parte de la investigación "Nuevos Enfoques en Epistemología de las Ciencias Sociales", del grupo de investigación Filosofía y Cultura de la Universidad de Caldas. El proyecto es financiado por la vicerrectoría de investigaciones y postgrados de la misma universidad.

vivían del dinero, pero se avergonzaban de reconocer su origen. (Ayer como se citó en Misak, 1995, p. 156, traducción propia)

El sentido peyorativo que han adquirido los términos “verificación” y “positivismo” hace difícil e impopular exponer las tesis verificacionistas y positivistas de Peirce. Sin temor a las críticas y descrédito que caerían sobre un pensador contemporáneo, Peirce llama a verificar las hipótesis para poder ser consideradas verdaderas y a su postura general la llama un prope-positivismo. Dice: “cualquier hipótesis [...] puede ser admisible en ausencia de cualquier razón especial para lo contrario, a condición de que sea susceptible de verificación experimental y solo en la medida en que sea susceptible de tal verificación” (OFR2 303). Pero a él no se le debe juzgar con el mismo rasero que a los pensadores posteriores al debacle del positivismo lógico, y aunque utilice los mismos términos, es debido señalar que él redefinirá la verificación como algo diferente a lo que Augusto Comte expuso y ciertamente diferente a las diferentes posturas planteadas alrededor del círculo de Viena. Sin ningún temor a ser malinterpretado o señalado con burlas, Peirce definirá su pragmatismo como un prope-positivismo*. Aquí el asunto crucial no son las denominaciones que utilice; la historia de la filosofía está llena

* En 1868 Peirce escribió un pequeño ensayo titulado *Crítica al Positivismo* (MS 146; W2 122-130) donde denuncia que el positivismo comparte con la metafísica una serie de conceptos vagos e indistintos como el de realidad o existencia, observación posible, etc: “positivism is only a particular species of metaphysics open to all the uncertainty of metaphysics, and its conclusions are for that reason of not enough weight to disturb any practical belief”. (W2 127-128)

de ejemplos de términos reinterpretados por cada autor; piénsese, por ejemplo, en el término 'dialéctica' en Heráclito, Platón, Aristóteles y Hegel. La discusión principal se perdería si nos enfrascamos en establecer si Peirce es un positivista lógico o no, basados en los términos que utilice. Lo verdaderamente interesante es ver qué entendía por verificación experimental y por prope-positivismo. Como se verá, su respuesta no se asemeja ni a la de Comte ni a la del Positivismo lógico. Es más, me atrevería a decir que si los filósofos cercanos a la tradición heredada hubieran conocido mejor a Peirce, muchas de sus discusiones se habrían enriquecido.

Charles S. Peirce califica como prope-positivista a su pragmatismo (EP2, 339; CP 5.423) porque toda hipótesis debe ser susceptible de una verificación experimental inductiva. Pero no se trata del mismo positivismo de Comte que asume que la verificación se da por observación directa (EP2, 225; OFR 2, 291), sino que Peirce le dará un sentido bastante diferente a la experimentación y a la justificación inductiva. El prope-positivismo ha sido erróneamente traducido como quasi-positivismo que podría interpretarse como que se acerca al positivismo, pero no lo es. Esa interpretación podría salvar a Peirce de una crítica directa de tantos enemigos del positivismo que existen hoy en día. Pero interpretarlo así implicaría ignorar que él mismo explica que el prefijo prope "debe señalar una extensión amplia y bastante indefinida del significado del término" (EP 2, 334), es decir, el pragmatismo es una versión amplia e indefinida del positivismo. El prope-positivismo de Peirce es, entonces, un positivismo más general que el de Comte y del empirismo lógico del siglo XX. Para distinguir su sentido más amplio e indefinido de positivismo, Peirce tiene una noción de verificación experimental que anticipa muchas de las discusiones del principio de verificación

alrededor del Círculo de Viena. Su noción de experiencia, sus presupuestos ontológicos y su idea de continuidad serán los rasgos distintivos de su pragmatismo que le permitirá afirmar que las hipótesis son susceptibles de verificación sin asemejarse a la propuesta positivista, y sin que le apliquen las críticas tenaces que trajeron a la ruina al positivismo lógico. Al final del texto se volverá sobre estos distintivos del prope-positivismo peirceano, por el momento pasemos al problema de la verificación experimental.

El verificacionismo puede tomarse tanto en un sentido semántico como en un sentido de contexto de justificación. Desde el punto de vista semántico, el verificacionismo indica una preocupación por el sentido de los conceptos y las proposiciones; si el contenido de estas puede rastrear-se a las percepciones, las impresiones o la experiencia, entonces, dicen los verificacionistas del positivismo lógico, el lenguaje tiene sentido, si no puede rastrearse su origen empírico, entonces, el lenguaje es metafísico. Por otro lado, el verificacionismo justificatorio indica que la verdad de una hipótesis o una teoría depende de su posibilidad de ser verificada en la percepción sensible. Estas han sido las posturas de varios filósofos a lo largo de la historia, principalmente los empiristas, pero en el siglo XX son representadas principalmente por los positivistas lógicos.

Ambos tipos de verificacionismo, el semántico y el justificatorio, tienen sus propias versiones en el sistema de Charles Peirce. Su máxima pragmática es su respuesta al problema de la verificación semántica y su propuesta de justificación experimental inductiva es su respuesta al problema de la verificación justificatoria. La versión clásica de su máxima pragmática afirma que el significado de un término corresponde a los efectos prácticos concebibles que tengamos del término. Esta máxima es el tercer grado de

claridad que se alcanza con el término; los otros dos grados de claridad son la familiaridad en el uso del término y su definición. Los efectos prácticos concebibles del término no son los efectos prácticos experimentados, pues en ese caso no tendríamos claridad sino de los pocos términos de los que hayamos tenido o tengamos en este preciso momento experiencia directa. En su artículo “Cómo Esclarecer Nuestras Ideas”, Peirce ejemplifica la máxima pragmática con el concepto “dureza” y afirma que el tercer grado de claridad de este término aparece cuando concebimos los efectos prácticos de la dureza, por ejemplo, si quisiera rayar un diamante sabría que este se resistiría. La claridad del concepto de dureza está precisamente en estos efectos prácticos concebibles. En ese artículo de 1878, Peirce afirma que la claridad de un término se alcanza cuando los efectos prácticos son experimentados, y por tanto, realiza el experimento mental de pensar un diamante envuelto entre algodones en el fondo de la tierra que se disolverá antes de haber puesto a prueba sus efectos prácticos. No obstante, Peirce se retractará después de esta postura por ser nominalista dado que considera que los efectos prácticos concebibles deben ser verificados en un evento particular que corrobore que esos efectos sí sucedieron como se habían concebido.

Sus críticas al nominalismo lo llevan a reformular su pragmatismo temprano, que ahora será llamado pragmatismo para distanciarse de propuestas como la de James que siguen siendo nominalista y que lo conciben como una teoría de la verdad; Peirce seguirá concibiendo su pragmatismo como una teoría semántica: el significado de un término, no necesariamente su verdad, consiste en los efectos prácticos de este, pero estos no requieren ser experimentados en un evento particular que los verifique. Simplemente afirma que el significado del término son esos efectos

prácticos concebibles. El significado de la “dureza” es entonces la concepción que si se intentara rayar un diamante este se resistiría, y que se puede afirmar que un planeta de diamante que será destruido mañana por la explosión de sus estrellas más cercanas, los humanos jamás podrán experimentar en él; este planeta tiene la cualidad de la dureza, por lo que si hubiéramos llevado a cabo una exploración minera en él, podríamos haber usado este material de la misma manera que hacemos con diamantes encontrados en la tierra.

Pasemos ahora al tema de la verificación justificatoria por medio de la experimentación inductiva. La verificación justificatoria es lo que los filósofos contemporáneos de la ciencia han llamado el contexto de verificación y, en este caso, sí posee una preocupación por la verdad. El problema de la verificación, en este contexto se enmarca dentro del proceso científico de justificación de hipótesis y Peirce lo identifica con la inducción. Al respecto afirma: “Cualquier hipótesis, entonces, puede ser admisible en ausencia de cualquier razón especial para lo contrario, a condición de que sea susceptible de verificación experimental y solo en la medida en que sea susceptible de tal verificación.” (CP5, 197-205; OFR2, 303).

Antes de profundizar en la postura particular de Peirce, se señalará un pasaje de sus conferencias de Harvard de 1903 en el que discute ciertas respuestas que la verificación ha recibido, a saber, el positivismo originario de Comte (que aceptan algunos de los primeros positivistas lógicos del siglo XX); el falsacionismo (cuyo célebre defensor, Popper, parece haber tenido unos precursores en el siglo XIX); y el inductivismo “de la mayoría de científicos” que confían que la inducción nos asegura la certeza de que algo sea o no sea.

1. El positivismo

La primera noción errónea de verificación es la sostenida por August Comte y otros contemporáneos a Peirce, según la cual la verificación positiva se da por medio de la percepción directa. No era necesario entonces esperar a las críticas del siglo XX al principio de verificación positivista; el arsenal de críticas al principio de verificación positivista que ofrece Peirce, de haber sido escuchadas, eran los suficientemente contundentes para no permitir el resurgimiento del positivismo o para adelantar su debacle. Según Richard Rorty, “El pensamiento de Peirce previó y rechazó los pasos en el desarrollo del empirismo del positivismo lógico, y llegó a descansar en una postura filosófica muy parecida a aquella que encontramos en las Investigaciones filosóficas” (1961). Existe un pasaje en las conferencias de Lowell de 1903 que mejor resume sus críticas sobre el positivismo comteano. El lector debe disculpar la extensión de la siguiente cita, pero su pertinencia lo amerita:

August Comte, en el otro extremo, rechazaría toda teoría que no sea “verificable”. Como la mayoría de las ideas de Comte, esta es una mala interpretación de una verdad. Una hipótesis explicativa, es decir, una concepción que no limita su propósito a permitir a la mente capturar dentro de una variedad de hechos, sino que busca conectar estos hechos con una concepción general del universo, debe, en un sentido, ser verificable; esto es, debe ser mucho más que un ligamento de predicciones posibles e incontables con respecto a una experiencia futura, de modo que, si aquellas fracasan, esta fracasa. Así, cuando Schliemann contempló la hipótesis que realmente había existido una ciudad de Troya y una guerra de Troya, esto significó

para su mente entre otras cosas que cuando él fuera a hacer excavaciones en Hissarlik, probablemente encontraría los restos de una ciudad con evidencias de una civilización que más o menos respondía a las descripciones de la Iliada, y que corresponderían con otros descubrimientos probables en Micenas, Ítaca y otros lugares. Así entendida, la máxima de Comte suena sólida. Nada más que esto corresponde a una hipótesis explicativa. Pero la propia noción de Comte de una hipótesis verificable era que esta no puede suponer nada que usted no sea capaz de observar directamente. De tal regla sería justo inferir que él permitiría al señor Schliemann suponer que iba a encontrar armas y utensilios en Hissarlik, pero le prohibiría suponer que fueron hechos o usados por algún ser humano, dado que ningún ser humano puede ser detectado por percepción directa. Basado en el mismo principio, él tiene que prohibirnos suponer que un esqueleto fosilizado hubiera alguna vez pertenecido a un ichthyosaurio viviente. Esta parece ser sustancialmente la opinión de Poincaré en estos días. La misma doctrina nos impediría creer en nuestra memoria de lo que ha sucedido durante el almuerzo de hoy. Durante muchos años, yo he sido un adherente de lo que es técnicamente llamado el Sentido Común en filosofía; y no creo que mis opiniones tyquistas entren en conflicto con esa posición; pero creo, sin embargo, que tales teorías como las de Comte y Poincaré acerca de las hipótesis verificables merezcan las más serias consideración; aunque su examinación nunca es una pérdida de tiempo, pues trae una lección que no se aprendería tan fácilmente de otra manera. Por supuesto, con la memoria se irían todas las opiniones acerca de todo lo que en este momento no estuviera ante nuestros ojos. Ustedes no podrán creer que me escuchan hablar en este momento, sino solo que escu-

chan ciertos sonidos mientras ven ante ustedes una mancha de color carnes, negra y blanca; y esos sonidos parecen sugerir de algún modo ciertas ideas que ustedes no deben conectar en absoluto con la mancha blanca y negra. Un hombre tendría que dedicar muchos años para entrenar su mente en tales hábitos de pensamiento, e incluso entonces es dudoso si sería posible lograrlo. ¿Y qué se ganaría con eso? Si esto alterara nuestras creencias en cuanto a lo que nuestra experiencia sensorial va a ser, entonces ciertamente esto sería un cambio hacia peor, dado que no nos encontramos decepcionados por ninguna expectativa debido a nuestras creencias de sentido común. Si, por el contrario, no hiciera ninguna diferencia, como supongo que no hará, ¿por qué no permitirnos la inofensiva conveniencia de creer en estas ficciones, si fueran ficciones? Decididamente nos tenemos que permitir estas ideas, aunque sea solo como el cemento para la materia de nuestras sensaciones. De igual manera, afirmo que tal permiso no sería suficiente en absoluto. Comte, Poincaré y Karl Pearson toman lo que ellos consideran las primeras impresiones de los sentidos, pero que no son realmente nada de esto, sino que son perceptos que son producto de una operación psíquica, y ellos separan estos perceptos de toda parte intelectual de nuestro conocimiento, y arbitrariamente llaman a los primeros reales y a los segundos, ficciones. Estas dos palabras, real y ficción, no poseen ninguna significación excepto como marcas de bueno y malo. Pero la verdad es que lo que ellos llaman malo o ficticio, o subjetivo, la parte intelectual de nuestro conocimiento, constituye todo lo que es valioso de su propia explicación, mientras lo que señalan como bueno, real u objetivo, no es nada más que la hermosa vasija que contiene el precioso pensamiento. (CP 5.597; MS 476, traducción propia)

Las críticas de Peirce a este sentido estricto del principio de verificación positivista son cuatro que, en su mayoría, están en el texto anterior. En primer lugar, el principio positivista restringe el conocimiento científico a lo que se percibe directamente y, por tanto, restringe cualquier tipo de conocimiento pasado y futuro (Cf. W2: 129). El conocimiento es solo de aquello que tenemos en un instante ante nuestros ojos. El conocimiento de la historia (Cf. CP 2. 511), de la geología y de la arqueología, por ejemplo, sería imposible, como quedó claro con los ejemplos del descubrimiento de Troya y del Ichtyosaurio. El historiador o el arqueólogo solo podrían afirmar que conocen los documentos antiguos, registros o vestigios que tienen ante sus ojos, pero no pueden postular ninguna hipótesis de su origen que los haga inteligibles. La restricción del positivismo es tal que no permite ni siquiera aceptar el recuerdo de lo que hicimos esta mañana. Un detective tampoco podría nunca determinar el responsable de un crimen sino tan solo dedicarse a enumerar los rastros que encuentra en la escena del crimen.

Hacia el futuro también el positivismo restringe la actividad del científico y, por consiguiente, no es posible lanzar predicciones o tener expectativas. Las predicciones son expectativas que no son verificables en el instante presente. Aunque una predicción se cumpla, solo tiene validez en el momento que se cumpla, pero la expectativa de su acaecer no tiene validez científica. “El positivista”, dice Peirce, “no pretende conocer el mundo como este existe absolutamente, sino solo el mundo como le parece a él” (CP 2. 511). En consecuencia, “la regla lógica que está a la base completa del positivismo [la verificación] me parece enteramente falsa” (W2: 130, traducción propia)

Esto lleva directamente a una segunda crítica de Peirce al positivismo, a saber, su nominalismo. La metafísica implícita en la concepción positivista es que solamente los entes particulares y determinados con precisión en un espacio y un tiempo determinados son reales. Así, toda generalización o abstracción que se haga de las experiencias que se tengan de estos entes son ficciones del científico. A propósito de esto dice Peirce:

El uso de Comte de la palabra “metafísico”, en un sentido en que la hace sinónima de sin-sentido, simplemente indica la tendencia nominalista de la época de Comte, de la que no pudo librarse él mismo, aunque la tendencia general de su filosofía es más bien opuesta a ella. En todo caso, sea como sea, todo el significado de una hipótesis se basa en sus predicciones condicionales experienciales. Si todas sus predicciones son verdaderas, entonces la hipótesis es totalmente verdadera. (CP 7. 203; OFR 2, 151)

La tercera crítica a los positivistas es su concepción errónea de la percepción sensible. Y esta es una crítica que hace a casi todos los empiristas que desde Aristóteles hasta los empiristas ingleses concibieron la percepción sensible como un dato completamente objetivo que representa al mundo tal cual es sin contaminación de las estructuras subjetivas. Ellos consideran que la percepción es la única que puede dar información objetiva del mundo; mientras que los procesos psíquicos de asociación, abstracción o inferencia que se haga con esos datos se alejan de la objetividad del mundo. Peirce critica el mito de lo dado en el que los empiristas pretenden fundar la objetividad del conocimiento. Para él, en cambio, la percepción sensible es un ejercicio en el que se mezclan incontrolablemente aspectos objetivos y

subjetivos. Toda percepción se da en juicios perceptuales. La base objetiva que él llama perceptos no es accesible sino a través de proposiciones en los que el intelecto da sentido a esos preceptos al asimilarlos dentro de conceptos. Peirce hace frente al mito empirista de lo dado con una versión temprana de la carga teórica de la observación. A estas dos críticas del positivismo, se volverá cuando nos enfoquemos en la teoría Peirceana de la verificación experimental.

La cuarta crítica, y quizá la más contundente contra el positivismo comteano, es que su formulación es lógicamente contradictoria o autofágica. La formulación del principio de verificación positivista, dice Peirce, “se refuta a sí misma, pues es en sí misma una opinión que hace referencia a más de lo que está realmente en el campo de la percepción inmediata” (OFR 2, 304). No es posible verificar en la percepción sensible que todo conocimiento verdadero depende de su verificación sensible.

2. Falsacionismo

La segunda noción errónea de la verificación que Peirce anuncia en sus conferencias de Harvard de 1903 es como sigue:

Hay quienes sostienen que puede esperarse que una teoría que haya sostenido/soportado/resistido (*sustained*) un número de pruebas experimentales sostenga/soporta/resista (*sustain*) un número de pruebas similares y que tenga una verdad general aproximada, cuya justificación estriba en que esa clase de inferencia tiene que resultar correcta a largo plazo (...) pero estos lógicos rehúsan admitir que podamos tener alguna vez derecho a concluir de manera

definida que una hipótesis es exactamente verdadera, es decir que sea capaz de sostener/soportar/resistir (*sustain*) pruebas experimentales en una serie interminable pues insisten que ninguna hipótesis puede someterse a una serie interminable de pruebas (OFR 2, 304, énfasis propio).

La crítica radica en que estos lógicos niegan la posibilidad de sostener o resistir un número interminable de pruebas para establecer de manera definida la verdad de una hipótesis. Pero antes de discutir esta crítica, es interesante percatarse que dependiendo del sentido del verbo “sustain”, el párrafo puede tener matices interesantes para el lector contemporáneo. Si el sentido es el de “mantener o continuar una acción” que es el sentido principal y coloquial del verbo, entonces se trataría del inductivismo, dado que sería una hipótesis que es verificada continuamente y sin final; pero si el sentido es el de “soportar”, como la tradujo Damacio Negro*, o el de “resistir” como lo tradujo Darin McNabb**, entonces podría tratarse del falsacionismo, pues se trataría de que una hipótesis se aproxima a la verdad en la medida que resista ilimitadamente los intentos de refutarla. La crítica de Peirce no es directamente al inductivismo que es la solución que él acogerá de cierta manera, ni al falsacionismo que asume como útil, sino a la idea de que una serie interminable de pruebas terminaría por diluir cualquier solidez de las pruebas experimentales; no obstante, es interesante ver qué piensa Peirce tanto del

* Negro Pavón, Dalmacio (trad., intr. y notas), *Peirce. Lecciones sobre el pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires 1978, pp. 217-248.

** Peirce. Obra Filosófica reunida. Vol. 2, 304. (Traducido por Darin McMabb).

inductivismo nominalista como del falsacionismo. Comenzaré por este último.

Si realmente Peirce se refiriera al falsacionismo, habría sido interesante saber cuáles son esos lógicos que asumen esta postura, pues podría tratarse de precursores de Karl Popper en el siglo XIX o antes. Pero realmente no encontramos referencias de quienes son estos lógicos a los que se refiere Peirce. A pesar de que Popper lo hizo célebre medio siglo después, sabemos que el falsacionismo es una idea que se puede rastrear en autores anteriores (García, 1986, nota 7), y el mismo Peirce es uno de ellos. Peirce le dará a la falsación una cierta utilidad dentro de la investigación científica, especialmente dentro de la economía de la investigación; pero nunca el rol preponderante que Popper le da.

La utilidad de falsación en la economía de la investigación, según Peirce, se puede resumir en el siguiente párrafo:

Una hipótesis es algo que parece como si pudiera ser cierta y fuese cierta, y que es capaz de verificación o refutación al compararla con los hechos. La mejor hipótesis (...) es aquella que puede ser más rápidamente refutada si es falsa. Esto pesa mucho más que el insignificante mérito de ser probable. Pues después de todo, qué es una hipótesis probable. Es aquella que cae dentro de nuestras ideas preconcebidas. Pero estas pueden ser erróneas (...) Pero si una hipótesis puede ser rápida y fácilmente eliminada para dejar el campo libre para la lucha principal, esta es una ventaja inmensa. (CP1. 120)

En otro pasaje dice:

La experimentación es muy costosa, en dinero, en tiempo y en pensamiento; así que se ahorrarían costos al

empezar con aquella predicción positiva de la hipótesis que parece menos probable que sea verificada, pues un único experimento puede refutar totalmente la de las hipótesis más valiosas, mientras que una hipótesis debe ser realmente trivial si un único experimento pudiera establecerla. (OFR 2, 152)

De igual manera, si en un experimento la naturaleza responde que no, dice Peirce, “el investigador habrá ganado una importante pieza de conocimiento”, mientras que si la naturaleza responde que sí, “las ideas del investigador permanecen tal y como estaban, solo un poco más profundamente fundadas” (CP5. 168).

Autores como Ayer, Freeman y Skolimowski, y Susan Haack (Freeman y Skolomowski, 1974, p. 512) ya han resaltado las impactantes semejanzas, aunque no similitudes, entre Popper y Peirce en temas tan cruciales como su concepción de verdad o su teoría falibilista. El caso de la falsación es similar, pues ambos autores le otorgan un lugar importante en el desarrollo de la ciencia. Las diferencias más importantes es que Popper considera que el único criterio de demarcación entre ciencia y pseudociencia es la falsación; y que la única labor científica es la falsación en cuanto es el único proceso deductivamente válido que permite una contrastación con los hechos. En cambio, Peirce tiene una visión más amplia de la ciencia y en consecuencia la falsación es útil en la medida que ayude a desechar hipótesis rápidamente y encamine a la ciencia “a la lucha principal”, es decir, a la comprobación positiva de las hipótesis. La inducción dará la última palabra acerca de la verdad de las hipótesis. La utilidad de la falsación en los procesos de investigación radica en el ahorro de tiempo, dinero y esfuerzo. Las diferencias entre Popper y Peirce

con respecto a la falsación también se pueden sintetizar en la metáfora del cable argumentativo (Cf. CP5.265). Mientras que para Popper la investigación adquiere su fuerza por la concatenación de inferencias deductivas que como eslabones mantienen unidas las proposiciones de la ciencia, en Peirce la ciencia no debe unirse por eslabones pues si se rompe uno, se rompe toda la tensión de la cadena; por consiguiente, la ciencia debe formarse por la sumatoria de pequeños hilos que formen un cable sólido; si uno de los hilos se rompe, el cable puede aún seguir resistiendo. La falsación es un elemento que contribuye a la fortaleza del cable, pero debe ayudarse también de un número ilimitado de verificaciones inductivas positivas.

3. El inductivismo

El otro sentido del verbo “sustain” hace que esa versión del verificacionismo justificatorio que Peirce critica sea el inductivismo nominalista, pues indica que “una teoría que haya sostenido un número de pruebas experimentales sostenga un número de pruebas similares y que tenga una verdad general aproximada, cuya justificación estriba en que esa clase de inferencia tiene que resultar correcta a largo plazo”. De hecho, el vocabulario que usa Peirce aquí sobre la justificación de esta inferencia en el largo plazo es la manera habitual que tiene de expresarse acerca de la inducción. Hago la claridad que es un inductivismo nominalista, porque Peirce no rechaza la inducción completamente, como veremos en la última sección.

Ahora, las críticas a este inductivismo nominalista se asemejan al tercer tipo de propuestas verificacionistas, y por tanto, aprovecho para enunciarlo aquí:

[E]n tercer lugar el gran cuerpo de hombres científicos sostienen que es demasiado decir que la inducción tiene que restringirse a aquello para lo que pueda haber evidencia experimental positiva. Ellos sostienen que la justificación de la inducción, como es entendida por los mismos lógicos del segundo grupo, nos permite sostener una teoría, a condición de que sea tal que si envuelve una falsedad, un experimento algún día tendrá que detectar esa falsedad. Por lo tanto, tenemos el derecho, dirán ellos, de inferir que algo nunca sucederá, a condición de que esto será de tal naturaleza que no ocurriría sin ser detectado (EP2, 236).

Este inductivismo lo podemos caracterizar como negativo, pues quiere inferir de la no ocurrencia de un fenómeno en eventos presentes o pasados, la absoluta certeza de su no ocurrencia en el futuro. La crítica a ambos inductivismos, positivo o negativo, no radica en su justificación o fundamento (*rationale* lo llama Peirce aquí). Peirce mismo concibe que la justificación de la inducción está en la esperanza de que la perseverancia al largo plazo en la experimentación hará que las conclusiones de la inducción vayan alcanzando la convergencia en un límite. El asunto más crítico de los lógicos de este segundo y tercer tipo de verificación, es decir de los falsacionistas e inductivistas nominalista tanto positivos como negativos, es que creen que ni la inducción ni la falsación pueden llevarnos nunca a admitir que una hipótesis es exactamente verdadera. Dado que la inducción y la falsación consisten en una serie infinita de intentos por probar o refutar una hipótesis, nunca se puede llegar a una confirmación definitiva y exacta. Por lo tanto, estos lógicos afirman que lo único a lo que puede aspirar la ciencia es a aproximarse a la verdad. De nuevo, esta crítica puede verse como anticipación a una crítica a

Popper. Para él la verdad no es más que un ideal regulativo que nunca se puede perder de vista, pero que es inalcanzable. Una hipótesis que haya soportado múltiples intentos de ser falseada, queda siempre abierta a nuevos intentos; por consiguiente, aunque toda la comunidad científica en muchos momentos de la historia no haya podido falsear una hipótesis, eso no nos da el derecho de juzgarla como verdadera. A lo sumo se puede decir que parece verdadera por su proximidad a la verdad. Para esto, Popper propone utilizar el término “verosimilitud”.

El asunto crucial aquí que decide la diferencia de Peirce frente a los falsacionistas e inductivistas es la manera como se entienda el infinito. Peirce denuncia que ellos asumen implícitamente una visión discreta del infinito, es decir, como si este estuviera conformado por la sumatoria de puntos, o en este caso, como si la sumatoria de intentos refutatorios o comprobatorios discretos pudiera conformar la verdad de la hipótesis. En cambio, Peirce asume una visión continua del infinito.

Si se asume una visión discreta del infinito, se hace insalvable la posibilidad de que Aquiles alcance a la tortuga, o en este caso, de que una comunidad investigativa alcance a la verdad. Por ejemplo, aunque una hipótesis haya resistido un billón de intentos de refutación, siempre queda la posibilidad de hacer un billón más de intentos refutatorios. Y estos dos billones de experimentos no agotan ni en una milésima parte al infinito. Visto de esa manera, no se podría hablar ni siquiera de verosimilitud, pues es posible que una teoría tan verosímil como la creencia como “los seres humanos son mortales”, la cual ha resistido la refutación de miles de millones de humanos que han muerto, no haya encontrado aún el ejemplo refutatorio.

La inducción nominalista corre la misma suerte. Aunque la totalidad de muestras tomadas en una población sobre la que se esté investigando muestre cierta característica, no es posible afirmar que el resto de muestras a futuro vayan a tener las mismas características. Son bien conocidas las críticas a la inducción que hacen Hume, Russell, Popper y muchos otros, de acuerdo con las cuales no se puede nunca tener la más mínima certeza de ninguna inferencia inductiva, pues siempre queda la posibilidad que los contraejemplos surjan. De manera similar como al pollo que lo alimentaron toda su vida con maíz a la misma hora, y el último día salió con la misma expectativa, pero fue asesinado, dicen los escépticos de la inducción; la naturaleza puede respondernos de cierta manera durante mucho tiempo y al final sorprendernos con un hecho inesperado.

Si se acepta esta postura discreta del infinito, entonces en realidad nunca se tiene un soporte mínimo para ningún grado de creencia. Sería como intentar componer una línea infinita a partir de la sumatoria de puntos inextensos. Si el campo de estudio de las inferencias inductivas y del falsacionismo son de naturalezas infinitas y no se tiene cuidado en razonar con ellas, se puede caer en las mismas paradojas de Zenón de Elea. Así como Aquiles no puede nunca alcanzar a la tortuga porque debe recorrer infinitos puntos antes de alcanzarla, así la justificación inductiva o falsacionista no puede nunca alcanzar ningún grado de creencia porque debe realizar infinitas falsaciones o inducciones de naturaleza particular.

Basado en sus lecturas matemáticas sobre el infinito cantoriano y sus propios estudios sobre el asunto, Peirce considera que una visión discreta y fragmentada del infinito es errónea. Hablará más bien de un infinito continuo. La visión discreta considera que la sumatoria de puntos

forma al infinito, pero que entre punto y punto siempre es posible otro punto. Sin una concatenación entre los puntos, el infinito se disuelve en otros infinitos. Por el contrario, en el continuo como lo concibe Peirce, Aquiles es capaz de alcanzar a la tortuga y sobrepasarla. Dado que la propuesta de Peirce se enmarca en esta idea del continuo, dejaré el desarrollo más profundo de esta idea para la exposición de la postura de Peirce.

Esta postura discreta del infinito presupone también una visión nominalista de la realidad. Los elementos discretos que constituyen un todo son vistos como los únicos miembros reales, mientras que el todo conformado por ellos es ficticio o subjetivo. Los inductivistas y falsacionistas pretenden que una teoría o una hipótesis que es de naturaleza general y continua sea justificada con observaciones positivas o negativas de naturaleza particular. Esto es similar a tratar de explicar el continuo a partir de magnitudes discretas.

4. El prope-positivismo de Peirce

Luego de observar todas las críticas de Peirce a las diferentes opciones de verificacionismo, el lector puede conjeturar en qué se caracteriza su prope-positivismo: no es nominalista, sino realista, no acepta la visión discreta del infinito sino la continua, y no acepta que la percepción sensible ofrezca datos objetivos y básicos del mundo, sino que la percepción es inferencial, interpretativa y, por lo tanto, está permeada de generalidad.

Su anti-nominalismo o realismo consiste en afirmar que no solo las proposiciones que representan a las hipótesis y teorías son de naturaleza general, sino también que

el objeto al que hacen referencia las teorías es un objeto real. El problema de la inducción planteado por Hume es visto por Peirce como una dificultad de los nominalistas, y el nominalismo es una postura metafísica, obligada como cualquier otra postura metafísica a justificar sus afirmaciones. Su principal presupuesto es que las relaciones, mediaciones, conexiones entre los entes particulares son ficciones de los científicos. A los entes particulares los define como entes determinados en un lugar y en un momento particular; por lo tanto, presupone que el espacio y el tiempo son una colección de magnitudes discretas. ¿Cuánto dura el instante particular en que existe un ente particular antes de disolverse y constituir otro ente en el instante siguiente? ¿Cómo se concatenan los instantes? ¿Hay otros instantes entre dos instantes sucesivos? Estas son las aporías que no puede responder el nominalismo y que le hacen perder de vista las realidades generales y continuas que Peirce privilegia. ¿Qué es más real, el instante presente aquí y ahora, o la identidad personal continua que cubre toda nuestra existencia desde el nacimiento hasta la muerte? Como se puede ver, la discusión última frente a los nominalistas es un asunto profundo de concepción de la realidad de manera discreta o continua.

La idea de continuidad es la piedra de toque para comprender las diferencias de Peirce frente a otros verificacionistas. Él mismo describe su postura diciendo:

En quinto lugar, puede sostenerse que podemos estar justificados para inferir la generalidad verdadera, la continuidad verdadera. Pero no veo de qué manera podemos estar justificados alguna vez para hacer eso a menos que admitamos las proposiciones cotidianas, y en particular, la de que tal continuidad se da en la percepción, es decir,

que, sea cual sea el proceso psíquico subyacente, parece que percibimos un genuino flujo de tiempo, de modo que los instantes se disuelven unos en otros sin una individualidad separada. (OFR 2, 306)

Lo que denomina sus proposiciones cotarias son los principios fundamentales de su prope-positivismo o pragmatismo. Las llama cotarias por su raíz latina *Cos Cotis* que significa la piedra de amolar; es decir, son las herramientas principales para poder afilar la ciencia con el propósito de que pueda ejercer su labor principal de descubrir la verdad. Las tres proposiciones cotarias son:

1. Nada hay en el intelecto que no haya pasado primero por los sentidos. Aunque es el eslogan de todo empirista, Peirce difiere de ellos en su concepción de Percepción sensible y afirma que toda percepción se da en juicios perceptuales.
2. Los juicios perceptuales contienen elementos generales
3. La inferencia abductiva se funde gradualmente con el juicio perceptual sin ninguna línea nítida de demarcación. (EP2, 227)

Lo interesante aquí para su postura verificacionista es lo referente a los juicios perceptuales. Esta teoría de los juicios perceptuales la podemos sintetizar en la afirmación “la percepción es interpretativa” (EP II, 229). En ese sentido, como ya se indicó, Peirce ataca el mito de lo dado, como Sellars lo denominará años después, pues considera que la percepción no es una experiencia directa que brinda datos fidedignos del mundo externo. Por el contrario, la

percepción sensible es un juicio interpretativo de la misma naturaleza problemática, conjetural y sugestiva de la abducción, como señala la tercera proposición cotaria. En el juicio perceptual siempre hay una mediación que intenta dar sentido a las impresiones sensibles o perceptos a través de los conceptos. La unidad resultante de esta unión interpretativa entre perceptos y conceptos es el *percipium* o juicio perceptual. Por ejemplo, cuando se juzga que algo es blanco, se está juzgando que un percepto parece encajar dentro del concepto general de blancura. Los perceptos o impresiones sensibles son el componente objetivo y particular de la percepción, pero son incomprensibles hasta que se relacionan con un concepto. Estos últimos son el componente subjetivo y general de la percepción, pero son vacíos hasta que no se relacionen con los perceptos. Parafraseando a Kant podemos decir que los perceptos sin los conceptos son ciegos y que los conceptos sin los perceptos son vacíos. De la diada entre perceptos y conceptos aparece una tercera realidad que los une, a saber, los juicios perceptuales. Tanto los conceptos como el juicio que lo contiene son de naturaleza general y continua, y dado que la percepción sensible no tiene lugar sin ellos es por eso que afirma Peirce en su segunda proposición cotaria que los juicios perceptuales contienen generalidad.

Esta teoría interpretativa y judicativa de la percepción sensible evita el gran problema de la inducción que tienen los empiristas. ¿Cómo es posible que del conocimiento particular de la experiencia se pueda concluir conocimiento general? ¿Cómo puede justificarse o verificarse una teoría general a partir de experiencias particulares? En breve ¿Cómo puede surgir lo general a partir de lo particular? Pero para Peirce no hay tal salto, pues la generalidad está presente desde las primeras premisas del conocimiento en

la experiencia sensible. Esto no implica que un solo juicio perceptual justifique enteramente la verdad de una hipótesis, se necesitará un proceso inductivo a largo plazo.

El abismo entre lo particular y lo general que crean los empiristas clásicos es tanto una consecuencia implícita de su nominalismo como también un fundamento para afirmar explícitamente el nominalismo. Al considerar que lo concreto y particular se revela en la percepción sensible y que la única fuente creíble de conocimiento objetivo es la percepción sensible, consideran que la realidad es particular y concreta. No se percatan de que la percepción también tiene duración y continuidad, y que el instante es una ilusión metafísica. Peirce, por el contrario, considera que la generalidad y la continuidad son las experiencias más habitual y directa. En cambio, para percibir la particularidad se necesita un esfuerzo de abstracción.

La crítica a los nominalistas se extiende también al inductivista que cree que la realidad general es descubrible por medio de la inducción, pues él también tiene la dificultad de justificar que premisas particulares conduzcan a una conclusión general. El inductivista, dice Peirce, considera la generalidad “como una adición que la operación de la inducción introduce más allá de todo lo que sus premisas contienen (...) Su concepción de la realidad, entonces, tiene que ser tal que separe completamente lo real de la percepción y el enigma para él será por qué debe conferirse a la percepción tal autoridad respecto a lo real” (OFR2, 308). De forma más clara, podemos decir que el inductivista considera que este tipo de inferencia va de premisas particulares a conclusiones generales.

Para Peirce, un realista consumado y defensor de la continuidad en la naturaleza, “la generalidad es directamente percibida” y aumenta a medida que las inducciones

a largo plazo se van acumulando con perseverancia. En breve, Peirce considera que la inducción va de premisas generales a conclusiones más generales. Por lo tanto, la generalidad del juicio perceptual que resultan de una experimentación inductiva sirve como proposición refutatoria o comprobatoria; en ese sentido, no son pequeños fragmentos individuales de la realidad, sino que hacen parte del continuo que se está descubriendo. “La generalidad fluye a raudales sobre nosotros (*pours in upon us*) en nuestros propios juicios perceptuales, y todo razonamiento (...) depende de la percepción de la generalidad y la continuidad a cada paso” (OFR, 273). En síntesis, la verificación de las hipótesis o teorías se da por medio de juicios perceptuales que se acumulan de forma inductiva para ir acercándose infinitesimalmente a un límite sobre el cual convergen al largo plazo.

Referencias

- García, C. E. (1986). Verificación y Experiencia. *Ideas Valores*, 35 (71-72), 123-134.
- Haack, S. & Kolenda, K. (1977). Two fallibilists in search of the truth. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 51, 73-84.
- Freeman, E. & Skolimowski, H. (1974). The search for objectivity in Peirce and Popper. *The Philosophy of Karl Popper. The Library of Living Philosophers*, XIV, 464-519.
- Moulines, U. (2011). *El Desarrollo Moderno de la Filosofía de la Ciencia (1890-2000)*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Mysak, C. (1995). *Verificacionism: its history and prospects*. New York: Routledge.
- Peirce, C. S. (2012). *Obra Filosófica Reunida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Peirce, C. S. (1958). *Collected Papers. Peirce*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1992). *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Bloomington: Indiana University Press.
- Peirce, C. S. (1981). *Writings. A Chronological Edition*. Bloomington: Indiana University Press, 1981.
- Richard, R. (1961). Pragmatism, Categories, and Language. *Philosophical Review*, 70 (2), 197-198.

Crecimiento del conocimiento y expresión creativa en C.S. Peirce y M. Merleau-Ponty*

Alessandro Ballabio, Ph.D.

Universidad Pedagógica Nacional

ballabio.alessandro@gmail.com

Este capítulo está estructurado en tres secciones: la primera es sobre C.S. Peirce, la segunda sobre M. Merleau-Ponty y la tercera es una comparación entre los dos sobre el tema de la creatividad. En particular, esta última sección intenta mostrar los elementos comunes que nos permiten entender en qué sentido y bajo cuales condiciones la experiencia es siempre una praxis creativa. En las primeras dos secciones, presentamos las respuestas de Peirce y Merleau-Ponty a las mismas preguntas: ¿qué significa que el conocimiento crece?; ¿qué experiencia tenemos de este crecimiento? En otras palabras, ¿cómo y bajo cuáles condiciones la novedad emerge en nuestra experiencia?; ¿cuáles elementos caracterizan la experiencia como creativa?; ¿qué papel juega el hombre en este proceso creativo? Aún más: ¿qué tipo de trabajo es este de la creatividad?

* Este capítulo recoge y profundiza algunos aspectos de mi investigación doctoral, *Los bordes de la visión en C.S. Peirce y M. Merleau-Ponty* (2015), ahora publicada con el título *Experiencia y creatividad en C.S. Peirce y M. Merleau-Ponty*, Bogotá: Aula de Humanidades, 2016.

El objetivo de esta pesquisa es el de mostrar en qué sentido la experiencia es creativa en sí misma para ambos filósofos, y cómo ellos conciben la emergencia de la novedad en el conocimiento. La tercera sección, que constituye el aporte original de este capítulo, identifica los elementos comunes a los pensamientos de Peirce y Merleau-Ponty que ilustran bajo cuales condiciones el conocimiento crece. En particular, se detectan cuatro condiciones: (1) la experiencia no se reduce a una recepción pasiva de datos perceptivos, sino más bien consiste en hallar y describir aquellas relaciones que conectan un cierto efecto observado a una causa hipotética. (2) Esta relación no está ya dada en la experiencia humana, sino que es algo constituido por un intérprete que establece la relación misma. (3) En este sentido, la experiencia es siempre una interpretación creativa que depende de un hábito de vida práctica que interrumpe la continuidad del flujo perceptivo, y permite la introducción de una hipótesis novedosa y explicativa en el mundo actualmente percibido. (4) Este hábito es sobre todo una disposición práctica que reconoce un mundo concebible como expresión de uno percibido, y saca a la luz las condiciones existenciales y gnoseológicas de la experiencia mediante la materialidad de un signo o de un gesto práctico. Finalmente, los gráficos existenciales de C. S. Peirce o la línea pictórica de M. Merleau-Ponty hacen referencia no solamente a un novedoso y concebible significado cultural anticipado por la experiencia perceptiva, sino que permiten que este significado exista como una presencia percibida. Nuestros gestos prácticos y movimientos corporales revelan la red de relaciones que constituye el contexto general de nuestras interpretaciones, que da existencia y significado a las cosas que nosotros percibimos haciéndolas visibles.

1. El dinamismo triádico de la experiencia en Peirce

Según Peirce no es posible identificar la totalidad de la experiencia con un evento puntual o con un conjunto de sensaciones, sentimientos, percepciones o reacciones. Para él la experiencia no es solamente directa sino también indirecta y concebible y una ciencia general de la experiencia (*faneroscopia*) no puede limitarse a una simple observación y descripción de los fenómenos directamente perceptibles, sino que su análisis debe extenderse a los elementos constituyentes, invariables e imperecederos de cada experiencia concebible. De hecho, en la concepción pragmaticista de Peirce, hacer experiencia significa asumir un concebible hábito de respuesta frente a un hecho que ocurre. En una carta a W. James, Peirce señala que la experiencia es “el efecto que la vida ha producido sobre los hábitos” [CWJ: 535]. Por otro lado, el objeto de la experiencia es el fenómeno, o *phaneron*, en cuanto “todo lo que se presenta a una mente en todo sentido” (CP 1.284), directa o indirectamente objeto de cualquier tipo de experiencia concebible, independientemente de que corresponda a algo sensible o no. El *phaneron* es una pura presencia sin sombras, un flujo de experiencia continua sin mediación alguna en el cual vivimos sumergidos y que no podemos ver en su generalidad. Entonces el papel del fenomenólogo, y en general del filósofo, consiste propiamente en dejar esta actitud cotidiana e inconsciente con el fin de generar un campo de observación, en el cual poder detectar, describir y enumerar los elementos siempre presentes en él, es decir las categorías del fenómeno o *phaneron*. En particular,

Lo que tenemos que hacer como estudiosos de fenomenología es simplemente abrir nuestros ojos mentales y mi-

rar bien el fenómeno y decir cuáles son las características de las que nunca carece, ya sea ese fenómeno algo que la experiencia exterior impone sobre nuestra atención, o el sueño más descabellado, o las conclusiones más abstractas y generales de la ciencia. Las facultades que tenemos que reunir para este trabajo son tres. La primera y principal es aquella rara facultad, la facultad de ver lo que nos mira a la cara, tal como se presenta, sin sustituirlo por ninguna interpretación y sin hacerlo más complicado por alguna concesión a esta o aquella circunstancia supuestamente modificadora. Esta es la facultad del artista que ve, por ejemplo, los colores que aparecen en la naturaleza tal como aparecen. Cuando el suelo está cubierto de nieve sobre la que el sol brilla intensamente excepto donde caen las sombras, si le preguntan a un hombre común y corriente cuál parece ser su color, les dirá blanco, blanco puro, más blanco a la luz del sol y un poco grisáceo en la sombra. Pero lo que está describiendo no es lo que está ante sus ojos: es su teoría de lo que debería verse. El artista les dirá que las sombras no son grises sino azul mate y que la nieve a la luz del sol es de un amarillo profundo. El poder observacional de ese artista es lo que más se necesita en el estudio de la fenomenología (EP2, 147).

Si observáramos, por ejemplo, la dirección del viento (objeto), una veleta de lata (signo) la señalaría únicamente para alguien (Interprete o Interpretante) que comprenda la relación entre el objeto mencionado y el signo que lo indica. En este caso, es posible notar que la estructura del fenómeno observado es triádica y que cada elemento remite a otro, y puede definirse solamente en relación con los otros dos. El dinamismo remisivo del signo funciona como estructura-base para todas las posibles conexiones entre

los tres elementos que constituyen el fenómeno, a saber: objeto, signo e Intérprete humano o Interpretante en general. Esto nos lleva a afirmar que ninguna categoría enlaza *a posteriori* dos elementos ya existentes, yuxtaponiéndose a ellos: cada uno de los conceptos es signo para el otro y no hay un elemento que ponga la relación y otro que la padezca, sino que todas las tres categorías son polaridades móviles y, al mismo tiempo, determinaciones de la tríada. Sin embargo, la noción de Interpretante juega un papel esencial en el dinamismo de la circulación signica, porque evidencia y establece una comparación entre dos términos, presentándose como elemento agente y creador de la relación triádica: “Si nadie hubiese hecho la comparación, la comparación no se habría hecho” (D 3). En otros términos, la categoría de Interpretante traduce la relación lógica entre las tres categorías en una concebible práctica de vida que nos haga salir del estado de irritación inicial provocado por la duda, considerado que el pensamiento, para Peirce, tiene como única finalidad práctica el de salir de la crisis provocada por la irritación. ¿Cómo se sale de la crisis? Si no acontece una hipótesis novedosa el razonamiento no crece así que, la Hipótesis, o Abducción, es el único razonamiento entre los tres examinados por el autor (abducción, deducción e inducción) capaz de introducir una interpretación novedosa de lo que la experiencia presenta.

En 1903 la estructura de la abducción es: “Se observa el hecho sorprendente C; pero si A fuese verdadero, C sería una cosa corriente; luego hay razones para sospechar que A es verdadero” (EP2, p. 231). La abducción interpreta un indicio, un resultado observado “como-si” fuera el caso de una regla general, “como-si” se tratase de un elemento perteneciente a un horizonte perceptivo más amplio, ensanchando así nuestros conocimientos. ¿En qué se

fundamenta la pretensión explicativa de la abducción?, y ¿en qué consiste su alcance creativo e innovador? Peirce afirma que su única justificación es que, si hemos de entender las cosas, debe ser por vía de aquel razonamiento que reconoce la correspondencia entre los hechos observados y las hipótesis de la mente.

La diferencia esencial entre los dos modos en que logramos conocimiento [por razonamiento o por experiencia] es que en el aprendizaje por medio del razonamiento cada adición nueva a nuestra creencia está justificada, a nuestro parecer, por lo que estaba en nuestras mentes justamente antes, mientras que lo que la experiencia nos enseña no está justificado en absoluto: por el contrario, cuanto menos se parece al conocimiento previo, más valiosa es una información, siendo otras cosas iguales. Estamos simplemente obligados a admitirlo. Ahora bien, si un hecho fue llevado en un momento ante la propia mente, [...] y aunque se parece más a una adquisición por experiencia que por razonamiento, hay que considerarlo más bien como un tipo intermedio de adquisición; y cuanto más considera uno el inmenso poder iluminador que hay a menudo en tal co-reconocimiento, más dispuesto estará a admitir la intermediación de este modo de adquisición [del razonamiento]. (EP2, 454)

En este sentido, la experiencia desarrolla un papel muy distinto con respecto al del razonamiento: cuanto más lo que observamos se aleja de la mente; es decir, de los conocimientos previos que tenemos, más fructífera es la experiencia misma. Sin embargo, la fecundidad de la observación no depende de la cantidad de información que la experiencia introduce, sino más bien de la novedosa

hipótesis mental que el razonamiento halla con relación a los hechos observados. En particular, la abducción es propiamente aquel razonamiento que reconoce la correspondencia entre los hechos (resultados observados) y “lo que estaba en nuestras mentes justo antes” (caso adivinado), en virtud de la facultad del instinto, que adivina la solución correcta entre muchas opciones detectadas. Así que para Peirce la novedad no es nada ajeno a la mente; por el contrario, es algo cercano a ella: es una chispa que acontece en el encuentro con los hechos del mundo. El alejamiento entre la mente y el mundo produce, a nivel, en lo gnoseológico, una ampliación de información pero ninguna novedad. Finalmente, para Peirce el secreto de la creatividad radica en el corazón mismo de la facultad del instinto y este es una capacidad de adivinar justo, que está funcionando desde el corazón de nuestra experiencia y en particular de nuestra experiencia perceptiva. La estructura de la experiencia es triádica y la abducción es el único razonamiento que capta esta estructura, y lo hace en virtud del instinto que reconoce como condición formal de la abducción la continuidad entre las hipótesis de la mente y los hechos del mundo.

2. La estructura ambigua de la experiencia en Merleau-Ponty

Según Merleau-Ponty hacer experiencia de algo significa observar los aspectos dados y anticipar, en cierto modo adivinar, aquellos concebibles o *co-dados* de un objeto, con base en una razonable y supuesta continuidad entre ellos. Así entonces, por ejemplo, para reconocer un cubo mirando solamente tres de sus seis caras no es necesario conocer con el intelecto las leyes de la óptica: nuestra mirada sigue, mediante el movimiento del cuerpo una tendencia perceptiva

concebible y anunciada, por lo que se presenta actualmente en la experiencia perceptiva. La síntesis perceptiva no es intelectual, sino más bien práctica en el sentido que implica un movimiento y una gestualidad del cuerpo. El objeto percibido no es un mosaico de partes capturadas por la mirada y sintetizadas por un significado conceptual en un segundo momento. Los objetos de la percepción, siendo cuerpos y no ideas, se dan bajo una determinada perspectiva y desde un determinado punto de vista. Asimismo, el darse “en perspectiva” del objeto percibido no es un defecto del sistema perceptivo, sino más bien la condición esencial para que se manifieste una “cosa” y no una idea. La “cosa” es un entrecruce solidario y paradójico de aspectos presentes y ausentes: el percepto resulta estructuralmente ambiguo y paradójicamente entrecruzado por aspectos visibles e invisibles. La percepción no me pone sencillamente en contacto con la cosa percibida, sino que a través del cuerpo propio me la presenta llevándome constantemente más allá de ella. En efecto, es una síntesis práctica que consiste en un pasaje desde lo actual y sensiblemente dado a lo concebiblemente “co-dado”. ¿Cómo puede la percepción radicarse en un punto de vista particular y al mismo tiempo superarlo y trascenderlo continuamente?, ¿cómo puede la percepción garantizar la unidad experiencial de un objeto? Se ha afirmado que las cosas se presentan a través de la perspectiva encarnada por el cuerpo propio y este no se sitúa en el mundo como un objeto cualquiera: “El cuerpo propio está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema” (Merleau-Ponty, 1898, p. 219). Con respecto a las cosas del mundo, el cuerpo propio no es accesible a una inspección ilimitada, porque está constituido por puntos

ciegos (las retinas, la cabeza). En este sentido, “mi” cuerpo está ya conmigo y no necesito buscarlo, sino que lo muevo directamente sin mediaciones y su espacialidad es una espacialidad que se define a partir de los puntos que él podría ocupar:

Mi cuerpo se me revela como postura en vistas a una cierta tarea actual o posible. Y, en efecto, su espacialidad no es, como la de los objetos exteriores o como la de las «sensaciones espaciales», una *espacialidad de posición*, sino una *espacialidad de situación*. Si, de pie delante de mi mesa, me apoyo en ella con mis dos manos, solamente éstas quedarán acentuadas y todo mi cuerpo seguirá tras ellas como una cola de cometa. No es que yo ignore la ubicación de mis hombros o de mis lomos, lo que ocurre es que ésta queda envuelta en la de mis manos y toda mi postura se lee, por así decir, en el apoyo que éstas toman sobre la mesa. Si, estando de pie, tengo mi pipa en mi mano cerrada, la posición de mi mano no viene determinada discursivamente por el ángulo que esta forma con mi antebrazo, mi antebrazo con mi brazo, mi brazo con mi tronco, mi tronco con el suelo. Sé dónde está mi pipa con un saber absoluto, y por ende sé dónde está mi mano y dónde mi cuerpo, como el primitivo en el desierto está, desde el principio, orientado a cada instante sin tener que recordar y adicionar las distancias recorridas y los ángulos de derive efectuados desde el principio (Merleau-Ponty, 1898, p. 117).

El conjunto de posibilidades prácticas con relación a mi “cuerpo-propio” determinan un tipo de espacialidad que Merleau-Ponty define “espacialidad de situación”. La “espacialidad de situación” es el fondo dinámico sobre el cual los objetos se manifiestan en cuanto “objetos-finalidad” de

mi acción y de mi movimiento. Es decir, los objetos son polos de atracción y “lo que importa para la orientación del espectáculo no es mi cuerpo tal como de hecho es, como cosa en el espacio objetivo, sino mi cuerpo como sistema de acciones posibles” (Merleau-Ponty, 1898, p. 265). Si bien mi cuerpo habita el espacio, lo anima desde adentro, lo configura y lo intenciona moviéndose en este, “yo-puedo” interrumpir este proyecto motriz y, en lugar de agarrar los objetos, “yo-puedo” señalarlos, por ejemplo, con el índice de mi mano derecha. Al interrumpir el flujo del movimiento concreto (*Greifen*: agarrar), realizo un movimiento abstracto (*Zeichen*: indicar) y actúo en una situación ficticia, “como-si” los objetos no fueran la finalidad de mi movimiento o de mi acción. De esta forma, mi cuerpo “viene definido por su tarea y su situación. Mi cuerpo está donde hay algo que hacer” (Merleau-Ponty, 1898, p. 265).

Ahora bien, al señalar un objeto el tema de mi interés no es más el objeto mismo sino su posición en el espacio: no lo agarro, sino que lo señalo y describo su posición mediante coordenadas (norte, sur, oriente, occidente, etc.). A partir de este poder de interrupción del movimiento concreto, descubro mi cuerpo como aquella posibilidad de interrupción del tejido espacial continuo y vivido. Ahora emerge un tejido espacial discreto, analizado e indicado con el dedo: cada cosa ocupa una posición en el mapa que yo diseño a partir de la posición que mi cuerpo ocupa. El gesto que interrumpe el tejido del espacio vivido revela la existencia de un espacio de segundo nivel o abstracto que Merleau-Ponty define “espacio expresivo” (*espace expressif*). Un espacio en el cual mi atracción inmediata para los objetos es suspendida y substituida por una relación mediata por mi cuerpo, en cuanto índice de posición de los objetos mismos: las cosas están cerca de mí, lejos de mí, a mi derecha

o a mi izquierda. El gesto que señala las cosas es creativo en cuanto, al inhibir la fuerza de atracción ejercida por los objetos percibidos, genera un espacio expresivo dentro del espacio vivido. Así, por ejemplo, genera un mapa para interpretar el territorio, una topología euclidiana, cartesiana o de Riemann. Finalmente, en virtud del gesto que señala se produce un espacio representado: un espacio “como-sí” fuera vivido, y sin embargo es solo una posible representación del espacio vivido. Sin embargo, el gesto de indicar no representa meramente un espacio abstracto, más bien traduce o “trans-duce” el espacio vivido en el espacio representado. En otros términos, nos traslada del mundo vivido al mundo producido, caracterizado por coordenadas y valores culturales: se da una transición del mundo actual y percibido al mundo “como-si” fuera actual, es decir posible. Sin embargo, ¿cómo opera este tránsito?

3. Las condiciones materiales de la experiencia creativa

Vimos hasta ahora la condición formal que permite la creatividad, que básicamente es una continuidad entre el mundo de la vida y el mundo de la cultura, el mundo actual y el mundo posible. Pero la condición material de la creatividad es una praxis, un hábito de vida. Ahora bien, vale la pena intentar establecer una comparación entre los dos autores sobre este punto.

3.1. Peirce

Peirce afirma en diferentes ocasiones que la experiencia consiste en un sentido de reacción entre el *ego* y el *no-ego*. La experiencia siempre implica una dualidad y ocurre

mediante una serie de sorpresas y decepciones. En otras palabras, la experiencia es nuestra gran maestra y “nos enseña todo lo que se digna enseñarnos por medio de sorpresas” (EP2, p. 154). Además, la existencia y la experiencia presentan las mismas características, en cuanto “lo que existe es lo que reacciona ante otras cosas” (CP 8.191). En el mismo sentido, Peirce describe la experiencia desde la categoría de Segundidad:

Esa dureza, ese aspecto compulsivo de la experiencia, es la Segundidad. Una puerta está parcialmente abierta. Usted trata de abrirla. Algo lo impide. Pone su hombro contra la puerta y experimenta una sensación de esfuerzo y una sensación de resistencia. Estas no son dos formas de conciencia; son dos aspectos de una sola conciencia dual. Es inconcebible que haya algún esfuerzo sin resistencia, o alguna resistencia sin un esfuerzo contrario. Esta conciencia dual es la Segundidad. Toda conciencia, todo estar despierto, consiste en una sensación de reacción entre el ego y el no-ego, aunque la sensación de esfuerzo esté ausente. (EP2, 268)

De este modo, la brutalidad de la experiencia y la conciencia que tenemos de ella son rasgos distinguibles, pero inseparables, de cada fenómeno. De hecho, la experiencia como Segundidad “es aquello que es como es en el ser como es de algo segundo, independientemente de cualquier tercero. La Terceridad es aquello cuyo ser consiste en realizar una segundidad” (EP2, 267). Como afirma Richard Bernstein en *El giro pragmático*:

Peirce incluso nos ayuda a entender por qué es tan tentador llevar a cabo esta identificación equivocada. La Segundidad y la Terceridad son elementos o aspectos distingui-

bles de cada fenómeno, pero inseparables. La experiencia misma *no* es pura Segundidad; manifiesta elementos de Primeridad y Terceridad. Nosotros *prescindimos* de los aspectos de Primeridad (cualidad), Segundidad (compulsión bruta) y Terceridad (el carácter inferencial o epistémico) de la experiencia. Consecuentemente, tan pronto como formulamos la pregunta «¿qué nos limita?, nos las estamos viendo con la Terceridad. Pero no hay nada misterioso aquí. Si reflexionamos de nuevo en los ejemplos de Peirce de Segundidad, decimos que experimentamos la conmoción, la sorpresa, la resistencia, la limitación. Pero tan pronto preguntamos *cuál* precisamente es el carácter de esta experiencia y buscamos *describir* lo que nos limita, estamos tratando con un asunto epistémico (Terceridad). (Bernstein, 2013, p. 149)

En el mismo sentido, Sandra Rosenthal afirma que “todo conocimiento comienza con la percepción, pero la percepción no es la recepción de datos brutos. Más bien, hay un elemento creativo en la conciencia perceptual, una creatividad interpretativa traída por el perceptor” (Rosenthal, 2004, p. 193). Que haya un elemento creativo en la conciencia perceptual, y que una creatividad interpretativa es traída por el perceptor, lo podemos comprobar si volvemos al ya mencionado ejemplo de una veleta que representa la dirección del viento para la concepción de quien la entiende. En efecto, a partir de esta imagen es posible afirmar que la presencia de la veleta hace visible la dirección del viento para quien reconoce la relación entre el signo y el objeto. El intérprete humano o el interpretante en general es alguien que no solo experimenta el signo dado y el objeto “co-dado” a través de la mediación del signo, sino que también reconoce la conexión entre ellos.

Por último, cada experiencia revela un dinamismo triádico a través de (1) el signo dado, (2) el objeto “co-dado” y (3) el reconocimiento de la relación entre ellos. Parangonemos, ahora, esta noción de experiencia de Peirce con la de Merleau-Ponty, es decir, con la experiencia perceptual.

3.2. Merleau-Ponty

Vimos que para Merleau-Ponty el mundo percibido implica una estructura ambigua. De hecho,

Veo la casa vecina desde cierto ángulo, otro individuo, desde la orilla opuesta del Sena, la vería de forma diferente, de una tercera forma desde el interior, y todavía de una cuarta diferente desde un avión; la casa *de sí* no es ninguna de estas apariciones, es, como decía Leibniz, el geometral de estas perspectivas y de todas las perspectivas posibles. (Merleau-Ponty, 1993, p. 87)

Así pues, si queremos comprender la ambigüedad estructural de la experiencia perceptual “nos hace falta comprender cómo la visión puede hacerse desde alguna parte sin encerrarse en su perspectiva” (Merleau-Ponty, 1993, p. 87). Significa que la percepción no solo nos pone en contacto con los aspectos dados del objeto, sino que nos lleva constantemente más allá de ellos y nos ofrece el objeto mismo: la casa. Siguiendo el ejemplo, hay que decir que la casa misma no se da cómo se dan sus perspectivas: la casa, el objeto mismo, es “co-dado” en todas sus perspectivas reales y posibles en una interminable síntesis práctica. Es evidente, entonces, que más allá de los aspectos presentes y percibidos del objeto (sus perspectivas), yo co-percibo su co-presencia. Otro ejemplo:

Cuando miro el verde brillante de un vaso de Cézanne, no me hace *pensar* en la cerámica, me la presenta, está ahí, con su corteza delgada y lisa y su interior poroso, en la manera particular como el verde se modula. (Merleau-Ponty, 1993, p. 343)

Todos estos aspectos dados y sensoriales (el verde brillante, su corteza lisa, el interior poroso, etc.) se presentan en el mismo estilo perceptual que asegura la unidad del objeto (el vaso de Cézanne). En otros términos, la unidad del vaso es *co-dada* a través de la mediación de todos sus aspectos sensoriales dados. Pero, ¿quién reconoce la unidad entre las características dadas y el vaso en sí mismo?

En *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (1946), Merleau-Ponty afirma: “Percibir es volver presente alguna cosa gracias al cuerpo, situando a la cosa en un horizonte de mundo, y descifrándola al reemplazar cada uno de sus detalles en los horizontes perceptivos que le convienen” (Zalamea, 2008, p. 69). Entonces, el cuerpo es el medio que pone cada detalle dado en relación con el objeto “co-dado”, pero ¿cómo lo hace? Según la fenomenología de Merleau-Ponty, nuestro cuerpo percibe y no simplemente registra los estímulos sensoriales que el pensamiento reconstruye posteriormente en un mosaico de sensaciones, formando el objeto percibido. Por el contrario, “observamos una respuesta del organismo que interpreta los estímulos y les da una cierta configuración” (Merleau-Ponty, 1989, p. 97). En este sentido, el cuerpo es ese organismo o sistema de hábitos que interpreta y reconoce que es necesario que el significado y los signos, la forma y la materia de la percepción, estén relacionados desde el principio y que “la materia de la percepción esté preñada de su forma” (Merleau-Ponty, 1989, p. 48). Así,

podríamos afirmar que para Peirce y Merleau-Ponty la experiencia tiene una estructura triádica cuyas características invariables son: (1) la materia dada de la percepción, (2) su forma “co-dada” y (3) el factor mediador que los pone en relación. Resumamos, sintéticamente, estas correspondencias en la siguiente tabla:

Tabla 1. Relación de la experiencia triádica entre Peirce y Merleau-Ponty

<i>Experiencia perceptual</i>	Peirce	Merleau-Ponty
Materia dada	Signo	Estímulo sensorial
Forma “co-dada”	Objeto	Significado
Medium	Interpretante/ intérprete	El cuerpo

Fuente: Elaboración propia.

Ahora bien, ¿cómo juegan entre ellos estos tres elementos en la praxis creadora?

3.3. Los límites de la expresión creativa

Sigamos otro ejemplo de Peirce, referido al uso de una pizarra:

No hay puntos en esta pizarra. No hay dimensiones en ese *continuum*. Dibujo una línea de tiza en el tablero. [...] Lo que realmente he dibujado es una línea oval. Pues esta marca blanca de tiza no es una línea, es una figura plana en el sentido de Euclides —una superficie, y la única línea allí, es la línea que forma el límite entre la superficie negra y la superficie blanca. [...] El límite entre el blanco y el negro no es ni negro, ni blanco, ni ninguno, ni ambos. Es el emparejamiento de los dos. (CP 6.203).

En este ejemplo, Peirce afirma que el límite que marca la figura blanca y el fondo negro no es ni negro, ni blanco, ni ninguno, ni ambos. Pero el límite tiene la función de delinear la figura blanca y el fondo negro como idénticos a sí mismos y diferentes entre sí. El contorno sin color hace blanca la figura blanca y hace negro al pizarrón negro. Del mismo modo, para Merleau-Ponty, el campo visual no está constituido por visiones locales simples: cada sensación o percepción del campo anuncia más de lo que contiene.

Tomemos el ejemplo de una mancha blanca sobre un fondo homogéneo. Todos los puntos de la mancha tienen en común una cierta «función» que hace de ellos una «figura». El color de la figura es más denso y más resistente que el del fondo; los bordes de la mancha blanca, sin ser solidarios del fondo, al fin y al cabo, contiguo, le «pertenecen»; la mancha parece colocada sobre el fondo, más sin interrumpirlo. Cada parte anuncia más de lo que contiene, con lo que esta percepción elemental está ya cargada de un *sentido* [*Chargée d'un sens*] (Merleau-Ponty, 1993, p. 25).

Cada parte de la figura no es solo una parte de una figura, sino que se refiere a algo más de lo que la figura y el fondo contienen. En otras palabras, cada parte de la figura se refiere al fondo a través de sus bordes, que no son parte ni de la figura ni del fondo, ni ninguno, ni ambos. Los bordes o los límites no se dan ni se “co-dan” a nuestra experiencia; son introducidos prácticamente por el gesto del cuerpo del intérprete humano o del interpretante en general y son la condición necesaria (ley) de existencia y cognoscibilidad de la figura sobre un fondo. Así entonces, para experimentar la figura como una figura sobre un fondo tenemos que suponer, además de los elementos dados

(la figura) y “co-dados” (el fondo), un tercer elemento, un “elemento creativo” que es el gesto práctico de dibujar. Por lo tanto, debemos decir que para ambos filósofos el mismo gesto gráfico que dibuja (1) la figura, también “dibuja” (2) el fondo y establece (3) la relación entre ellos. En otros términos, el gesto de dibujar establece la condición topológica de existencia y conocimiento (los bordes o los límites) de la figura como una figura sobre un fondo y, al tiempo, dibuja los objetos mismos (la figura y el fondo). Peirce llama a este tipo de gráfico un “Gráfico Existencial”.

En “Prolegomena to an Apology for Pragmatism” (1906), Peirce define el gráfico existencial como un *Type*: “El término Gráfico (Existencial) se tomará en el sentido de un *Type*; y el acto de incorporarlo en una Instancia de Gráfico se denominará ‘escribir el Gráfico’ (no la Instancia), sea la Instancia escrita, dibujada, o incidida” (CP 4.537). El *Type* es inexistente en sí mismo, ya que solo existe a través del *pragma*, (el gesto de dibujar, escribir, etc.) que lo encarna en un signo gráfico (*Token* o “Instancia del *Type*” o “escribir el Gráfico”) en una página. Como comenta Carlo Sini (2007): “Un Gráfico Existencial no es una cosa o evento particular. Este no existe como tal, sino que determina las cosas que existen: es una Forma Significante” (p. 104). Análogamente, para Merleau-Ponty la existencia de un significado ocurre gráficamente, a través del gesto pictórico que, por ejemplo, traza una línea sobre un lienzo. En este sentido, Merleau-Ponty cita a Paul Klee en *El ojo y el espíritu*:

[la línea] no imita más lo visible, ella “torna visible”, ella purifica una génesis de las cosas. [...] El comienzo del trazado establece, instala cierto nivel o modo de lo lineal, cierta manera para la línea de ser y de hacerse línea, “de ir siendo línea”. (Merleau-Ponty, 1993, p. 56)

Klee creía que la línea del pintor y el gesto gráfico que le corresponde no imitan ni reproducen el mundo visible, sino que tienen el poder de hacerlo visible. La línea sobre el lienzo no es una cosa o un evento particular: la línea como tal existe en relación con el lienzo y con el gesto pictórico, que crea nuevas relaciones topológicas que no eran visibles antes del gesto mismo: figura-fondo, derecha-izquierda, arriba-abajo, adentro-afuera, etc. Dibujar una línea sobre un lienzo no significa meramente representar algo, sino hacer visible la línea, el lienzo y esas relaciones topológicas que de otro modo serían invisibles en sí mismas. Como el *Type* sería invisible sin “escribir el Gráfico” (el *Token*), las leyes y los límites de nuestra experiencia permanecerían implícitos, sin esas expresiones prácticas o gestos creativos que los encarnan.

Conclusión

Como vimos anteriormente, la superficie de la línea oval no es una mera figura, sino una “figura-de” un fondo contextualizado por el gesto de la mano que la dibuja. El gesto de la mano no representa nada, sino que da existencia a la figura y la hace visible para nosotros, en virtud de aquellas relaciones que constituyen el contexto de interpretación de la figura misma. En otras palabras, la figura en cuanto tal existe solamente como una “figura-de” un contexto co-presente donde ciertas relaciones podrían ser validas (figura-fondo, derecha-izquierda, arriba-abajo, adentro-afuera, etc.).

Además, se identificaron tres condiciones para la experiencia creativa: (1) la experiencia no se reduce a una recepción pasiva de datos sensoriales dados y “co-dados”; (2) la

experiencia es aquella interpretación práctica que establece y reconoce las leyes necesarias entre los elementos dados y “co-dados”; (3) la experiencia es potencialmente una expresión creativa en sí misma, porque nos muestra las condiciones de la creatividad a través de la materialidad de un gesto práctico.

Por último, se descubrieron tres elementos invariables de las expresiones creativas en cuanto características intrínsecas de la experiencia: (1) la materia dada, 2) la forma “co-dada” y (3) el gesto que revela las leyes implícitas de la experiencia. En efecto, los gráficos existenciales de Peirce o la línea pictórica mencionada por Merleau-Ponty no se refieren solamente a un significado concebiblemente anticipado por la materia dada de la experiencia, sino que más bien permiten que ese significado exista como algo presente, o “co-presente”. Nuestros gestos prácticos y movimientos corporales nos hacen visible esa red de relaciones que constituyen el contexto general de nuestras interpretaciones y expresiones creativas y dan existencia y significado a las cosas que experimentamos.

Referencias

- Bernstein, R. (2010). *El giro pragmático*. Barcelona, España: Anthropos.
- Merleau-Ponty, M. (1986). *El ojo y el espíritu*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Paidós.
- Merleau-Ponty, M. (1989). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, España: Planeta-De Agostini.
- Peirce, C. S. (1931-1935). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. In P. Weiss. y C. Hartshorne. (Eds.). Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1992). *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, Vol. 1 (1867-1893)*. In N. Houser. y C. Kloesel. (Eds.). Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Peirce, C. S. (1993). *Third Draft en "Preliminary Drafts of the New List of Categories"*. In M. Murphey. (Ed.), *The Development of Peirce's Philosophy* (pp. 411-422). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Peirce, C. S. (1998). *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, Vol. 2 (1893-1913)*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Peirce, Charles S. (1992-2004). *The Correspondence of William James*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Rosenthal, S. (2004). Peirce's Pragmatic Account of Perception: Issues and Implications. En C. Misak. (Ed.), *The Cambridge Companion to Peirce* (pp. 193-213). Cambridge: Cambridge University Press.

Sini, C. (2007). *Eracle al bivio*. Torino: Bollati Boringhieri.

Zalamea, F. (2008). *Por una re-visión de la mirada creativa*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Pragmaticismo y creencia en la planeación estratégica publicitaria

Vladimir Sánchez Riaño*

Universidad Jorge Tadeo Lozano – Escuela de Publicidad

vladimir.sanchez@utadeo.edu.co

ser_ebro@hotmail.com

La relación entre filosofía y publicidad puede presentar una aparente contradicción al reunir dos palabras que, así expresadas, se encuentran en un mismo nivel lógico gracias al conector de conjunción que las haría lógicamente verdaderas y, por lo tanto, iguales en sus derechos sintagmáticos, semánticos y pragmáticos. No obstante, su estatuto epistemológico, su rol social y su aporte a las problemáticas humanas y sociales corren por vertientes tan aparentemente diferentes, que quizás más que una relación de conjunción podría pensarse en la pertinencia de una disyunción que deje claro desde el principio sus estirpes y procederes. En efecto, mientras que la filosofía posee un carácter teórico, analítico y reflexivo, la publicidad se caracteriza por un estatuto operativo de carácter instrumental que hace de ella un oficio técnico, repetitivo y reglado que, no obstante, se puede estudiar como profesión liberal en instituciones de educación superior.

* Agradecimiento a Sophia Echeona Jurado, asistente de investigación y estudiante del programa de Publicidad de la Universidad Jorge Tadeo Lozano por su aporte en las bibliometrías de base para este trabajo.

Sin embargo, tal como lo apunta Quesada (2006), la característica netamente comercial e instrumental de la publicidad es relativamente reciente, pues emerge asociada con la producción en serie en las grandes fábricas que llevaron la revolución industrial a sus líneas de montaje y, con ello, generaron procesos de tecnificación del trabajo y de la mano de obra que son la base tecnológica, social y económica de la modernidad. Este desarrollo práctico de la revolución industrial, así como los nuevos ordenamientos sociales, económicos, políticos y culturales que de él se desprenden, implican también una transformación radical en lo público y, con ello, en los modos y medios de producción que traen como consecuencia la necesidad de la publicidad mercantil, pero también la crisis de su dimensión pública.

La privatización de la esfera de lo público ocurrida desde finales del siglo xix, durante todo el siglo xx y lo que va del presente siglo, propia del mundo capitalista y de la racionalidad técnica que en él se ha desarrollado, ha impregnado el término publicidad de una acepción más cercana a lo privado y, con ello, ha debilitado la dimensión filosófico-jurídica de la que estaba investida antes de su auge en forma de publicidad mercantil. Sin embargo, también es cierto que su relevancia, función e impacto en el mundo del siglo xxi, abre las compuertas de una discusión sobre la dimensión social, política y cultural de la publicidad, que excede de forma significativa la variable mercantilista e instrumental y la impulsa hacia una dimensión sociológica y filosófica de primer orden, la cual se constituye en el justificante del trabajo que aquí se presenta.

La publicidad así entendida, no solamente resiste un estudio reflexivo, sino que lo requiere de modo que pueda ir más allá de su aceptada y económicamente relevante dimensión de oficio y proyectarse hacia una dimensión

disciplinar y, si se quiere, holística o ecológica en el sentido en el que Guattari (1998) utiliza el concepto “ecología”. En efecto, se trata de una dimensión, en la que se piensen de forma general los problemas propios del oficio, pero también los aportes disciplinares y prácticos que pueden proponerse a partir del estudio de las relaciones que establece con la sociedad, así como su impacto en los modos y medios de producción y de existencia en el mundo contemporáneo. En este marco, emerge la situación problema que motiva el desarrollo de este trabajo y que se puede expresar en la necesidad, por parte de quien escribe, de examinar los postulados filosóficos propuestos por Charles Sanders Peirce, en especial el concepto de creencia en el pragmaticismo, para establecer algunos elementos teóricos y conceptuales que puedan proyectarse a la reflexión disciplinar anteriormente enunciada y, en particular, a la planeación estratégica publicitaria (en adelante *Planning*)*.

Para el logro de lo anterior se presenta una discusión orientada en tres ejes argumentales. Primero, una disertación sobre la fijación de la creencia y su proyección al *Planning*; segundo, una reflexión sobre la perdurabilidad de la creencia en los mensajes publicitarios y las metodologías propicias para generar creencias de consumo y comportamiento; y tercero, una consideración sobre la importancia de tener en cuenta los efectos prácticos concebibles en los procesos publicitarios.

* Se usa este anglicismo por tratarse de la forma en que se utiliza a diario en la jerga profesional publicitaria.

1. La fijación de la creencia y su proyección en el *Planning*

La creencia en su sentido general puede entenderse como el fundamento y la guía para la acción, así lo entendieron los fundadores del pragmatismo cuando formularon su célebre definición de creencia como aquello bajo lo cual un hombre está preparado para actuar. La creencia es en sí misma el punto de partida para la constitución de reglas para la acción; los efectos prácticos de creer en algo se ven reflejados en las acciones que los individuos realizan, las cuales, a su vez, contribuyen en la estabilización de las creencias que les dan origen. Sin embargo, siempre se debe estar preparado para revisar las creencias dado que la duda no es voluntaria (Haack, 1979), pues se presentan momentos en los que, por razones sociales, culturales, prácticas, epistemológicas o cognitivas, surge alguna duda y la creencia entra en crisis, frente a lo cual es necesario fijar una nueva creencia que otorgue la “seguridad” para seguir actuando.

Como es sabido, el problema de la fijación de las creencias es abordado por Peirce en el artículo de 1877 *The Fixation of Belief*. El artículo no carece de cierta problematicidad enunciada por los críticos desde A. J. Ayer pasando por Murray y el mismo Short quien en (2000) recoge algunos de los principales señalamientos que en breve podrían expresarse como sigue. Short plantea cuatro grandes problemas interpretativos del texto. Los dos primeros están asociados con la arbitrariedad de los métodos seleccionados y la debilidad de los argumentos ofrecidos en favor del método de la ciencia. Los otros dos problemas tienen que ver con lo que Short llama aparentes contradicciones, pues señala que Peirce buscaba que por vía de la investigación se fijara la creencia, pero al mismo tiempo el método pospone su fijación. Asimismo, dice Short, que a pesar de que la verdad

en el planteamiento peirceano no es parte del objetivo de la investigación, finalmente Peirce afirma que el método científico es preferible porque promete llevarnos a una verdad que es independiente de la opinión de cualquiera. La forma en que Short “resuelve” los cuatro problemas interpretativos es a partir de la suposición de que la intención fundamental de Peirce era establecer el objetivo de la investigación, más que proponer con exactitud el desarrollo mismo del método de fijación.

Aclarada esta precisión interpretativa y hecha la salvedad sobre los posibles problemas interpretativos, el artículo de 1877 plantea el método de investigación científica como el más idóneo para la fijación de las creencias y propone la necesidad del uso del hábito racional que conduzca a una interacción permanente entre creencia, acción y realidad. Su planteamiento inicial es que las creencias y, por lo tanto, las acciones que se desprenden de ellas, usualmente no se logran por ejercicios de raciocinio general, sino más bien por el imperio del sentido común, al que además hay que agregarle el inconveniente de que las personas se conforman con sus creencias particulares, sin intentar procesos de generalización desde los raciocinios personales y su interacción con los raciocinios de los demás (EP 1, 109)*.

Ahora bien, para el raciocinio es necesario tanto la experiencia como el hábito racional o hábito de la mente de hacer inferencias. En cuanto a lo primero, la experiencia se constituye en el conocimiento previo y base que permite la elaboración de premisas verdaderas para llegar a

* Corresponde a *The Fixation of Belief*. Publicado originalmente en *P 107 Popular Science Monthly* 12 (November 1877): 1-15. También en *W* 3: 242-257 y en *CP* 5.358-387.

conclusiones verdaderas; en cuanto a lo segundo, el hábito racional se constituye en un hábito de la mente por medio del cual es posible la extracción de una inferencia en lugar de otra; ello, gracias a su principio directriz, permite establecer la conexión entre proposiciones y acciones y plantear hechos generales a partir de experiencias particulares. (EP 1, 112)*

Las creencias no solamente moldean las acciones, sino que establecen hábitos que las determinan y generan, la creencia no impele a actuar inmediatamente, sino que se constituye en una especie de arsenal cognitivo y volitivo a la espera de la necesidad de actuar, en cuyo caso el desenvolvimiento de la persona se da en estrecha relación con lo que se cree: "Our beliefs guide our desires and shape our actions". (EP 1. 114)** Las creencias están ahí en reposo, listas para cuando haya que actuar de cierta forma y ante ciertas circunstancias; creer por ejemplo que beber agua y realizar ejercicio son hábitos saludables, hace que, frente a la circunstancia de querer una bebida, se pida un vaso de agua y que frente a seguir durmiendo o levantarse a hacer ejercicio, se prefiera lo segundo. En condiciones normales, la creencia no lleva al hecho de estar permanentemente bebiendo agua o corriendo, pero ante la circunstancia precisa de querer beber algo o hacer algo, dichas creencias se disparan.

* Referencia completa ofrecida anteriormente. No se hará esta precisión en lo que sigue a menos que se introduzca una referencia a un texto diferente.

** Nuestras creencias guían nuestros deseos y dan forma a nuestras acciones

Las creencias son las bases indispensables para todo posible sentir, actuar y pensar; ellas pueden conducir a la tristeza o a la alegría, a tomar decisiones, a elegir procesos o productos, a realizar actividades y a razonar de tal o cual manera. Las creencias dan tranquilidad y generan “zonas de confort” en las que usualmente se vive sin preocupaciones (EP 1. 122). Sin embargo, hay momentos en los cuales las creencias entran en crisis y sobreviene la duda, la cual genera excitación e impulsa a actuar hasta destruirla. La duda impele y estimula el actuar, es el principio básico de la investigación y puede expresarse a través de preguntas como por ejemplo ¿por qué al soltar un objeto indefectiblemente cae al suelo?, ¿cuál es la velocidad del objeto al caer al suelo desde cierta distancia?, ¿por qué un objeto que es más pesado que otro cae con una velocidad mayor que la que desarrolla aquel que tiene menos peso? No siempre es una investigación científica la que estimula el acto del dudar, también pueden aparecer preguntas cotidianas como ¿qué tanta agua se debe beber al día?, ¿beber mucha agua es perjudicial para el organismo?, ¿qué tanto ejercicio se debe hacer en el día? O también, preguntas un poco más comerciales como por ejemplo ¿cuál marca de agua embotellada es la de mejor calidad?, ¿cuál es el mejor gimnasio de la ciudad?

Así pues, la creencia genera sosiego y tranquilidad, mientras que la duda es molesta, genera excitación, requiere siempre de un proceso de investigación que lleva a preguntar, a indagar y, con el resultado, fortalecer las creencias que ya se tienen o generar nuevas:

The feeling of believing is a more or less sure indication of there being established in our nature some habit which will determine our actions (...) Doubt is an uneasy and dissatisfied state from which we struggle to free ourselves

and pass into the state of belief (...) Belief does not make us act at once, but puts us into such a condition that we shall behave in some certain way, when the occasion arises. Doubt has not the least such active effect, but stimulates us to inquiry until it is destroyed*. (EP 1. 114)

Los métodos de fijación de las creencias van desde los más sencillos y cotidianos por su conveniencia y tranquilidad, hasta los más complejos y científicos en su proceder. Según Peirce lo que más proporciona tranquilidad es fijar una creencia y cuidarse de entrar en duda frente a ella, una vez que se cree en algo es más sencillo actuar en función de esta creencia que estar preguntándose sobre ella, a este método lo llama el método de la tenacidad (EP 1. 115).

Si se cree, por ejemplo, que cierta marca de detergentes es la mejor marca del mercado en el segmento de productos para lavar la ropa, esta creencia parece suficiente al momento de bajar de la góndola del supermercado el detergente que se va a llevar a la casa. Esa creencia es básica y ahorra los problemas que sobrevendrían al permitir la ocurrencia de la duda, como, por ejemplo, tener que decidir entre una marca u otra o sopesar la calidad del producto con el precio asignado. El problema de este método radica en que en la práctica es imposible que el individuo

* El sentimiento de creer es una indicación más o menos segura de que se ha establecido en nuestra naturaleza algún hábito que determinará nuestras acciones (...) La duda es un estado de inquietud e insatisfacción del que luchamos para liberarnos y pasar a un estado de creencia (...) La creencia no nos hace actuar enseguida, pero nos pone en una condición tal que, dada cierta ocasión, actuaremos de cierta forma. La duda no tiene el menor efecto de esta clase, sino que nos estimulará a actuar hasta destruirla.

se mantenga indeleble frente al embate de las dinámicas sociales, que constantemente introducen cambios en las creencias establecidas y, con ello, en las prácticas sociales. En el mundo del mercadeo y, por ende, en el oficio publicitario, esto sucede constantemente; la competencia siempre está generando nuevos desarrollos tecnológicos en los productos, comunicando dichos cambios en nuevas campañas publicitarias y, de este modo, generando nuevas creencias. Frente a ello, es necesario que el producto del cliente o anunciante para el cual se trabaja, no solo requiera contrarrestar dicho avance con desarrollos tecnológicos propios, sino que las campañas publicitarias deben salir al paso comunicando nuevas cualidades, promocionando los productos y tratando de generar nuevas racionalidades que lleven a estabilizar nuevas creencias.

El segundo método planteado por Peirce es el de la autoridad, el cual es un poco más elaborado que el anterior, pero poco riguroso en el proceso investigativo. La creencia se fija a partir de lo que dice alguien que se considera un experto, a partir de ello se establecen las doctrinas correctas para que la masa de la humanidad las siga y las crea por la autoridad que las emana y las demanda (EP 1. 117). El método de la autoridad tiene una larga vida en la historia de la industria publicitaria y su principal mecanismo de funcionamiento se conoce con el nombre de testimoniales, los cuales van desde los del ama de casa que recomienda cierta margarina por ser la más cremosa y rendidora del mercado, hasta los testimoniales científicos que dan cuenta de investigaciones que comprueban las bondades

del producto o de sus impactos en la salud humana,* pasando por la joven madre que recomienda los productos de aseo personal para el bebé de la marca objeto de la comunicación publicitaria. Esta forma de fijar las creencias en publicidad se sigue utilizando en la actualidad, aunque con menos frecuencia, ya que hoy en día con la democratización del conocimiento, los consumidores no solamente están más informados, sino que los engaños son menos frecuentes por la necesaria reflexión ética y la regulación publicitaria.

El tercer método para fijar la creencia es el *a priori*, este método plantea que la creencia se puede fijar por la enunciación de proposiciones que parecen agradables a la razón, que “suenan bien”, por ello se les atribuyen valor de verdad sin necesidad de llevar a cabo procesos de verificación en la experiencia (EP 1. 118 - 119). En la industria publicitaria se encuentran las campañas denominadas “*Greenwashing*” o de “ecoblanqueamiento”, a través de las cuales se quiere mostrar al público que los procesos mediante los cuales se obtienen los productos son “limpios” y respetan el medio ambiente; sin embargo, se trata de un asunto más de forma que de fondo y lo que usualmente sucede es que el proceso para la obtención de dicho producto impacta de forma agresiva al entorno en el que se produce (comunidades, naturaleza y recursos). El caso de Ecopetrol (Empresa Colombiana de Petróleos), es un posible ejemplo de ello. Su cambio de imagen realizado en el año 2017, el cual pasó

* Son clásicos los testimonios de cigarrillos de las marcas *Lucky Strike* y *Camel* en las décadas de 1940, 1950 y 1960, en los que los médicos decían preferir uno u otro cigarrillo: *More doctors smoke Camels than any other cigarette*

de ser una imagen precolombina (tunjo) en un logo sólido y de color amarillo, al de una iguana en un logo más fresco, robusto y verde, acompañado del Copy “Energía para el futuro”, muestra cómo la petrolera pretende comunicar y convencer de forma *a priori* sobre su compromiso ecológico. En estos casos no interesa demostrar las bondades del producto a través de testimoniales o por vía de pruebas reales de uso, sino que el mensaje publicitario se construye de tal forma que el destinatario quede convencido de que al adquirir dicho producto obtiene la solución prometida.

Los métodos de fijación de la creencia anteriormente enunciados se caracterizan por el bajo apego a la experiencia y a los hechos concretos, las creencias obtenidas a través de ellos, más que sosegar la excitación de la duda en el hombre de ciencia, generan mayores dudas que invitan a desarrollar investigaciones, por así decirlo, más rigurosas. Dicha investigación ha de llevar a resultados que, desde las particularidades de los hechos, permitan plantear conclusiones generales cuyo alcance sea de carácter universal (EP 1. 120). Este es el cuarto método, denominado de la investigación, el cual es considerado por Peirce como el más completo por cuatro aspectos fundamentales. Primero, las conclusiones a las que conduce, si bien es cierto que puede que no sean definitivas, sí permiten que no sean solo opiniones, sino interpretaciones de las cosas reales. Segundo, dado que el método produce conclusiones que pretenden ser generales a partir de la contrastación con la realidad, es claro que existen unas realidades que van más allá de las opiniones particulares. Tercero, el método científico ha sido aceptado como método válido para extraer conclusiones generales. Por último, la experiencia de la investigación científica ha demostrado la consecución de logros de gran relevancia para la ciencia.

La creencia en el campo de la industria publicitaria es definitivamente axial, pues el hecho de que el consumidor considere que cierto automóvil es el mejor del mercado luego de sopesar precio, calidad e impacto, resulta siendo definitivo para que dicho consumidor, dadas las condiciones económicas necesarias, tome la decisión de compra del producto y genere procesos de filiación y fidelización con el mismo. Ahora bien, el cliente o anunciante debe tener claro que una vez que su producto ha entrado en el mercado, debe generar constantemente los tres procesos anteriormente enunciados, es decir, comunicación efectiva sobre sus cualidades y ventajas, procesos de contacto, compra y uso, y, por último, satisfacción y fidelización con su producto. Este proceso se debe actualizar de manera permanente en tres fases de desarrollo progresivo o de enca balgamiento significativo que se pueden denominar como 1. Fase de expectativa, 2. Fase de posicionamiento y 3. Fase de *branding* (arquitectura y construcción de marca).

En la primera fase se busca fijar la creencia sobre las cualidades del producto, es decir, va de primeridad primera (sentir – sentir) a primeridad segunda (sentir – actuar) y primeridad tercera (sentir – razonar). Lo anterior significa que la creencia debe ser una cualidad sentida que genere la emoción de querer comprar, que dicha emoción se resalte con las características que se predicen del producto y que se cierre la comunicación con un “racional” (termino publicitario que se utiliza para designar la argumentación en torno a los beneficios racionales y tangibles del producto y de la marca que lo respalda). En esta fase los métodos de la tenacidad y de la autoridad pueden funcionar muy bien; lo anterior, debido a que gracias a las altas frecuencias de contacto (envío permanente de comunicación publicitaria), preferiblemente con testimoniales de personas que por su

conocimiento, edad o posición social pueden ser creíbles, el consumidor a quien va dirigido el mensaje construye una creencia favorable frente a la cualidad del producto y de la marca que lo respalda.

En la segunda fase se busca fijar la creencia sobre las características reales del producto y de la marca; es decir, va de seguridad primera (actuar – sentir) a seguridad segunda (actuar – actuar) y seguridad tercera (actuar–razonar). Lo anterior significa que la creencia debe recaer sobre una característica sentida que, a partir del contacto real con el producto, refuerce el sentimiento de que el producto y la marca son los mejores del mercado y genere la razonabilidad adecuada para mantener la creencia. En esta fase el método del *a priori* podría funcionar adecuadamente, pues a través de comunicaciones publicitarias agradables y de acciones controladas de contacto del consumidor con el producto, se puede generar la creencia de que las características del producto en realidad son las mejores. Los procesos de activación de marca* como prueba controlada de producto, serán los más pertinentes con este propósito.

En la tercera fase se busca fijar la creencia sobre los motivos racionales que llevan a considerar el producto y la marca que lo respalda como los mejores del mercado; es decir, va de terceridad primera (pensar – sentir) a terceridad segunda (pensar – actuar) y terceridad tercera (pensar – razonar). Lo anterior significa que la creencia debe estar fundamentada en una razonabilidad sentida que genere la decisión racional de mantenerse fiel a la marca, que dicha

* Táctica publicitaria que busca generar una conexión real entre personas y productos o marcas, la cual se realiza en un lugar específico de afluencia de público en una hora, lugar y fecha exacta.

razonabilidad se resalte con el funcionamiento real y efectivo de las características predicadas del producto y que la razonabilidad sobre las características que hacen a la marca como la mejor del mercado, con características que reflejan lo que se es como persona, como usuario y como consumidor de ese producto. En esta fase el método de la ciencia es el definitivo, pues la creencia no debe ser imaginada, sustentada por alguien o agradable a mi parecer, sino que tiene que ser sobre hechos reales, verificados, encarnados y aplicables universalmente a todos los posibles consumidores de la categoría, la gama y la línea en las cuales se enmarca el producto y la marca de respaldo.

Tabla 1. Procesos de fijación de la creencia publicitaria

FASES	Procesos			Actividades Publicitarias
Sentir	1.1. Sentir-Sentir	1.2. Sentir-Actuar	1.3. Sentir-Razonar	Mensaje
Actuar	2.1. Actuar-Sentir	2.2. Actuar-Actuar	2.3. Actuar-Razonar	Promoción
Razonar	3.1. Razonar-Sentir	3.2. Razonar-Actuar	3.3. Razonar-Razonar	Branding

Fuente: elaboración propia.

La fijación de la creencia por el método científico conduce a una reflexión que ya no se queda en el ámbito de la estética del mensaje, sino que conduce al campo de la ética, pues no basta con que se prediquen las bondades del producto, sino que se deben encarnar realmente en él y generar procesos de significación adecuados para lograr

la semiosis social que se pretende con la estrategia publicitaria. Esta reflexión puede tener un mayor desarrollo en la consideración de las ciencias normativas planteadas por Peirce. Por el momento basta decir que no es suficiente con que un producto efectiva y realmente sea bueno, sino que necesita una buena estrategia publicitaria que lo dé a conocer, que dinamice tanto su compra como su uso, y que le ayude a insertarse en la mente del consumidor como un hábito encarnado. Asimismo, no es suficiente con que el producto tenga al mejor estratega, al mejor creativo, a la mejor agencia, a la mejor campaña, si el producto que se ofrece en realidad no transforma la experiencia de vida de las personas que lo usan y no cumple con la promesa básica con la que se vende. Por lo tanto, el mensaje de marca se construye en progresión desde la sensación, la acción y la razonabilidad sobre aquello que le genera valor al consumidor.

2. Perdurabilidad de la creencia en Publicidad

El pragmaticismo puede entenderse como una especie de teoría del significado y sus primeras manifestaciones explícitas aparecen en 1878 en el artículo denominado *"How to Make Our Ideas Clear"*, allí plantea que la realidad se nos impone de forma explícita; asimismo, por medio de una crítica a los postulados de la duda metódica de Descartes, sostiene que la claridad no provee un contenido diáfano porque es considerada como el conocimiento de las cosas cuando están frente a nosotros, es decir, la familiaridad con

la idea (EP 1. 124)*. Sin embargo, el concepto de familiaridad cartesiana asociada con la claridad, no termina de convencer a Peirce como criterio de validez de una idea, pues la simple familiaridad con ella presupone más bien un acostumbamiento y no tanto un procedimiento gnosológico hacia la verdad. En este sentido es posible que una idea sea clara, es decir familiar, pero ello no asegura que sea verdadera (EP 1. 125). La creencia que cierta página web ayuda a encontrar hoteles más económicos puede ser muy familiar para el consumidor que está sometido constantemente a la acción publicitaria, sin que necesariamente sea verdad que cumple con su promesa anunciada o que el consumidor crea en ella.

Además de la familiaridad, la verdad en la tradición de Descartes está asociada con la distintividad; sin embargo, el hecho de que una idea sea distinta implica que ella se puede distinguir de otra y esto, en Descartes, según Peirce, se da por la definición (EP 1. 125)**. Sin embargo, para Peirce la distintividad no da la posibilidad de avanzar en el conocimiento, porque se queda solamente en lo formal, en la definición, sin una conexión con la experiencia de la realidad. Por lo anterior, dice Peirce, que se hace necesaria la creencia. La creencia al tener una conexión directa con la realidad permite actuar y se convierte en una regla para la acción a través de sus tres propiedades: "(...) first, it is something that we are aware of; second, it appeases the

* Publicado originalmente en P 119: *Popular Science Monthly* (January 1878): 286-302. Publicado también en W 3:257-276 y en C.P. 5.389 correspondiente al artículo titulado *How to Make our ideas clear*

** Referencia completa ofrecida anteriormente con la variación en C.P 5.390.

irritation of doubt; and, third, it involves the establishment in our nature of a rule of action, or, say for short, a habit* (EP 1. 129)**. Como se ve el método cartesiano no constituye, para Peirce, el más idóneo para esclarecer las ideas pues, tal como lo apunta Susan Haack (1982), el procedimiento de descartes se basa en una única cadena de argumentación, mientras que una epistemología más científica confiaría en la multiplicidad y variedad de sus argumentos.

Desde la perspectiva peirceana es claro que, en la vida real, al surgir dudas reales que afectan la creencia se hace necesario fijar una nueva creencia (que calme la irritación de la duda), de modo que sirva como guía para la acción y que se instaure como un nuevo hábito encarnado. En este sentido, la función del pensamiento será generar hábitos de sensación, acción y de pensamiento o hábitos racionales***. Con lo anterior, el *Planning* tendría mucho que aprovechar del pragmaticismo. En primer lugar, porque el mensaje publicitario, antes que nada, es un medio para fijar una creencia sobre lo anunciado y, en segundo lugar, porque no puede dejar de lado la responsabilidad sémica, es decir, la relación del objeto representado con el objeto de la representación. En este sentido, el mensaje publicitario no solamente requiere que sea claro y distinto, sino que tiene que ir más

* (...) primero, es algo de lo que nos percatamos; segundo, apacigua la irritación de la duda, y, tercero, involucra el asentamiento de una regla de acción en nuestra naturaleza, o dicho brevemente, de un *hábito*.

** Referencia completa ofrecida anteriormente con la variación en C.P. 5.397.

*** Aquí se plantea una hipótesis interpretativa que se desprende de la lógica de las categorías faneroscópicas de primeridad, segundidad y terceridad, las cuáles serán abordadas más adelante.

allá, tiene que trascender la estética y rondar los campos de la ética entendida como los efectos reales del mensaje. Si el mensaje manifiesta clara y distintamente una cualidad o valor del producto, lo mínimo que se debe esperar es que los efectos prácticos del uso o apropiación de lo anunciado en el mensaje sean acordes con la promesa de valor que en él se hace, es decir, que en verdad le agregue valor y significación a la vida de las personas que consumirán el producto.

En términos comunicativos el pragmatismo permite comprender y prever la forma en que se pueden generar las dudas en la experiencia real, de tal manera que frente a esas dudas se proponga una comunicación que tenga como propósito encarnar una nueva creencia que dispare unas nuevas reglas para la acción. Es decir, el proceso implica la generación de hábitos encarnados que aseguren tres aspectos. El primero, una sensación-emoción favorable frente a las cualidades de un producto, servicio, propuesta política o ideología; el segundo, la acción-compra efectiva del producto, la adquisición de un servicio, el voto de los electores, o la confianza de un pueblo frente a una ideología; tercero, la inteligibilidad-fidelización sobre las ventajas y diferenciales de la marca personal, institucional o del producto, en relación con las diferentes marcas que pueden encontrarse en el mercado o ambiente en el cual se presente el ejercicio de *Planning*.

Las creencias y la claridad que se tenga sobre ellas resultan siendo un elemento central en la consideración del *Planning*. En ese sentido, la fijación de las creencias y el proceso mediante el cual se esclarecen o depuran unas de otras debe ir más allá del ejercicio retórico, pues no basta con la definición de la cualidad del producto o con la familiaridad que el consumidor pueda tener con los conceptos predicados de él, sino que, para garantizar su posicionamiento, se requiere que los efectos posibles y viables del uso del producto sean

acordes con la comunicación que sobre ellos se desarrolle. Si la comunicación publicitaria define claramente la cualidad del producto, utiliza estrategias retóricas de familiaridad con los procesos de significación que subyacen en la mente del consumidor y, además de ello, garantiza que los efectos prácticos del producto (en su sentido general), sean acordes con lo que se ha predicado, entonces se estará más cerca de la generación de una creencia que se convertirá en guía para la acción y luego en hábito encarnado. El hábito encarnado que se genera se proyectará en la decisión de compra futura, en la compra efectiva y en la fidelización del consumidor con la marca que respalda al producto por vía de la inteligibilidad de sus características y la forma en que transforma la experiencia cotidiana de uso en el consumidor; todo esto resume el concepto de posicionamiento publicitario entendido como aquello que se logra en la mente del consumidor frente a la marca (Ries & Trout, 1989).

Como se sigue, el anclaje en la realidad es definitivo en el pragmaticismo y resulta de primer orden tanto en la comunicación publicitaria como en los procesos cognitivos que permiten fijar las creencias en relación con las emociones, las acciones y las filiaciones de los consumidores frente a los productos, bienes, servicios, personas o ideologías objeto de la comunicación. Este anclaje en la realidad y sus repercusiones prácticas se explica a través de la Máxima pragmática: "Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects

is the whole of our conception of the object*” (EP 1.132)**. En la máxima, el pragmaticismo va más allá de la definición mental, ya que se advierte que el significado de algo devine de sus efectos prácticos posibles y amplía la posibilidad de conocer algo más allá de los objetos y de una colección de datos.

La máxima pragmática al proponer la consideración de los efectos con repercusiones prácticas permite plantear, en publicidad, la necesidad de que la planeación de estrategia no se limite a un ejercicio estético en el que se haga gala de la creatividad del publicista, sino que debe considerar el momento ético, que implica la atención a los efectos prácticos posibles del mensaje en la interpretación del destinatario (*target*). Esto, sobre todo, porque la concepción del objeto representado se convertirá en la totalidad de la concepción que del objeto de la realidad tenga el consumidor. Un mensaje publicitario, al no prever los efectos prácticos y privilegiar solo el nivel estético, puede generar una respuesta no favorable frente al objeto de la representación, por ejemplo, si un mensaje publicitario en el que se asegure que el producto anunciado cumple con una promesa que, finalmente, el producto no cumple, generaría animadversión del consumidor frente a la marca que lo respalda, con las consecuencias indeseables de no comprar el producto y que se dé una baja en la reputación de la marca causado por un voz a voz negativo.

* Considérese qué efectos, que pudieran tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto.

** Publicado originalmente en *P 119: Popular Science Monthly* 12 (January 1878): 286-302; también en CP 5.402 y W 3.242-76 y 338-74. Correspondiente al artículo titulado *How to Make our ideas clear*.

3. Efectos prácticos concebibles en los procesos publicitarios

3.1 La prueba del pragmatismo

El 26 de marzo de 1903, Peirce imparte su primera conferencia en la Universidad de Harvard, la cual hace parte, como es sabido, de una serie inicialmente planeada para seis “entregas”, que luego se amplía a siete. Dos son los propósitos de las *Harvard Lectures*. En primer lugar, plantear las líneas particulares de su pragmatismo, en relación con el de los demás pragmátistas; en segundo lugar, busca elaborar argumentos para lo que puede llamarse la prueba del pragmatismo. (EP 2. 133-134 - CP 5.17)*

En términos generales, en este trabajo se considera que la idea central del pragmatismo (como va a empezar a aparecer desde las conferencias de Harvard), es que el significado de los conceptos y por tanto sus procesos de significación, se establecen a través de los efectos prácticos de dichos conceptos en el mundo real. Estos efectos se transforman en creencias entendidas como reglas para la acción y se encarnan en hábitos de sensación, de acción o de razón. De modo que si el pragmatismo prevé el hábito que un concepto puede llegar a producir, entonces es ante todo un método semiótico y anticipatorio. Es semiótico, pues los conceptos son signos que expresan el pensamiento, con lo cual todo pensamiento es signo. Es anticipatorio, porque al intentar

* Publicado en MS 301, en CP 5.14-40 y en HL 104-121. Corresponde a la primera conferencia de Harvard del 26 de marzo de 1903 que aparece en CP como PRAGMATISM: THE NORMATIVE SCIENCES y que los editores de EP publicaron bajo el título *The Maxim of Pragmatism*.

averiguar el significado de las palabras difíciles y de los conceptos intelectuales, toma en consideración sus efectos prácticos, pero también, es capaz de describir el hábito que, se calcula, puede producir el concepto y, por tanto, las acciones que se desarrollarían. Por este motivo, en 1905 sostiene que el significado racional de toda proposición reside en el futuro y es aplicable a la conducta humana futura sujeta al autocontrol (EP 2. 340 - CP 5.427). En el campo del *Planning* este aspecto es de gran importancia, dado que la representación del concepto comunicativo (Ground) en las diferentes acciones tácticas está encaminada a prever las sensaciones, las acciones y el pensamiento de los consumidores y el impacto en sus decisiones en relación con los efectos prácticos de adquirir y usar el producto de la marca publicitada.

La Máxima pragmática resulta siendo un principio lógico que es aplicable a todas las ciencias y a la conducción de la vida misma, por ello, la concepción de los efectos prácticos de un concepto tiene que asegurarse como el procedimiento genuino de investigación, a través del cual es posible dar cuenta de la validez real del concepto, entendiendo por real su idea de 1905, según la cual es real cualquier cosa que tenga ciertos caracteres, independientemente de que alguien piense que los tiene o no (EP 2. 342; CP 5.430). Por ello, la prueba efectiva y práctica del efecto posible y del hábito que puede encarnar y el autocontrol que puede generar, es al mismo tiempo la prueba del pragmatismo. Dicha prueba se basa en la teoría de los signos, pues (como se dijo), todo pensamiento y todo concepto es un signo y la forma de explicar dicho concepto es a partir de las palabras que son a su vez signos. De lo anterior se sigue que la semiótica se constituye en base fundamental del pragmatismo de Peirce, quien, en 1905, considera que es posible que las palabras describan la generalidad de un hábito que, se calcula, puede producir

el concepto "(...) the pragmaticistic meaning is undoubtedly general; and it is equally indisputable that the general is of the nature of a word or sign"* (EP 2. 341; CP 5.429).

Idea que va a tener su pleno desarrollo en 1907, como se verá más adelante.

Al preguntarse cuál es la prueba de que las consecuencias prácticas constituyen la totalidad del concepto, el Peirce de 1903 emprende su análisis de validez de la máxima recordando que, como ya lo había esbozado en 1878, no se puede reducir la concepción de los efectos prácticos a la simple capacidad de concebirllos, sino que debe llevar a una creencia que desemboque en la constitución de reglas para la acción, que terminan convirtiéndose en hábitos encarnados. Si bien es cierto que el punto de partida de la máxima es la consideración de los efectos prácticos concebibles, también es cierto que dichos efectos prácticos no son solo concebibles mentalmente, sino que, en realidad, se convierten en guías para la acción (EP 2. 139 - CP 5.27)**.

Una campaña publicitaria exitosa será aquella que no solamente conciba, en prueba de concepto, los posibles efectos prácticos que ella suscite, sino que además las estrategias utilizadas en ella sean tales que logren generar hábitos encarnados de consumo frente al bien, producto, marca o ideología, objeto de la campaña. Se trata aquí de

* (...) el significado pragmaticista es indudablemente general; y de igual manera lo general es indudablemente de la naturaleza de una palabra o un signo.

** Publicado en MS 301, en CP 5.14-40 y en HL 104-121. Corresponde a la primera conferencia de Harvard del 26 de marzo de 1903 que aparece en CP como PRAGMATISM: THE NORMATIVE SCIENCES y que los editores de EP publicaron bajo el título *The Maxim of Pragmatism*.

una variable claramente asociada con la efectividad entendida en publicidad como el logro real, efectivo y total de los objetivos de comunicación y de marketing planteados en términos de indicadores claves de desempeño o *KPIs* por sus siglas en inglés (*Key Performance Indicators*). Dichos indicadores se expresan en métricas medibles como, por ejemplo, el número de visitas e interacciones en contenidos digitales, número de productos vendidos, puntos porcentuales ganados en la penetración de mercado y en el aumento en la reputación de marca, entre otros.

Dado que una creencia se refleja en un hábito racional encarnado, producto de un pensamiento generado a partir del efecto pleno de un signo, la creencia no es un asunto psicológico sobre el análisis de las conductas, sino que es un asunto de carácter lógico, en torno a las creencias que generan ciertas conductas, es decir, qué conducta se daría en ocasiones concebibles. El planteamiento del Peirce de 1903 reconoce que en su artículo de 1878 no hubo suficiente claridad en expresar el hecho de que la consideración de la máxima no se puede remontar a un principio psicológico (EP 2. 140 - CP 5.28). Esto mismo lo precisa en 1905, tanto en el manuscrito L 67, como en su artículo *What pragmatism Is?* En el primero dice: “I deny that pragmatism (...) made the intellectual purport of symbols to consist in our conduct. On the contrary, I was most careful to say that it consists in our *concept* of what our conduct *would* be upon *conceivable* occasions”^{*} (L 67)^{**}. En el

^{*} Niego que el pragmatismo, (...) haga que el significado intelectual de los símbolos consista en nuestra conducta. Por el contrario, fui muy cuidadoso al decir que consiste en nuestro concepto de qué conducta nuestra se daría en ocasiones concebibles”

segundo hace énfasis en el carácter lógico y no psicológico de la prueba del pragmatismo cuando dice que el significado reside en la repercusión sobre la conducta y no que la conducta genere el significado (EP 2. 332; CP 5.412).

Así pues, en la versión que se construye a partir de 1903 se busca encontrar la prueba del pragmatismo a través de la creencia, pero no desde la perspectiva psicológica, sino desde una consideración lógica que supone la ética y esta, a su vez, a la estética, de allí su interés en las ciencias normativas que desarrollará a lo largo de sus conferencias. Lo anterior se hace evidente en su artículo de 1905, en el que la tercera categoría es un ingrediente esencial de la realidad que tiene su ser concreto en la acción que le precede y esta, a su vez, en la sensación que le da origen (EP 2. 345; CP 5.436). La creencia no es un acto simple del pensar subjetivo, sino que es un hábito encarnado de carácter racional, por lo que la lógica supone la ética y esta a la estética. Es posible el paso a la razón porque se retrotrae a la reacción, la cual a su vez tiene su fundamento en la contemplación. Ahora bien, como lo precisa en 1905, si bien es cierto que la acción es una variable importante en el pragmatismo, pues los hábitos encarnados se evidencian en acciones reales o hipotéticas* de lo que puede pasar en un tiempo futu-

** Del manuscrito L 67 que corresponde a una carta sin firmar que lleva por título el saludo "Dear Signor Calderoni". La primera parte de la carta fue publicada en CP 8.205-213. La versión completa se encuentra en el manuscrito original disponible en la Houghton Library, Harvard University. Se usa la versión en inglés disponible en el sitio oficial del Grupo de estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra. URL: <http://www.unav.es/gep/LetterCalderoni.html>

* Ver en EP 2. 413, la anécdota de su hermano Herbert, a propósito de hábitos reales producidos por ejercicios de la imaginación.

ro, y por lo tanto, las creencias evolucionan en reglas para la acción; también es cierto que, la acción es en sí misma insuficiente para el pragmaticismo (EP 2. 342; CP 5.433).

En cuanto al pragmaticismo de 1907, este da un salto cualitativo en relación con las versiones anteriores y aunque en su base sigue estando el concepto de creencia, ahora va más allá de las reglas para la acción que genera y de los hábitos que así se desarrollan; por lo tanto, el énfasis se centra en una perspectiva netamente semiótica. Esto se da fundamentalmente por tres razones: primero, la esencia misma del método; segundo, por el hecho de que las palabras y los conceptos son ante todo signos; tercero, porque la metodología para analizar los hábitos que se producen no es otra que el pensamiento semiótico.

En relación con la primera razón, es decir, la esencia del método, es claro que el pragmaticismo de 1907 es de entrada definido como un procedimiento semiótico con el cual es posible encontrar el significado de las palabras y los conceptos difíciles. La referencia al significado implica entonces la necesidad de apelar a la teoría de los signos como herramienta metodológica con la cual es posible lograr el propósito del método pragmático. En efecto, este pragmaticismo maduro deja en claro que no es ni una especie de filosofía o doctrina metafísica, ni tampoco un método para establecer la verdad de las cosas, sino un procedimiento, si se quiere, semiótico, con el cual es posible esclarecer nuestras ideas. (EP 2. 400; CP 5.465)*

La constitución del significado se logra por vía de la semiosis, es decir de la acción o influencia entre el signo,

* Publicado también en MS 318 y CP 5.11 -13 y 464-496.

su objeto y su interpretante. En el caso particular de los seres humanos, al significar, el signo expresa un contenido predicado de un objeto y genera una respuesta conocida como interpretante. Al ser un signo equivalente y más desarrollado, el interpretante se constituye en el contenido del concepto abstracto que va a tener la mente de ese intérprete en relación con las palabras o los conceptos significados. Ahora bien, los conceptos abstractos son también entendidos como conceptos intelectuales que son capaces de transmitir actos posibles (EP 2. 401-402 - CP 5.467). Los actos posibles implican modos condicionales que expresan hábitos futuros, los cuales son predecibles y pueden ser autocontrolados. Por ello, a partir del significado de dichos conceptos, es posible instaurar una especie de cálculo de probabilidades como mecanismo para establecer los posibles efectos prácticos de las palabras, que se transforman en posibles hábitos encarnados.

El proceso anteriormente descrito, podría desarrollarse con la implementación de la abducción, la deducción y la inducción. En breve, el examen de los posibles hábitos encarnados (hecho sorprendente) permite sugerir una concepción general o hipótesis (abducción), a partir de la cual es viable extraer posibles consecuencias (deducción) que, a través de mecanismos inductivos, se pueden verificar en experimentos tomados de las posibles consecuencias y efectos prácticos que generarían los hábitos examinados. Lo anterior significa que el análisis del proceso semiótico que lleva a los interpretantes y, en especial, al interpretante lógico, permitiría predecir el efecto pleno del signo en futuros y posibles comportamientos. La investigación de los hábitos de consumo, por ejemplo, en

punto de venta (*Marketing Shopper*)* permitiría plantear hipótesis generales de compra por medio de técnicas de observación del comprador, para valorar efectos prácticos de consumo generados a partir de la disposición de material promocional e informativo, así como actividades controladas de venta.

En cuanto a la segunda razón, es decir, el carácter signífico de las palabras y los conceptos, el pragmatismo de 1907 integra la concepción del pensamiento signo como una herramienta para el desarrollo de su prueba: “(...) every concept and every beyond immediate perception is a sign”^{***} (EP 2. 402)^{***}. Por ello, introduce una presentación del funcionamiento del signo como una especie de mediación entre dos mentes o “theatres of consciousness”, los cuales pueden ser entendidos como el emisor del signo y el intérprete del mismo. Sin embargo, al preguntarse por aquello que es esencial para un signo, Peirce llega a la conclusión que ni el emisor ni el intérprete son realmente esenciales para un signo, sino que debe haber algo del lado de cada uno de esos “teatros de conciencia” que, si lo sea, es así como llega a la idea del objeto del signo y del interpretante como elementos esenciales de lado y lado.

El ingrediente esencial buscado por el lado del emisor del signo es el objeto del signo que puede ser objeto real o

* Área del Marketing y la publicidad encargada de la investigación del comprador en el momento de adquirir los productos o servicios que se debe traducir en una experiencia memorable de compra.

** (...) todo concepto y todo pensamiento más allá de la percepción inmediata es un signo.

*** La variante 1 del texto publicada en EP 2 entre 401- 421, que se trabajará en adelante, no se encuentra en CP.

inmediato, según se trate del objeto realmente existente sobre el cual se elabora el signo o sobre la idea sobre la que se construye. La forma o camino para encontrarlo es a través de la observación colateral* que permite establecer cuál es el contenido al que se refiere el emisor del signo (EP 2. 404).

* La noción de Observación colateral es posteriormente desarrollada por Peirce en la carta a William James de febrero 26 de 1909 en los siguientes términos: Un signo es un cognoscible que, por una parte, está determinado [...] restringido [...] *por otra cosa diferente de sí mismo*, llamada su Objeto [...] mientras que, por otra parte, determina alguna Mente real o potencial —determinación que llamo el Interpretante creado por el signo

[...] cómo un Signo mendaz o equivocado está determinado por su Objeto [...] La perplejidad que esto causa indica que se está tomando la palabra “determinado” en un sentido demasiado restringido. La mente de una persona que dice que Napoleón era una criatura abúlica está, evidentemente, determinada por Napoleón. Pues, de lo contrario, no podría prestarle atención en absoluto. Pero aquí se da una circunstancia paradójica. La persona que interpreta esa oración (o cualquier otro signo) debe estar determinada por el Objeto [de dicha oración o signo] a través de la observación colateral independientemente de la acción del signo. De otro modo, no tendría un pensamiento de dicho objeto. Si nunca antes ha oído hablar de Napoleón, la oración no significará para él más que alguna persona o cosa, a la que se asocia el nombre de “Napoleón”, fue una criatura abúlica.

[...] Por “observación colateral” no entiendo familiaridad con el sistema de signos. Lo que así se infiere *no* es COLATERAL. Es, por el contrario, el prerequisite para captar cualquier idea significada por el Signo. Pero por observación colateral entiendo familiaridad previa con aquello que el Signo denota. Así, si el Signo es la oración “Hamlet estaba loco”, para entender lo que esto significa uno debe saber que los hombres se encuentran a veces en esa extraña situación. Uno debe haber visto locos, o debe haber leído algo sobre ellos; y será mucho mejor si uno conoce específicamente (y no se deja llevar por una *suposición*) cuál era la noción de locura que tenía Shakespeare. Todo esto es observación colateral y no forma parte del Interpretante. Pero la función principal de la formación de Interpretantes es juntar los diversos aspectos que el signo representa como relacionados (EP 2. 493-94).

El objeto del signo como elemento indispensable, por el lado del emisor, requiere que por vía de la observación colateral se advierta aquello a lo que en concreto y en singular se refiere el productor del signo. Dice Peirce que el objeto del signo siempre está en la mente del emisor, pero que no lo expresa explícitamente porque considera que el intérprete entiende que se refiere a dicho objeto sin necesidad de expresarlo (EP 2. 407). Por parte del intérprete también es indispensable encontrar el elemento esencial del signo que no se encuentra explícitamente expresado en él, pero que determina la respuesta en el intérprete y, por tanto, el hábito encarnado que se genera. Dicho elemento es el interpretante, el cual incluye sensaciones, esfuerzos y pensamientos; Peirce los denomina interpretantes emocional, energético y lógico (EP 2. 409).

En una campaña publicitaria no necesariamente debería estar explícito el objeto dinámico (real), siempre y cuando el objeto inmediato como representación de la cualidad predicada del signo (*Ground*) sea expresada como cualidad, acción o pensamiento que se encarna en el producto de la marca que lo respalda.

Con estos interpretantes en mente, se puede dar paso a la tercera razón por la que es posible sostener que el Peirce de 1907 ha integrado su pragmatismo con su teoría semiótica como herramienta metodológica para avanzar en la prueba del pragmatismo. Aquí se hace referencia al análisis de los hábitos que se producen y su descripción por la clase de acciones a las que dan lugar. Se empieza por su definición madura de signo como algo que media entre el objeto y el interpretante, lo cual hace que el signo esté determinado por el objeto y que determine a su vez tanto al interpretante como al intérprete, pues la relación que establece el signo

con su objeto ha de ser la misma relación* que establece el signo con el interpretante producido. Así las cosas, objeto e interpretante son las dos caras del signo (EP 2. 410).

Como dos caras del signo, los objetos y los interpretantes se correlacionan cuando se trata de las sensaciones y de los esfuerzos. El objeto inmediato como idea que es representada en el signo, se corresponde con el interpretante inmediato; el objeto real, es decir el objeto realmente existente, se corresponde con el interpretante energético, siendo los dos hechos reales o cosas; sin embargo, el interpretante lógico no se corresponde con ninguna clase de objeto ya que al tener que ver con el hábito encarnado, se expresa siempre en el condicional del futuro. En la publicidad, la estrategia que produce las campañas juega el rol de mediadora entre el objeto (producto, marca y cualidad representada) y el interpretante producido en forma de respuesta, de sensación, acción o pensamiento frente al producto y/o la marca que lo respalda.

Sostiene Peirce que los signos que tienen interpretantes lógicos son los conceptos intelectuales, los cuales son el objeto de estudio del pragmaticismo al pretender averiguar su significado. Con ello, se llega a la médula de la prueba del pragmaticismo en la consideración del interpretante lógico producto de los conceptos abstractos (EP 2. 410). Ahora bien, la esencia de los interpretantes lógicos son los hábitos encarnados y un hábito deliberadamente formado es en sí mismo la definición buscada del concepto intelectual. Se llega entonces a la prueba del pragmaticismo expresando que la definición buscada del concepto será la descripción

* Esta idea ha sido debatida por Niño (2010) quien sostiene que va a desaparecer de los escritos Peirceanos a partir de 1906.

del hábito que ese concepto se calcula pueda llegar a producir (EP 2. 418). Las implicaciones que ello puede tener en el *Planning* pueden plantearse en los siguientes términos. Toda campaña publicitaria está fundamentada en un concepto comunicativo que genera las acciones tácticas concretas que componen la campaña. Las pruebas de dicho concepto en respuestas concretas del consumidor pueden ser observadas y medidas en hábitos encarnados de compra, con lo cual, si los hábitos encarnados se corresponden con el concepto propuesto en la campaña, entonces se comprueba la efectividad de la misma en dichos hábitos.

3.2. Consideración Publicitaria de la prueba del pragmatismo

En este punto parece pertinente partir de la pregunta ¿por qué un consumidor racionalmente enterado y determinado podría racionalmente preferir un producto de otro, independientemente de su mayor o menor precio, o de la estética de la publicidad que lo promueve? Una respuesta posible sería que la publicidad que se le ofrece debería ser lo suficientemente fundada en procedimientos pragmáticos para generar a través de la representación sígnica (que implica el proceso de comunicación publicitaria), una creencia basada en los efectos de valor que traería el uso del producto, la generación de unas reglas para la acción en función de la decisión y compra efectiva del producto y unos hábitos encarnados de fidelización con el mismo, todo ello actualizado cíclicamente de acuerdo a las leyes y realidades del mercado y del consumo.

Así las cosas, el *Planning* sería un proceso cíclico, pero siempre hacia delante, orientado por el sinequismo y determinado por las realidades del producto, del mercado en el que se mueve y de la comunicación publicitaria propia y

de la competencia. Es decir, debe estarse actualizando, reforzando y reconstruyendo, de modo que frente a la necesaria aparición de la duda y la irritación que produce frente a la decisión de compra, la comunicación publicitaria continúe fijando la creencia sobre la bondad del producto y las consecuencias benéficas de su uso en el consumidor. Ahora bien, el producto debe tener realmente las cualidades predicadas de él y los efectos prácticos de su uso deben generar en el consumidor el valor que este requiere. Los efectos prácticos de esa creencia racionalmente gestada serían que el usuario prefiera comprar dicho producto y no otro, además de que dicha preferencia se constituya en un hábito encarnado.

El esfuerzo publicitario así entendido debe ir más allá de la tradicional postura psicológica de la persuasión para generar una comunicación lo suficientemente sólida que, más allá de construir argumentos para convencer al consumidor sobre las posibles ventajas del producto, desarrolle argumentos de inteligibilidad en forma de conceptos intelectuales, que le demuestren que dicho producto es en realidad el mejor para satisfacer sus necesidades. Con ello, se generaría una creencia lo suficientemente sólida para convertirse en guía para la acción y hábito racional encarnado de consumo frente al producto anunciado. El *Planning* fundado en el pragmatismo podría entonces desarrollar acciones tácticas, sobre la base de conceptos claramente establecidos, metódicamente comunicados e intelectualmente planeados, de modo que a través de ellos se llegue al interpretante lógico o hábito encarnado previsto en el concepto publicitario desarrollado.

Conclusión

La publicidad es un oficio que se funda sobre la base de su narratividad, ficcionalización y capacidad de verosimilitud, a través de la cual construye el mensaje con propósitos claros y concretos, con una teleología que determina el mensaje y el tipo de discurso que en él se va a desarrollar. El acto de narratividad puede plantearse para generar emoción, para buscar promoción o para impactar en la racionalidad de las personas y en el pensamiento del consumidor frente a los productos, bienes, servicios y personas que son objeto de su comunicación. En este sentido, se advierte que el pragmaticismo, al ocuparse de los problemas relativos a los efectos prácticos de cualquier sensación, acción o pensamiento, puede asumirse como una postura metodológica para la planeación y el desarrollo estratégico de campañas publicitarias.

Dado que la narratividad publicitaria y los mensajes que produce no son entidades aisladas, sino que en la mayoría de los casos se dan en condiciones económicas, comunicativas y culturales particulares, y bajo intencionalidades igualmente particulares, uno de los beneficios más importantes del pragmaticismo, tal como aquí se quiso plantear, es ofrecer un conjunto de “herramientas” conceptuales y metodológicas con las cuales sea posible analizar y comprender dominios específicos de significación asociados al ejercicio publicitario. Esto se da a partir del desarrollo de una pragmática específica y aplicada que permita orientar la estrategia comunicativa, plantear las acciones y evaluar los efectos prácticos logrados.

La historia y el discurso que constituyen el acto narrativo de los mensajes publicitarios son definitivos para lograr este propósito, dado que son entendidos como tácticas

con las que se logran objetivos de planeación. Ciertamente, una historia clara que dé cumplimiento a los postulados teleológicos de la estrategia deberá ser precisa en cuanto al concepto comunicativo, pues solo así podrá llegar a la prueba de los efectos producidos verificables en los hábitos encarnados y, con ello, cumplir con el propósito planteado para dar solución a la necesidad del cliente o anunciante.

Es importante mencionar otro aspecto relacionado con lo dicho hasta el momento y que constituye el eje central del acto discursivo en el mensaje publicitario, y es la noción de “propósito”, la cual puede ser comprendida como una variable fundamental para la prueba del pragmatismo y con ello, de la efectividad de la campaña. Esta noción adquiere un papel protagónico en la planeación de estrategias publicitarias, pues al llevar a cabo un riguroso ejercicio de interpretabilidad, es decir, de extracción de toda la cantidad posible de información sobre los efectos prácticos de las estrategias planteadas, también es posible evaluar el propósito al que busca dar cumplimiento y compararlo con el propósito o concepto comunicativo consignado en el *Brief* (documento resumen del producto y sus objetivos de mercado y comunicación), de modo que si existe coherencia entre los dos se pueda asegurar que la construcción de la campaña da cumplimiento al propósito planteado en la planeación publicitaria. Lo anterior, como ya se ha dicho, tendría su prueba “final” en la observación y medición de los efectos prácticos generados en el consumidor en forma de hábitos encarnados.

La proyección del pragmaticismo en el *Planning*, y con ello, del acto discursivo de los mensajes, permite considerar que, dado que los efectos prácticos de las acciones tácticas concretas serían el objeto de una pragmática publicitaria, entonces la pragmática puede tener un profundo impacto

en el campo publicitario en cuanto a su aporte en el ámbito de la planeación (*Planning*). En concreto, la conceptualización del pragmaticismo y su proyección a la planeación publicitaria realizado en este trabajo, permite concluir que, al centrar la atención en los efectos prácticos de las acciones tácticas publicitarias (hábitos encarnados), es posible, por un lado, plantear ejes ejecucionales para la discursividad del mensaje publicitario, pero también, tener un alto nivel de confianza en las directrices de planeación que desde este enfoque se presenten. El análisis del proceso semiótico y pragmático en torno a las respuestas esperadas en el consumidor (interpretantes) y en especial al interpretante lógico (en forma de hábitos encarnados), permitiría predecir el efecto pleno de la estrategia de comunicación en futuros y posibles comportamientos del consumidor al que se pretende llegar con la estrategia publicitaria.

Referencias

- Ayer, A. J. (1968). *The Origins of Pragmatism*. London, UK: Macmillan.
- Guattari, F. (1998). *Las tres ecologías*. Bogotá, Colombia: Fica.
- Haack, S. (1979). Fallibilism and Necessity. *Synthese*, 41(1), 37-63. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/20115371>
- Haack, S. (1982). Descartes, Peirce and the Cognitive Community. *The Monist*, 65(2), 156-181. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/27902745>.
- Murray, G. M. (1993). *The Development of Peirce's Philosophy*. Indianapolis, US: Hackett Publishing Company.
- Niño, D. (2010). "Signo y propósito. Presentación y crítica de la Propuesta de interpretación de Thomas Short del modelo de signo de Charles S. Peirce". En Cuadernos de Sistemática Peirceana No 3. Centro de Sistemática peirceana.
- Peirce, C. S. (1958). *SW. Selected Writings. Values in a Universe of Chance*. Nueva York, US: Dover Publications, Inc. [SW].
- Peirce, C. S. (1967-1971). MSS. The Charles S. Peirce Papers, 32 rollos de microfilms de los manuscritos conservados en la Houghton library, Photographic Service, Harvard University Library, Cambridge, Massachussets. Recuperado de www.iupui.edu/~peirce/web/robin/rcatalog.htm.
- Peirce, C. S. (1985). *HL. Historical perspectives on Peirce's logic of science: a history of science*. Edited by Carolyn Eisele. New York, US: Mouton Publishers.
- Peirce, C. S. (1992-1997). *EP. The Essential Peirce*. Bloomington: Indiana University Press.
- Peirce, C. S. (1994). *CP. The Collected Papers*. Cambridge, US: Harvard University Press. Versión Electrónica en CD-ROM por IntelLex Corporation.

- Quessada, D. (2006). *La era del siervo señor. La filosofía, la publicidad y el control de la opinión*. Barcelona, España: Tusquets.
- Ries, A. y Trout, J. (1989). *Posicionamiento*. Madrid, España: McGraw-Hill.
- Short, T. (2000). Peirce on the Aim of Inquiry: Another Reading of "Fixation". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 36(1), 1-23. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/27795000>.

La relación triádica y la mediación. Sobre las ideas de *límite* y *frontera* en Peirce

Lorena Ham Rosales

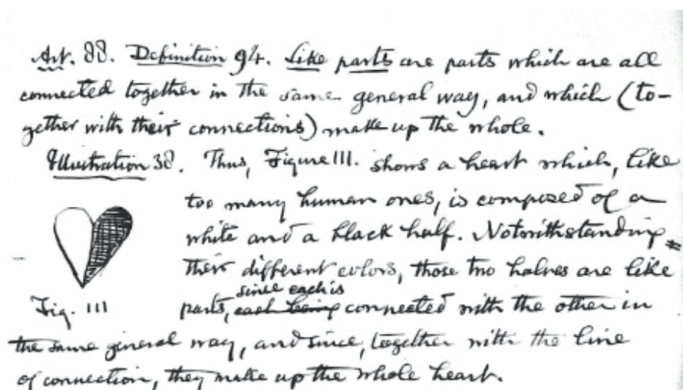
Estudiante de Doctorado en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, lhamr@unal.edu.co.

Podría considerarse que en los textos de Peirce se alterna de manera indistinta entre el uso de la expresión *límite* y el de *frontera*. De hecho, Peirce recurre al uso de uno de los términos en la descripción del carácter del otro y viceversa. Pero, más allá de respetar los estándares mínimos del proceso de construcción de una idea que dictan que no conviene incluir el término sobre el que se trabaja —y es conocido que Peirce tuvo una participación muy activa en la incorporación de definiciones en diccionarios y enciclopedia— este proceder es consistente con el hecho de que cada expresión remite, en un cierto modo, a la Terceridad. *Límite* refiere a una Terceridad degenerada y *frontera* a una Terceridad genuina. En la mediación hay perspectiva, ya que se está en un lugar de una región distinta, más allá del límite que separa las partes de la unidad y de la delimitación de la unidad. La distancia entre la posición del interpretante y el objeto que percibe y concibe ya no se admite como un punto desde el cual se analiza. Es necesario que cobre, como mínimo, la tridimensionalidad que propone Zalamea (2012), porque la mediación representa un cambio de categoría.

En la definición 93, contenida en el MS 165 de 1895, Peirce define la geometría topológica como el estudio del

cómo ocurren las conexiones entre lugares en un nivel *intrínseco*. En la definición 94, describe que todas las partes se conectan de una manera *general* y que el todo se conforma entre tales partes y sus conexiones. Esto lo representa mediante la figura de un *corazón* que evoca la situación de la mancha de tinta que cae sobre un papel, con lo que demuestra no solo la existencia de un tercer elemento, sino también su carácter y accionar, al separar y juntar el color de la mancha y el color del papel, de tal modo que resulta ser mitad de un color y mitad del otro (CP 4.127, 1893). Más adelante, todavía como parte de la definición 94, Peirce menciona la línea de conexión entre las partes de una cosa. El tercer elemento pone en relación una parte y otra, y, a la vez, es una tercera parte.

Figura 1.



Fuente: MS 165, 1895.

En este punto, cabe mencionar que la topología subyacente es distinta de la topología conjuntista usual, y Peirce parece estar pensando en una *más fina* que tiende a ofrecer conceptos, métodos y herramientas más simples, naturales y

generales*. En efecto, hay diversidad de topologías como la de Hausdorff o la de Grothendieck, para la cual, en el lado del análisis, el límite es artificial, ideal, mientras que, en el lado de la síntesis, el límite resulta ser natural, real. Podría hacerse corresponder lo primero con el límite y lo segundo con la frontera. Peirce se refiere a la naturaleza ideal de los productos del pensamiento analítico: “En todos los casos, las clasificaciones que sean perfectamente satisfactorias difícilmente existen” (CP 2.636, 1878). Con esto, se subraya que la realidad no puede ser capturada solamente con procedimientos deductivo-analíticos.

Por la actividad de la mente, en los procesos mentales de análisis y de síntesis, los objetos se deforman: descomposición y composición. De acuerdo con Zalamea (2012), en la Terceridad peirceana se desarrolla y expresa una forma de pensamiento que es una “*alternativa oscilatoria media* entre el análisis y la síntesis” (Zalamea, 2012, p. 51). A esta forma alternativa, siguiendo a Roberto Perry, la denomina *horosis*. Por lo tanto, el análisis y la síntesis se oponen en la Segundidad, y la horosis es relación (Terceridad degenerada) y mediación (Terceridad genuina). Estamos ante movimientos mentales que, tras la percepción del cambio, tienden a la búsqueda de la invarianza: “La horosis investiga la existencia de redes de *invariantes* allende los tránsitos impuestos al objeto” (Zalamea, 2012, p. 54). En los procesos de horosis los objetos se *transforman* y se produce la síntesis genuina. El tercer elemento en la polaridad análisis / síntesis pone en relación estas dos formas de razonar y, a la vez, es una tercera forma de razonar.

* Fernando Zalamea, comunicación personal.

Un límite puede pensarse como algo que está tanto en el interior como en el exterior, es decir, se sitúa a su vez en el interior y el exterior del objeto. Al interior del objeto, el límite junta y separa sus partes, y tiende hacia el límite exterior del objeto. Al exterior del objeto, el límite junta y separa dos objetos y tiende hacia la frontera. El límite constituye una relatividad objetiva. La frontera no está ni adentro ni afuera. Es algo categóricamente distinto del adentro y del afuera. La frontera constituye una relatividad subjetiva. Un límite genuino separa, por ejemplo, una unidad en sus partes y, por el contrario, un límite degenerado (hacia la Terceridad) tiende a producir la recomposición de la unidad. Esta es la posibilidad necesaria que se propone con la síntesis, pero que se hace *realidad* en la *horosis*. El pensamiento clásico (analítico) reconoce bordes, límites como conjuntos de puntos. El pensamiento moderno y contemporáneo *trans*-forma el límite en una frontera. Se produce un tránsito continuo desde el caos original a la relatividad objetiva y la relatividad subjetiva. En la horosis, se correlacionan las estructuras analíticas y las sintéticas que son actuales, positivas, con las estructuras unitarias que son posibles, negativas. Siguiendo los desarrollos de Oostra y de Zalamea, la horosis es la forma del pensamiento que se desarrolla y expresa en la sección de los Gráficos Existenciales Gama (GEG) y que hoy encuentra asidero en la lógica intuicionista. En la horosis no solo se trasciende la posición analítica, sino también la sintética. Se trata de un arquetipo de generalidad en el que se está más allá de lo esencial y de lo accidental.

Figura 2.

tinuation of the series beyond.

Definition 18. A limit (throughout mathematics, note this well for future application) is a boundary between ^{several} ~~no~~ ^{or} ~~multitudes~~ or multitudes.

Division 2. Sequences can be distinguished into such as have both first and last objects, and those which have ^{either} no first or ^{or} no last. (Throughout this book the expression "either one or the other" is to be understood ^{in the same sense as} ~~as that~~ ^{some} writers express by "either one, or the other, or both.")

Definition 19. A sequence which has both a first and a last is called a bounded, or doubly limited sequence. A sequence which ~~has~~ ^{has} no first or no last is called a boundless series.

Division 3. A boundless sequence may either be ^{half-bounded} limited one way or be unlimited both ways.

N.B. (3) It is necessary to dismiss the notion that ^{unlimited} ~~that which is~~ ^{unlimited} is necessarily larger than that which is limited.

Memorandum 5. It was Georg Friedrich Bernhard Riemann (b. 1826 d. 1866) one of the greatest of all mathematicians, who ~~first~~ ^{first} made this clear in 1854.

Fuente: Fragmento de MS 165, 1895

En el fragmento del MS 165 que se muestra arriba puede verse un uso alternativo de los términos *límite* y *frontera* en la definición de *secuencia*. En este caso, puede pensarse la secuencia como un intervalo que puede ser acotado si tiene (marcados) un principio y un final, o no acotado si carece de marca para, por lo menos, el principio o el final. Y lo que llama la atención es la nota que le sigue a la División 3, en la que Peirce advierte la necesidad de dejar de pensar que lo ilimitado es, de manera necesaria, más grande que aquello que es limitado. Destaca que Riemann fue quien primero aclaró esta realidad. El continuo que contiene sus

propios límites, tal como lo expuso Aristóteles, es un continuo infinitesimal. Si el límite es finito, la frontera no necesariamente lo es, es decir, posiblemente no lo es: se trata de una realidad extendida que puede representarse en los GEG. La insistencia en enfocarse en el interior es lo que conlleva al error de Aristóteles, así como a las restricciones en las capacidades representativas y metodológicas de la topología de Hausdorff, en las que se tiende a admitir que las fronteras son intervalos cerrados. Peirce señala que

Riemann declaró que la infinitud no tiene nada que ver con la ausencia de un límite, sino que sólo remite a una medida. Ello significa que, si se mide de manera adecuada, es posible encontrar que una superficie acotada es infinita, y que, si se mide de una manera adecuada, es posible encontrar que una superficie no acotada es finita. Esto remite a lo que es esperable para una persona que está tratando con diferentes sistemas de medición. (CP5.541, 1902).

Los infinitos pueden referir tanto a intervalos que no tienen principio o que no tienen fin, como a números innumerables. Los innumerables son los que no pueden expresarse y discriminarse de manera exacta. Los continuos que se corresponden con la Primeridad y con la Terceridad son infinitos sin fin y, en cambio, los continuos de la Segundidad son infinitos innumerables. Las fronteras tienden a ser continuos asociados con la Primeridad y la Terceridad. Los límites tienden a ser continuos asociados con la Segundidad. El continuo es infinitesimal en el *límite* e infinito en la *frontera*.

Peirce consideró que “la idea de continuidad implica la idea de infinitud” (CP 1.165, 1897). El estado de continuidad en la homogeneidad (Primeridad) se constituye por supermultitud (crecimiento infinito de las posibilidades).

El estado de discontinuidad en la incertidumbre (Segundidad) se constituye por inextensibilidad (los infinitos-infinitesimales / los finitos-singularidades). El estado de continuidad en la heterogeneidad organizada (Terceridad) se constituye por plasticidad (potencialidad creativa infinita). La noción de infinito peirceana es abarcadora (universal y general) en tanto se extiende hacia el ámbito de lo posible y hacia el ámbito de lo necesario. Sobre las afirmaciones de los nominalistas en torno a la imposibilidad de pensar sobre el infinito (de una manera matemática), Peirce asegura que es más simple reflexionar sobre el infinito que sobre una cantidad finita (*cfr.* CP 1.165, 1897). Y considera que es más difícil razonar sobre la discontinuidad que sobre la continuidad, porque lo natural es la continuidad, la infinitud, y lo excepcional es la discontinuidad, lo discreto (finito) (CP 1.170, 1897). Esto significa una de las tantas inversiones del pensamiento que propuso Peirce ante las formas ‘tradicionales’, ‘clásicas’, de interpretar y representar el mundo, con las que convivió y que prevalecen.

Peirce aborda la situación:

Los innumerables aparecen en dos formas diferentes. En primer lugar, si añadimos a toda la serie de números enteros finitos, que es una colección denumerable, todos los números infinitos, se obtiene una colección innumerable. O bien, si tomamos la serie de fracciones racionales, también una colección denumerable, y le añadimos los límites de toda serie infinita de tales fracciones, entonces, de nuevo, obtenemos una colección innumerable. En este último caso, cada ejemplo tomado de la colección innumerable es un límite que se puede pasar. Esta última es una concepción más equilibrada que la otra; pero el matemático reduce ésta a la otra al concebir, que en el primer caso también,

después de pasar por el infinito como un mero punto, pasamos a una nueva región -- un nuevo mundo. Pasamos, por ejemplo, en una línea recta paralela al eje de la tierra hacia el norte: después de pasar por el infinito pasamos hacia una región imaginaria desde la que después de un pasaje infinito volvemos a emerger al interior de nuestro espacio en el extremo sur. O puede ser que este mundo imaginario se reduce a nada y que los puntos en el infinito norte y sur coinciden. Esta es la forma en que el matemático complementa los hechos en el interés de la retórica formal. Por supuesto, al hacerlo, tiene que tener cuidado de no distorsionar el mundo real; pero su adición ideal puede tener algunas propiedades que dicta la simplicidad. Se trata de una inmensa maquinaria del pensamiento en matemáticas. Produce un poco de dificultad para la mente en la primera presentación; pero se pasa muy pronto, y entonces resulta ser en gran medida en aras de la comprensibilidad. Todo matemático le dirá esto; si no está ya consciente de ello. Pero incluso entre los matemáticos hay un rastro de esa debilidad humana, la estupidez de adherirse a lo que debería volverse obsoleto; y, por lo tanto, la idea de que el infinito es algo para pasarse no se ha concretado en todas partes (CP 4.117, 1893).

Con base en el pasaje anterior, se puede retomar el problema que trae consigo el considerar que “más allá” de los infinitos no hay nada. Ello implica la posibilidad del agotamiento de los objetos y la conclusión del conocimiento. Las leyes, por ejemplo, tienden a convertirse en una especie de límite en el infinito, cuando es costumbre un curso de pensamiento inductivo o deductivo. Para Peirce es relevante contar siempre con el ánimo de “ir más allá” de los límites, mediante procederes intuitivos. Pero, para quienes

es relativamente parte de una rutina pensar el paso de los límites (el caso de los matemáticos), es importante concebirlos de una manera más real, es decir, no como puntos, y, asimismo pensar las *regiones* no como meros conjuntos, y los *pasos* como algo más que funciones lineales. El traspasar de los límites se justifica en la posibilidad de *transformar* los objetos y el conocimiento.

Por otra parte, en una carta que Peirce dirigió a F. A. Woods, en octubre de 1913, se refirió a la dificultad que también se manifiesta en el uso corriente y despreocupado de la expresión *infinitesimal*:

Pero creo que mi padre (a pesar de que habría despreciado que lo llamaran lógico) puso el dedo en la solución de la cuestión en el Prefacio de su Geometría (1837 A.D.) [donde] habla de “infinitamente pequeño, es decir, tan pequeño como queramos” o como yo lo definiría: un infinitesimal es una cantidad numérica finita cuyo valor máximo posible es indefinida, pero se considera que al ser tan pequeño en cada cálculo numérico se le puede despreciar de manera segura, siempre y cuando nunca se le multiplique por un número indefinidamente grande en un sentido similar. Esto es claramente lo que B. P. [Benjamin Peirce] quiso decir; y no sólo es mucho más simple que la doctrina de los límites, sino que realmente resuelve la dificultad, de la que simplemente desvía la atención (NEM 4).

En el límite, que es *relación*, debemos encontrar gradación infinitesimal, actualidad, interrupción e involución; en la frontera, que es *mediación*, podremos encontrar determinación ordenada, nuevo orden, realidad, secuencia, evolución. En la Terceridad, se constituyen nuevos estratos de realidad en la autorreferencia y la referencia al otro,

para dar como resultado algo que es distinto y, sin embargo, algo que vela por lo que fue uno y múltiple a la vez. En eso consiste un proceso sintético.

Peirce advierte cómo la Terceridad es un asunto de la metafísica (CP 5.121 y 5.124, 1903). Las dificultades que, de acuerdo con la cita a continuación, afrontan los matemáticos parecen ser secuela del concebir el objeto en virtud de sus propiedades internas, ignorando sus circunstancias y sin advertir la necesidad de llamar a un tercer elemento que refiera a la abstracción. Este problema es también propio de los nominalistas. Peirce calificó a Leibniz como un nominalista extremo [CP 1.19, 1903; 4.36, 1893; 4.50, 1893; 5.62, 1903; 5.470, s.f.; nota 1 de 5.382, 1877] y a Aristóteles (NEM 4.295, 1898) como “un nominalista con vagas imitaciones de realismo”, dado que, a pesar de que incluyó un tercer elemento como necesario al momento de dar cuenta de la experiencia, no le prestó suficiente atención. En su intención de especificar la naturaleza de la abstracción, Aristóteles cometió, además, el error de suponer que la metafísica es más abstracta que las matemáticas (NEM 4.268, 1898). Por su parte, Leibniz logró muy temprano, en el siglo XVII, proponer un análisis topológico del objeto que, sin embargo, Peirce advierte que no trasciende en tanto no deja de ser analítico. Hay que “darle vuelta” al objeto y, más allá de ello, hay que imponer un nuevo orden.

En muchos tratados matemáticos se define el límite como un punto que “nunca” se puede alcanzar. Se trata de una violación no sólo de la retórica formal, sino de la gramática formal. Es cierto que, en el mundo de la experiencia real, “nunca” tiene, por lo menos, un significado aproximado. Pero en el mundo platónico de las formas puras con las que las matemáticas siempre están tratando, “nunca” sólo

puede significar “no de manera consistente con –”. Decir que nunca se puede alcanzar un punto es decir que no se puede alcanzar de manera consistente con –, y no tiene ningún significado hasta que el espacio en blanco esté lleno. Y acto seguido, la concepción matemática y equilibrada debe ser que el punto se sobrepasa instantáneamente. Los metafísicos han sido en este caso más claros que los matemáticos -- y eso sobre un punto de las matemáticas; porque siempre han sostenido que un límite es inconcebible sin una región más allá de él (CP 4.118, 1893).

En *The New Elements of Mathematics* (NEM 4.294 y ss., 1898) Peirce expone y contrasta distintas escuelas de la filosofía que se definen según las categorías que reconocen hacen parte de la experiencia. Siguiendo el pensamiento peirceano, las categorías deben ser tres, a saber, materia, forma y entelequia, un término prestado de Aristóteles para reconocer el hecho de que el filósofo griego hubiera identificado ese tercer elemento. Peirce explica que es posible que el hecho de que sea el elemento más universal pudo conllevar el pasarlo por alto. “Esta *Entelequia*, el tercer elemento que es obligatorio reconocer además de Materia y Forma, es aquella que junta las cosas. Es el elemento que es prominente en ideas tales como Plan, Causa y Ley” (NEM 4.295-296, 1898). Los nominalistas alegan que estas ideas son mera ilusión, que no tienen correspondencia en la realidad, y que son un “sinsentido metafísico”. Peirce argumenta que la acción de un signo es la de poner en relación a un interpretante con un objeto. Los nominalistas contra argumentan que los signos no son cosas, y Peirce responde que hay un modo de ser de los signos por el cual se los concibe como réplicas, cuya misión es juntar interpretante y objeto. La negación de la Terceridad, de las “propiedades

reales del sitio”, también la atribuye Peirce a los que practican la geometría analítica (CP 4.368, 1911).

De acuerdo con la cita del fragmento (CP 4.118, 1893) presentado arriba, el límite representa la experiencia posible. En tanto experiencia posible, consiste en transgredir el ámbito de la Segundidad, y volcarse hacia la Terceridad. Es la evocación de una certera transformación del objeto. En la Primeridad, en la relación monádica, en la libertad de la referencia a concepción o cosa alguna (*cf.* CP 1.357, 1890), los objetos, por la acción de la mente, se (in)forman. En la Segundidad, en la relación diádica, en la acción / reacción, en la tensión, los objetos, por la acción de la mente, se deforman (geometría de la posición)*. Ambos procedimientos, el de información y el de deformación, son analíticos. En la Segundidad degenerada hacia la Primeridad, el objeto se construye en, desde y para su interior, en la Segundidad degenerada hacia la Terceridad, el objeto se construye en, desde y para un entorno, contexto. En ese formarse hacia adentro y perder forma hacia afuera, se requiere de la síntesis, por la que emerge un objeto transformado. El *tercer elemento propiamente dicho*, la Terceridad genuina, es la mediación (*cf.* CP 5.121, 1903).

Peirce refiere el tránsito desde la existencia particular en el individuo hacia la existencia general en la concepción. Advierte que la concepción es determinante cuando retorna sobre la existencia particular y define la individualidad, y es de determinación continua cuando extiende la existencia general. Aquí se da la ocasión para distinguir entre vaguedad, individualidad y generalidad.

* Peirce destaca el que la información, la deformación y la transformación de los objetos son productos de las acciones mentales sobre las cosas, no están en las cosas (MS 950, 1893).

(...) así como aquellos que han utilizado la palabra *individual* no han sido conscientes de que la individualidad absoluta es meramente ideal, se la ha llegado a utilizar en un sentido más general... (Nota) Lo individual absoluto no sólo no se puede realizar en los sentidos ni en el pensamiento, sino que no puede existir, propiamente hablando. Porque lo que dura cualquier momento, por breve que sea, es capaz de división lógica, porque en ese momento sufrirá algún cambio en sus relaciones. Pero lo que no existe durante cualquier momento, por breve que sea, no existe en absoluto. Por lo tanto, todo lo que percibimos o pensamos, o que existe, es general. Hasta ahora hay algo de verdad en la doctrina del realismo escolástico. Pero todo lo que existe es infinitamente determinado, y lo infinitamente determinado es lo absolutamente individual. Esto parece paradójico, pero la contradicción se resuelve fácilmente. Lo que existe es el objeto de una verdadera concepción. Esta concepción puede hacerse más determinante que cualquier concepción asignable; y, por lo tanto, nunca es tan determinada que ya no es capaz de más determinación. (CP 3.93, 1870)

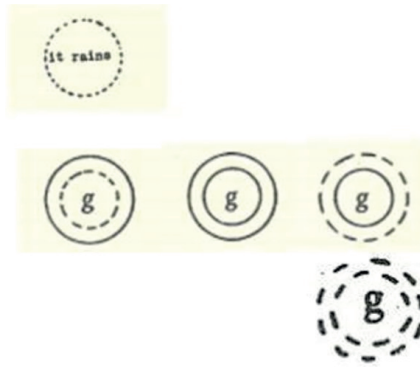
En los Gráficos Existenciales Alfa (GEA) y Beta (GEB), el borde, que está completo, es decir, que es un corte, permite pasar de lo universal, desde lo vago, a lo particular, hacia lo concreto. En GEG, el borde, que está medio borrado, permite pasar hacia un nuevo orden (Zalamea. 2010). Peirce reconoce que la sección Gama de los GE consiste en una extensión de GEA y GEB, en tanto responde a la necesidad de representar el razonamiento sobre lo abstracto, ya que GEA y GEB no lo permiten, y en tanto que los signos que se presentan son *transformaciones* de aquellos presentes en Alfa y Beta. Además, Peirce apunta que la sección Beta de sus GE no se encuentra plenamente desarrollada,

y que tiene una capacidad de extenderse en concordancia con el crecimiento del conocimiento.

En la presentación de la parte Gama de los GE, en las conferencias de Lowell de 1903, Peirce expone cómo, con la parte Alfa, se representa el razonamiento que involucra relaciones lógicas; con la parte Beta, se representa el razonamiento “sobre las propiedades de las relaciones entre los objetos individuales” (CP 4.511), la relatividad objetiva; con la parte Gama, se puede representar el razonamiento sobre las ideas, sobre las abstracciones, dar cuenta de las cualidades y de las relaciones como sujetos sobre los cuales se razona (CP 4.511). Ese tercer elemento que los nominalistas tienden a ignorar, entre los que Peirce incluye al mismo Aristóteles, es el que se corresponde con la acción de la mente, la relatividad subjetiva.

En GEG el sistema permite representar el modo de ser de la posibilidad en tanto regularidad y “la regularidad consiste en la ocurrencia condicional en el futuro de hechos que no son de suyo esa regularidad” (CP 4.464, 1903). Peirce precisa que los objetos a los que se refiere en proposiciones semejantes son objetos ideales, no reales y que solo en la clara distinción entre existencia y realidad pueden definirse. Aquí radica la importancia de poder representar lo contingente, y aquí también se extiende la continuidad entre las categorías de la Primeridad y la Terceridad. Peirce traza el tránsito desde lo necesario hasta lo no necesario, pasando por los modos de ser posiblemente necesario y posible. Lo no necesario es lo posible. La distinción entre lo existente y lo real se logra mediante lo que puede ser.

Figura 3. Gráficos de corte quebrado y bordes en GEG. Gráficos de mediación y continuidad entre Terceridad y Primeridad.



Fuente: (CP 4.515-519, 1903).

En el proceso de la semiosis ilimitada, que es evolutivo, se transita a un nivel superior, en la mediación se transita desde lo necesario hacia lo posible, pasando por lo posiblemente necesario. Peirce introduce el corte con pequeñas interrupciones o *corte quebrado* para representar que el contenido al interior es una posibilidad que se niega, es algo no-necesario o contingente (CP 4.410 y 4.515, 1903). ¿Cuándo emerge la negación de la posibilidad? En la realidad, emerge cuando se reconocen algunas condiciones necesarias, es decir, cuando hay una sensación, conciencia de regularidad (ley). Mediante el uso de tal corte, en combinación con los cortes de GEA y GEB, se pueden representar los distintos modos del ser. Ahora bien, de acuerdo con Peirce, a la conciencia de la regularidad debe seguirle una disposición, una intención de indagar la posibilidad de la negación de las condiciones. En la posibilidad de preguntarse ‘¿qué tal si no se cumple tal o cual condición?’ encuentra entonces su lugar la imaginación, la creatividad.

Se enfrenta así una constante polaridad entre lo actual

y lo posible. En la mediación se juntan (y, en una versión degenerada, se separan) lo actual y lo posible. El universo proposicional crece de manera significativa, se produce una extensión real (simbólica) de los GE, pues el corte quebrado representa un paso hacia el revés de la hoja de aserción (HA), en donde se ubican las proposiciones que expresan lo posible (en el recto se sitúan las existencias). Además, se produce una extensión real (simbólica), en tanto ya no se presenta una sola HA, sino un verdadero libro de hojas interconectadas.

Lo posible se asocia con lo negativo, lo actual con lo positivo y lo real consiste en la mediación ubicua, es la continuidad: sintética y general, en la cual la multiplicidad se vela en el modo de la heterogeneidad y la unidad en el modo de un (nuevo) orden: heterogeneidad organizada. En la Figura 4 se representan, siguiendo las ideas del matemático William Lawvere, los movimientos por los que se relacionan dos clases de categorías entre las que se encuentra la multiplicidad de las existencias. De acuerdo con Zalamea, las ideas de Lawvere son muy cercanas a las del pragmatismo peirceano, de manera que en la figura también pueden repararse los tránsitos entre las tres categorías generales de la doctrina de Peirce. Se puede seguir el paso desde la no-relación, la posibilidad en la Primeridad, hacia la correlación, necesaria en la Terceridad, vía una relación actual en la Segundidad. En la sección superior de la figura se despliega la representación de la mediación transformadora. Allí se refleja una diferencia con respecto al límite y las lógicas trivalente y de relativos asociadas a él. En el límite, el producto de la relación diádica es una unidad que es mitad (o parte) de algo y de otro; lo cual es consistente con los procesos analíticos de descomposición y recomposición de la materia. En la frontera, lo que se encuentra

es algo nuevo. Pero no se trata de algo *absolutamente* nuevo, sino de algo *relativamente* nuevo. Por ello, en el límite hay ocasión de intensificación de las ideas y, en cambio, en la frontera emerge la creatividad y hay expansión de las ideas. El crecimiento del conocimiento “es la inevitable producción desde algo, de algo más que aquello que ese algo contiene... Hay crecimiento en toda continuidad... crecimiento es siempre la concurrencia de dos cosas para hacer una tercera” (MS 950, 1893). En la frontera, en la hórros, se trasciende la síntesis.

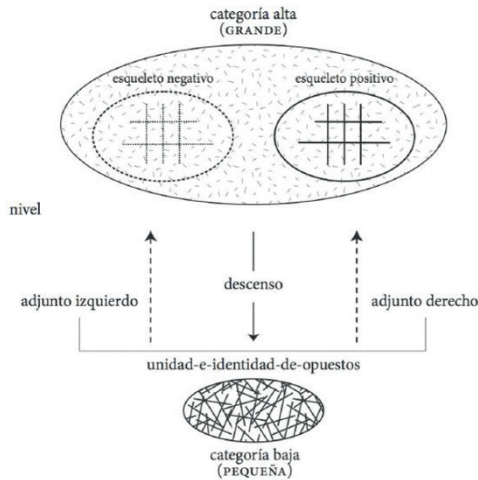


Figura 4. “Unidad-e-identidad-de-opuestos”. Descensos, niveles y esqueletos según Lawvere. Fuente: Zalamea, 2009, p. 141.

La idea de corte o borde (GEA y GEB), en los que el límite es claro y se va precisando cada vez más, entronca con el concepto de lo infinitesimal, de la vecindad inmediata. La lógica de relativos –existencial– es la lógica natural a los fenómenos que son Segundos. En cuanto a la lógica de

la frontera, Peirce intuye que debe ser otra. Esta intuición se materializa en la inclusión, en el sistema de los GE, de bordes que representen lo posible. Por lo demás, Oostra ha mostrado cómo la lógica intuicionista subyace tanto en la sección Alfa como en la sección Gama del sistema peirceano (Oostra, 2010, 2012). La continuidad modal de la horosis reclama el desarrollo de lógicas modales. Las fronteras son el espacio para pegar, para el fundirse de las individualidades, el transformarse hacia la generalidad (CP 6.102-6.163, 1892).

Peirce estudió el tránsito, la transformación diagramática de la lógica, a través de los gráficos de Euler para las lógicas de no-relativos, los GEA y los GEB para la lógica de relativos, y los GEG para las lógicas más avanzadas. En el sistema de los GE se refleja la totalidad del proceso de invención; se puede seguir una evolución desde las lógicas clásicas, ideales, hacia las lógicas alternativas, reales. Se hace visible el trasegar del inventor. El hecho de que el sistema se presenta en tres secciones, y que la tercera se constituye en la consideración reflexiva de las dos primeras, refleja y potencia la doctrina peirceana. Puede accederse al sistema entero a través de cualquiera de sus secciones, según las intenciones de quien la utiliza como herramienta lógica y según la naturaleza de los objetos que se manipulan y producen. Esto es así porque ninguna parte es complemento de ninguna otra y porque ninguna fracción es mayor o mejor que otra. Las categorías generales y las secciones del sistema de los GE se exponen claramente separadas. Dada la fuerte influencia del pensamiento analítico puede tenderse a limitar una interpretación por la que categorías y secciones se asumen como conjuntos —además cerrados y rígidos. Esta es una perspectiva posible, aunque pobre y sesgada. No granjea (en el sentido triple de conseguir, captar y recoger) la doctrina filosófica de Peirce. Este

desarrolló una noción de continuo erigida desde la topología, mostró la riqueza del objeto que se construye en las relaciones intrínsecas y extrínsecas, y también supo identificar y reconocer el carácter ubicuo (general y extensivo) de la mediación, de las abstracciones (metafísicas).

Los límites (más concretos) y las fronteras (más abstractas) son espacios propicios para la construcción de conocimiento porque son los espacios que permiten la *transgresión*. En la transgresión, las cosas y las ideas se liberan de los amarres a lo particular en la localidad de un contexto y de un interpretante, y se produce un ascenso que acerca asintóticamente el saber al arquetipo. El mundo de las condiciones se abre hacia el mundo de lo imaginario. En el mundo de la condición, de la ley, nos encontramos frente a una capacidad de predecir la ocurrencia de ciertos eventos y, a la vez, en un modo natural de ser Segundo (2.3, en el caso particular de la ley), ante la opción de negar la posibilidad de que otros se den. Pero, más allá de estas opciones, es decir, en la capacidad de superar tales certezas, se abre el espacio para la creatividad, para la ramificación y la evolución del entendimiento.

Referencias

- Peirce, C. S. (1931-1958). *Collected Papers*. Boston: Harvard University Press, 1931-1958.
- Peirce, C. S. (1976). *The New Elements of Mathematics*. The Hague: Mouton.
- Peirce, C. S. (1967). *The Charles S. Peirce Papers* (32 rollos de microfilms de los manuscritos conservados en la Houghton Library), Cambridge: Harvard University Library, 1967-1971.
- Oostra, A. (2010). Los gráficos Alfa de Peirce aplicados a la lógica intuicionista. *Cuadernos de Sistemática Peirceana*, 2, 25-60.
- Oostra, A. (2012). Los gráficos existenciales Gama aplicados a algunas lógicas modales intuicionistas. *Cuadernos de Sistemática Peirceana*, 4, 27-50.
- Zalamea, F. (2009). *Filosofía sintética de las matemáticas contemporáneas*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Zalamea, F. (2010). *Razón de la frontera y fronteras de la razón. Pensamiento de los límites en Peirce, Florenski, Marey, y limitantes de la expresión en Lispector, Vieira da Silva, Tarkovski*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Zalamea, F. (2012). Formas de *horosis* en la arquitectónica peirceana. *Cuadernos de Sistemática Peirceana*, 4, 51-67.

El razonamiento diagramático en Charles S. Peirce: Imaginación y ensamio visual

Sara Barrena
Universidad de Navarra
sbarrena@unav.es

“He ahí cómo el alma jamás entiende sin el
curso de una imagen”
(Aristóteles, *Acerca del Alma*, libro tercero, 131 a)

Charles S. Peirce dedicó mucho tiempo de su vida al estudio de la razón. Mostró siempre una enorme confianza en ella y llegó a convertir la razonabilidad en el ideal supremo. Sin embargo, todo eso no lo convirtió en un racionalista: “Siendo un Pragmaticista convencido en Semiótica, natural y necesariamente nada puede parecerme más tonto que el racionalismo” (SS, 78). La razón pragmatista no es una facultad cerrada que requiera principios inamovibles y que tenga que buscar un fundamento evidente en sí mismo. No es algo separado que diseccione problemas, ni es tampoco la mera consciencia, sino que su esencia es precisamente la terceridad, lo que nos permite conectar unas cosas con otras, componer y relacionar, lo que tiene poder real (CP 6.343, 1908).

Escribía Peirce: “El análisis lógico muestra que la razonabilidad consiste en asociación, asimilación, generalización, en juntar en un todo orgánico”^{*}.

Esta noción abierta de razón, que se ha denominado “razonabilidad”^{**}, supone un ideal que ha de ser encarnado creativamente mediante la capacidad humana de introducir nueva inteligibilidad. Se ha estudiado detenidamente el papel de la abducción en ese proceso de crecimiento, pero hay otro elemento que quizá no ha sido muy tenido en cuenta hasta ahora: la necesidad de razonar correctamente para proseguir y desarrollar el proceso creativo. Para que nuestro conocimiento avance es necesario no solo tener buenas ideas —hipótesis abductivas— sino también trabajar sobre ellas. Ese trabajo, según Peirce, se hace a través del razonamiento deductivo —diagramático— que en contra de lo que pueda parecer no es un proceso automático sino que requiere, al igual que la abducción, de imaginación y experimentación interior.

Razón, imaginación y sensibilidad actúan, como se verá a continuación, en perfecta continuidad e interacción, y el elemento visual —entendido en sentido amplio como la capacidad de ordenar, asociar y establecer relaciones— constituye un elemento central en el proceso de razonamiento. El razonamiento diagramático, en el que Peirce cifra la posibilidad de razonar de manera correcta y fructífera, supone poner en el centro de nuestra razón un

^{*} C. S. Peirce, “Review of *Clark University, 1889-1899. Decennial Celebration*”, *Science*, XI, 20 abril 1900, 621.

^{**} Para un estudio detallado de la razonabilidad en Peirce véase S. Barrena, *La razón creativa. Crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce*, Rialp, Madrid, 2007, capítulo IV.

elemento sensible que nos permite comprender, conectar, mejorar y ordenar nuestras ideas.

Me detendré en primer lugar en la necesidad de aprender a pensar con rigor, lo que supone para Peirce desarrollar el razonamiento diagramático. Examinaré por tanto, la noción de diagrama y sus características. Señalaré, a continuación el papel del razonamiento diagramático en la creatividad, y se verá cómo constituye un tipo de pensamiento visual, fruto de la conexión entre sensibilidad, imaginación y razón. Por último, se aportarán algunas notas sobre la importancia de este pensamiento visual para la educación.

1. Aprender a pensar: el razonamiento diagramático

En 1905 Peirce escribe: “Debería hacer todo lo que pudiera para que mis oyentes pensarán por sí mismos (...). Debería insistir en que no deben suponer que mi opinión está obligada a ser correcta, sino que deben desarrollar sus propias maneras de pensar” (MS 1.334, 1905). La educación no es solo una transmisión de información y novedad, sino que para posibilitar un crecimiento real las personas deben adquirir hábitos lógicos, esto es, deben aprender a pensar. Uno de los objetivos principales de cualquier proceso de formación será enseñar al estudiante a controlar su proceso de razonamiento.

Hay pocas personas que se preocupan de estudiar lógica, afirma Peirce en su artículo “La fijación de la creencia”, porque todo el mundo se considera lo suficientemente experto en el arte de razonar. Sin embargo, afirma Peirce, no es así: “La posesión plena de nuestra capacidad de extraer inferencias, la última de todas nuestras capacidades, es algo que hay que alcanzar, ya que no es tanto un don natural como un arte prolongado y difícil” (CP 5.359, 1877).

Por lo tanto, darnos cuenta de que pensar no es una tarea mecánica y sencilla que ya dominamos y tener deseos de aprender qué es un buen razonamiento es ya ser un lógico fuera de lo común (CP 2.123, c.1902). Todos deberíamos ser lógicos: no expertos en lógica formal, pero sí, como afirmaba Peirce, en el sentido de aprender a razonar con rigor, a buscar esos tipos de razonamientos que, si se persiste en ellos, conducirán a la verdad con respecto a esos problemas a los que se aplican; o si no es a la verdad absoluta, al menos a una aproximación (CP 2.200, 1902). Para tal fin, es necesario un entrenamiento de la razón que la haga más efectiva, pues los malos razonamientos son la base de muchas incomprensiones y problemas.

Ni leer libros, ni hacer ejercicios, sean triviales o serios, será suficiente para desarrollar los poderes de razonamiento. Se requiere un método analítico de procedimiento que perfeccione uno por uno el funcionamiento de las diferentes operaciones mentales que intervienen en la tarea de la investigación. (MS 444, 1898)

Peirce se esforzó realmente por entender y describir nuestro razonamiento de forma que pudiera ser mejorado, y la clave para aprender a pensar con rigor y eficacia estaba para él en el razonamiento diagramático, que constituía un tipo de razonamiento deductivo. Peirce divide las deducciones en necesarias y probables (CP 2.267, 1903). A diferencia de las deducciones estadísticas o probables, las necesarias no tienen que ver con alguna *ratio* o frecuencia, sino que profesan que a partir de premisas verdaderas se producirán invariablemente conclusiones verdaderas. Estas deducciones necesarias pueden ser de dos tipos:

1. Deducción corolaria: es aquella que “representa las condiciones de la conclusión en un diagrama, y encuentra a partir de la observación de ese diagrama, tal y como está, la verdad de la conclusión” (CP 2.267, 1903).
2. Deducción teoremática: es aquella que, habiendo representado las conclusiones de la conclusión en un diagrama, realiza un experimento ingenioso sobre él y mediante la observación de ese diagrama así modificado encuentra la verdad de la conclusión (CP 2.267, 1903). En la deducción teoremática es preciso hacer algo, actuar sobre el diagrama, ya que depende de la experimentación (CP 4.233, 1897): es necesario experimentar para llegar a la verdad de la conclusión (NEM 4, 38, 1902). Este tipo de deducción requiere la invención de una idea no forzada por los términos de la tesis, de una idea extraña que se usa para llegar a una conclusión (NEM 4, 8, 1901).

Por lo tanto, todo razonamiento necesario sin excepción es para Peirce diagramático (CP 5.162, 1903; 5.148, 1903)*. Alrededor de 1896, explica la deducción de la siguiente manera:

La deducción es ese modo de razonamiento que examina el estado de cosas afirmado en las premisas, forma un diagrama de ese estado de cosas, percibe en las partes de ese diagrama relaciones no explícitamente mencionadas en las premisas, se asegura mediante experimentos

* Peirce atribuye la idea de que el razonamiento deductivo es diagramático al lógico alemán Friedrich Albert Lange. Véase CP 2.77; c.1902; 2.782, 1901; *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. 2, 359.

mentales sobre ese diagrama de que esas relaciones siempre se cumplirán, o que al menos lo harán en una cierta proporción de casos, y llega a la conclusión de su verdad necesaria o probable. (CP 1.66, c.1896)

En el razonamiento diagramático se realiza un estudio imaginativo de un esquema individual y después se generaliza —prescindiendo de las características accidentales que no son significativas— para ver si la relación percibida se da en todos los casos. Nos podemos así centrar en la información relevante y podemos reorganizar los distintos elementos que pueden llevarnos a una solución, como Copérnico por ejemplo reorganizó el modelo de movimiento de los planetas de Ptolomeo cambiando el centro (Stjernfelt y Ostergaard, 2016, pp. 105-106).

El razonamiento diagramático consiste en elaborar un diagrama de un estado hipotético de cosas y proceder a observarlo. Para averiguar si es verdad o no es preciso formar un plan de investigación que, afirma Peirce, es la parte más difícil porque hay que seleccionar las características más importantes del diagrama y para ello hay que introducir las abstracciones adecuadas. Se podrá entonces generalizar que lo que aparece en un diagrama puede aparecer en otro y en todos los demás (CP 5.162, 1903). El razonamiento diagramático implica por tanto la elaboración de un diagrama —construir una representación—, su observación, experimentación y un correcto análisis de los resultados (*NEM* 4, 47 y ss., 1902).

Como ha afirmado Stjernfelt, aunque la noción de diagrama ha pasado bastante desapercibida entre los estudiosos de Peirce —quizá por razones editoriales, ya que la mayoría de los textos sobre diagramas no se encuentran en los *Collected Papers*— se trata de un concepto que juega un papel central en el pensamiento del Peirce maduro

(Stjernfelt, 2007, 89). Peirce atribuye a los diagramas un papel fundamental en el razonamiento matemático (CP 3.515, 1896) y lógico (CP 3.429, 1896). Afirma, por ejemplo, que los problemas más difíciles de la lógica se solucionan aplicando diagramas concretos con los que experimentar (CP 4.571, 1905). Sin embargo, sostiene que los diagramas no son solo para lógicos y matemáticos, sino que son necesarios para cualquier razonamiento riguroso, y son numerosos los textos en los que resalta la importancia de los diagramas. Afirma, por ejemplo, en 1893: “Las afirmaciones abstractas carecen de valor a menos que nos ayuden a construir diagramas” (CP 4.127, 1893), y en 1906 dice que los diagramas ilustran el curso general del pensamiento (CP 4.530, 1906). Los diagramas no solo se aplican en determinados campos, sino que son necesarios siempre para ordenar el pensamiento.

Peirce afirmaba que él pensaba en diagramas y nunca en palabras: “No pienso que *reflexione* nunca en palabras: empleo diagramas visuales, en primer lugar porque esta forma de pensar es mi lenguaje natural de auto-comunión, y en segundo lugar porque estoy convencido de que es el mejor sistema para ese propósito” (MS 619, 8, 1909).^{*} Pietarinen ha señalado que ese deseo de visualizar y animar el contenido esencial del pensamiento era algo que Peirce no dudaba en enfatizar una y otra vez, y que frecuentemente se quejaba de que tenía una incapacidad singular

* Como ha señalado Beverley Kent, Peirce atribuía sus dificultades con el lenguaje a un desorden del segmento del habla de su cerebro, anticipando de esta manera las teorías modernas sobre los dos hemisferios del cerebro, y lo relacionaba con el hecho de que era zurdo (Kent, 1997, 445).

para pensar sin salirse de los límites de lo verbal y lo escrito (Pietarinen, 2006, p. 100).

A lo largo de su vida, Peirce estudió diferentes sistemas de diagramas y desarrolló los suyos propios (Oostra, 2003, pp. 1-3). En sus manuscritos y en su correspondencia abundan los diagramas, tablas, gráficos y dibujos. Son imágenes que clarifican el significado del texto o que incluso forman parte de él.* Pero, ¿qué es un diagrama? Peirce redactó la voz “diagrama” para el *Century Dictionary* y en aquella ocasión lo definía de la siguiente manera en una de sus acepciones: “Figura ilustrativa que proporciona solo un esbozo o esquema general (no una representación exacta) del objeto; una figura para averiguar o exhibir ciertas relaciones entre objetos bajo discusión por medio de relaciones análogas entre las partes de la figura”**.

Un diagrama era para Peirce una disposición de un conjunto de objetos racionalmente relacionados, tal y como afirmaba alrededor de 1906: “Por racionalmente relacionados quiero decir que hay entre ellos no meramente una de esas relaciones que conocemos por experiencia (...), sino una de esas relaciones con las que alguien que razone de alguna manera debe tener una interna familiaridad” (MS 293, 11, c.1906). Los diagramas son disposiciones visuales

* Véase S. Barrena y J. Nubiola, “Drawings, Diagrams, and Reasonableness. Peirce’s letters from his First Visit to Europe (1870-71)”, en F. Engel, M. Queisner y T. Viola (eds.), *Das bildnerisches Denken: Charles S. Peirce*, Akademie Verlag, Berlín, 2012, 175-185.

** *The Century Dictionary and Cyclopedia*, W. D. Whitney (ed.), The Century Company, Nueva York, 1889-1891, vol. II, 1589. Versión electrónica en <http://www.global-language.com/century/>

de caracteres o líneas (CP 3.560, 1898). Pueden ser imágenes, pero también un arreglo de letras (NEM 4, 158, 1903).

El diagrama tiene para Peirce naturaleza icónica, esto es, es un signo que representa a su objeto asemejándolo (CP 6.471, 1908). Aunque pueda tener características simbólicas e indiciales, tiene que ser tan icónico como sea posible: “Un diagrama, aunque tendrá ordinariamente características simbólicas, así como características que se aproximan a la naturaleza de los índices, en lo principal es sin embargo un icono” (CP 4.531, 1905). Como signos icónicos sustituyen de forma tan completa a sus objetos que apenas pueden distinguirse de ellos. De hecho, Peirce afirmaba que, aunque en tanto tienen una significación general no son iconos puros, sin embargo, en el mismo centro de nuestros razonamientos olvidamos en gran medida su abstracción, y allí “el diagrama es para nosotros la cosa misma” (CP 3.362, 1885).

En el caso del diagrama, la semejanza que muestra en tanto icono es la relación entre las partes de algo. Se diferencia en esto de las demás clases de iconos, en concreto de las imágenes, que representan cualidades simples, y de las metáforas, que representan un paralelismo (CP 2.277, 1903). La función de los diagramas es representar las relaciones de las partes del objeto u objetos mediante relaciones visibles análogas a ellas (CP 4.433, c.1903), esto es, se representan partes interrelacionadas entre sí, y en ese sentido también los elementos de una pintura o las partes de un libro pueden considerarse diagramas. Un diagrama es un icono de relaciones inteligibles que han de ser análogas a las relaciones en el objeto (CP 4.531, 1905). Esa semejanza no tiene por qué implicar para Peirce un parecido físico o sensorial, sino solo una representación correcta de las relaciones entre las partes. Peirce afirma que todo diagrama es un icono en ese sentido, “incluso aunque no haya parecido sensorial entre él

y su objeto, sino solo una analogía entre las relaciones de las partes de cada uno" (CP 2.279, c.1895). De hecho:

Muchos diagramas no se parecen en absoluto a sus objetos en la apariencia; sus parecidos consisten solo en las relaciones de sus partes. De este modo, podemos mostrar la relación entre las diferentes clases de signos mediante una llave:

- Signos:
- Iconos
- Índices
- Símbolos

Esto es un icono. Pero el único aspecto en el que se parece a su objeto es en que la llave muestra que las clases de iconos, índices y símbolos han de estar relacionadas unas con otras y con la clase general de signos, como realmente lo están, de una forma general. (CP 2.282, c.1893)

El icono, por otra parte, no nos dice si su objeto es real o no. Afirma Peirce: "Un signo puede ser icónico, esto es, puede representar a su objeto principalmente por su semejanza, sin importar cuál sea su modo de ser" (CP 2.276, 1903). En otra ocasión afirma que el papel del icono es mostrar las características de un estado de cosas como si fuera puramente imaginario (CP 4.448, c.1903). El icono tiene que ser semejante al objeto que representa, aunque sea algo ficticio, por ejemplo, el dibujo de un unicornio. El diagrama, por lo tanto, en cuanto icono no transmite información

positiva o actual, tampoco seguridad de que algo exista de tal modo en la realidad, aunque nos dice cómo sería la cosa en caso de que existiera (CP 4.447, c.1903). El razonamiento diagramático nos hace razonar bien sobre cosas hipotéticas que pueden ser reales o no. Para el contacto con la realidad harían falta otros tipos de razonamiento: la abducción, que surge de la experiencia real, y la inducción, que constituye la comprobación empírica de algo.

Por otra parte, los diagramas deberían desarrollarse para Peirce “sobre un sistema perfectamente consistente de representación, uno fundamentado sobre una idea básica simple y fácilmente inteligible” (CP 4.418, c.1903). Un buen diagrama ha de ser lo más sencillo posible. Habrá que preferir un sistema de diagramas sobre otro en tanto que los signos reflejen mejor las características y relaciones entre los objetos representados, esto es, en tanto que sean lo más icónicos posibles, con el mayor isomorfismo (Oostra, 2003, p. 20). El diagrama debe ser definido, sin vaguedad en él, y determinado, esto es, no general sino preciso y riguroso (Pietarinen, 2003, p. 9). Peirce explicaba en 1905 que un sistema diagramático ha de ser tan simple como sea posible, es decir, con un número tan pequeño de convenciones arbitrarias como sea posible, tan icónico como sea posible y tan analítico como sea posible. (CP 4.562, 1905)

Los diagramas, por lo tanto, son un signo fundamental a la hora de representar y examinar las posibles relaciones. Peirce quiso elaborar un sistema simple de diagramatización (CP 4.534, 1905), por medio del cual pudiera representarse con exactitud cualquier curso de pensamiento (CP 4.530, 1905). De hecho, sus gráficos existenciales pretendían ser un método para representar de manera diagramá-

tica cualquier conjunto de premisas, siendo el diagrama tal que pudiéramos observar la transformación de esas premisas en la conclusión (CP 4.428-30, c.1903). “Los gráficos existenciales me permiten aquí y allá abreviar el trabajo e incrementar la exactitud de mi pensamiento al poner formas lógicas intrincadas en formas que me muestran precisamente lo que entrañan” (CP 7.103, c.1910)*.

Es necesario entonces emplear el razonamiento diagramático para entender y mejorar nuestro pensamiento. Sin embargo, como veremos a continuación, los diagramas no son solo necesarios para razonar con más rigor, sino también para hacerlo de una forma creativa.

2. Pensamiento diagramático y creatividad

Al considerar las posibles pistas que podemos encontrar en el pensamiento peirceano para comprender el fenómeno de la creatividad, se ha prestado gran atención a la abducción, a la que Peirce atribuye el surgimiento de las ideas nuevas, y poca atención al papel del razonamiento diagramático. Puede parecer que el razonamiento necesario —deductivo— tiene poco que ver con la creatividad. Sin embargo, no es así.

El razonamiento necesario es para Peirce aquel en que

* Para una explicación detallada de los gráficos existenciales véase por ejemplo K. Ketner, *Elements of Logic: an Introduction to Peirce's existential Graphs*, Arisbe Associates, Lubbock, TX, 1996; D. Roberts, *The Existential Graphs of C. S. Peirce*, Mouton, The Hague, 1973; F. Zalamea, *Los gráficos existenciales peirceanos. Sistemas de lógicas diagramáticas del continuo: horosis, tránsitos, reflejos, fondos*, Facultad de Ciencias, Universidad de Colombia, 2010.

los hechos contenidos en las premisas no podrían en ninguna circunstancia imaginable ser verdaderos sin implicar la verdad de la conclusión (CP 2.778, 1901). “Cuando hablamos de que el razonamiento deductivo es necesario, no queremos decir, por supuesto, que sea infalible. Lo que queremos decir precisamente es que la conclusión se sigue de la forma de las relaciones contenidas en las premisas” (CP 4.531, 1905). Que un razonamiento sea necesario no implica que siga un curso del que no pueda desviarse, ni tampoco que su conclusión tenga que ser siempre verdadera (CP 2.778, 1901). Sería una gran equivocación, afirma Peirce, “suponer que la experimentación ideal puede realizarse sin peligro de error”. (CP 3.528, 1897)

Frente a esa equivocación que Peirce señala, es preciso afirmar que el razonamiento matemático es a la vez necesario y creativo (Hull, 1994, p. 273), y que en general todo razonamiento necesario requiere de imaginación y originalidad:

Es apenas creíble que haya alguien que no sepa que las matemáticas requieren la más profunda invención, la imaginación más atlética y un poder de generalización en comparación con cuyas tareas ordinarias las tareas más elogiosas de los filósofos metafísicos, biólogos y cosmológicos en esta línea parecen simplemente pobres. (CP 4.611, 1908)

Peirce considera que esto es así porque la originalidad no es un atributo de la materia, presente en el todo solo en tanto que está presente en sus partes más pequeñas, sino que es una cuestión de forma, de la manera en que las partes —ninguna de las cuales la posee— se unen. Concluye afirmando que toda supremacía de la mente es de la naturaleza de la Forma. (CP 4.611, 1908)

Para Peirce, el carácter necesario del razonamiento deductivo —diagramático— consiste en que se aplica a todos los casos posibles, pero no es incompatible con el estudio imaginativo del diagrama que se forma, sino que más bien lo requiere: es necesario establecer o imaginar algún esquema individual o indefinido, un diagrama, sobre el que luego habrá que experimentar. (CP 4.233, c.1902)

No podemos conocer sin imaginar, y tampoco razonar sin imaginar. De hecho, Peirce identifica el razonamiento diagramático con lo imaginativo. Afirma que podemos encontrar dos ramas fundamentales en el razonamiento: “Imaginativo y experiencial, o razonamiento mediante diagramas y razonamiento mediante experimentos” (CP 4.74, 1893). Experiencia e imaginación son, por lo tanto, dos fuentes complementarias que no siempre van juntas. A veces la imaginación trabaja sin depender directamente de la experiencia física, como en el caso de las matemáticas, donde los estudiosos ejercen un “inmenso genio” al crear algunos conceptos para resolver puros problemas matemáticos (CP 4.238, 1902). La experiencia actual es una condición que favorece el trabajo creativo de la imaginación matemática o de cualquier otro tipo de razonamiento diagramático, pero no una condición necesaria (Campos, 2009, p. 138).

Es cierto que para Peirce todo conocimiento sin excepción viene de la observación, pero puede ser una observación de lo real o de lo imaginado (NEM 4, 48, 1902). Asimismo, afirma que razonar es estrictamente experimentar (CP 6.568, c.1905), pero esa experimentación puede ser real o solo interior. Los experimentos a veces se realizan solamente en la imaginación, a través de diagramas.

Así como la abducción parte de una experiencia que nos sorprende y la inducción debe volver a ella para comprobar los logros, el razonamiento diagramático no tiene

esa conexión con la realidad. Escribe Peirce: “Este es un procedimiento extremadamente similar a la inducción, del que, sin embargo, difiere ampliamente en que no trata con un curso de experiencia, sino con si cierto estado de cosas puede o no ser imaginado”. (CP 2.778, 1901)

El rigor del razonamiento diagramático y su desconexión con la realidad no se contraponen a la observación o a la imaginación creativa, sino que por el contrario las exige y las necesita, quizá incluso más que otras clases de razonamiento, pues lo que hacemos, dice Peirce, es formar en la imaginación alguna clase de representación diagramática, esto es, icónica, de los hechos (CP 2.778, 1901). Por lo tanto, el razonamiento diagramático requiere imaginación y familiaridad con las relaciones espaciales (CP 4.246, c.1902); así como observación y experimentación que se hace sobre un diagrama que hemos creado nosotros, por lo que sabemos todo acerca de sus condiciones (CP 3.560, 1898). Peirce en una ocasión afirma que el proceso creativo conlleva tres pasos principales:

1. Juntar hechos que no se nos había ocurrido relacionar.
2. Experimentar, sea con aparatos físicos o con diagramas de nuestra propia creación.
3. Generalizar a partir de los resultados experimentales, esto es, el reconocimiento de las condiciones generales que gobiernan el experimento y la formación de un hábito de pensamiento bajo su influencia. (CP 7.276, s.f.)

En este sentido, algunos estudiosos han puesto de manifiesto que el pensamiento diagramático juega un papel fundamental en el proceso creativo. Kathleen Hull señaló

en 1994 que el razonamiento matemático mediante la construcción de diagramas es el paradigma para todo pensamiento, incluido el pensamiento creativo (Hull, 1994, p. 273), y Beverly Kent afirmó así mismo que el pensamiento creativo se debe para Peirce a la manipulación mental de diagramas (Kent, 1997, p. 445). Más recientemente, Michael Hoffman ha afirmado que el razonamiento diagramático, en combinación con la abducción, puede extenderse a una teoría general de los descubrimientos científicos y en general de la creatividad (Hoffman, 2007, pp. 213-215); Sun-Joo Shin ha sostenido también que abducción y deducción deben combinarse y tienen que ver con la creatividad: “Ambos procesos, construir una hipótesis y construir un paso teorematizado requieren una mente creativa para sugerir un conjetura ingeniosa y profunda (Shin, 2016, p. 68); Juliana Acosta ha señalado también el papel que puede desempeñar el razonamiento diagramático, no solo en las matemáticas —que son fundamentales porque nos ayudan a cultivar ese pensamiento diagramático y a desarrollar la imaginación— sino también en cualquier otra investigación (Acosta, 2018, p. 251).

De hecho, Peirce afirma que el pensamiento diagramático es el único realmente fértil (CP 4.571, 1906). Quizá no se ha considerado suficientemente que el razonamiento deductivo también es creativo, que —aunque a primera vista pudiera parecer contradictorio— en él hay novedad y que también requiere de imaginación. Puede afirmarse que el pensamiento diagramático se alterna con las fases abductivas —y de alguna manera las posibilita— en el proceso creativo o de investigación.

La creatividad del razonamiento diagramático radica en que al representar algo jugamos con el problema, nos acercamos a él desde nuevas perspectivas. Es posible detectar

relaciones entre las partes del diagrama distintas a las que se han usado en su construcción (CP 3.363, 1885), vemos las limitaciones y surgen nuevas posibilidades. Las hipótesis del razonador son criaturas de su propia imaginación, pero descubre en ellas relaciones que a veces le sorprenden (CP 5.567, 1901). De esta manera se combina la necesidad con la sorpresa, pues los experimentos que se realizan sobre los diagramas pueden llevar a cambios no pretendidos o inesperados. En ese sentido, el razonamiento diagramático es precisamente el que facilita la abducción (Hoffman, 2007, p. 10), dado que el diagrama puede conducir a algo que ya esperábamos, pero también a contradecir nuestras expectativas.

Los diagramas nos permiten hacer experimentos y percibir los cambios inesperados en las relaciones entre las partes. Afirma Peirce que no se puede pasar por alto la experimentación mental y la sorprendente novedad de muchos descubrimientos deductivos (CP 4.91, 1893). Aunque la experiencia sea la única fuente de conocimiento, hay que tener en cuenta que para él no se trata de un experimentalismo que se reduzca a las primeras impresiones de los sentidos, que no serían sino creaciones hipotéticas de la metafísica nominalista (CP 6.492, 1908). En “La arquitectura de las teorías” (CP 6.7-34; EP 1, 298-311), afirma que la experiencia surge cuando se presta atención a la relación entre distintas sensaciones o ideas, esto es, no solo a lo inmediatamente presente sino también a las posibilidades a las que esos elementos juntos pueden dar lugar. Es preciso considerar la experiencia interior y lo que se averigua mediante los diagramas (CP 4.91, 1893).

Es en la lucha por representar, esto es, por ordenar y establecer relaciones, cuando surge la hipótesis, tal y como afirma Peirce en un texto que mostraría cómo interaccionan abducción y razonamiento diagramático:

Una masa de hechos está frente a nosotros. Los repasamos. Los examinamos. Encontramos que son una maraña confusa, una jungla impenetrable. Somos incapaces de retenerlos en nuestra mente. *Nos esforzamos por ponerlos en el papel*, pero parecen tan intrincadamente multi-complejos que no podemos satisfacernos con que lo que hemos colocado representa los hechos, ni logramos tener una idea clara de qué es lo que hemos colocado. Pero repentinamente, mientras estudiamos minuciosamente lo que hemos digerido de los hechos y *estamos intentando darles un orden*, se nos ocurre que si asumiésemos algo como verdadero sin saber que lo sea, estos hechos se organizarían de manera luminosa. Eso es abducción. (MS 315, 1903, 282-283, énfasis propio)

En ese proceso en el que nos esforzamos por poner los hechos en papel, por representarlos y darles un orden, jugamos con el fenómeno que percibimos en la experiencia, con la información. Escribe Peirce: “La mente repasa todos los hechos del caso, los absorbe, los digiere, duerme sobre ellos, lo asimila, los sueña y finalmente es impulsada a entregarlos en una forma que si les agrega algo lo hace solo porque aquello adicionado sirve para hacer inteligible lo que sin ello es inteligible” (MS 857, s.f., 4-5).

Existe un cambio perceptual en el que el problema se transforma, y en esa transformación el razonamiento diagramático desempeña un papel esencial. Como ha señalado Hoffman, Peirce habla precisamente de razonamiento teórico como aquel que supone “el poder de mirar a los hechos desde un punto de vista nuevo” (MS 318, c.1907)*. Ela-

* Citado en Hoffman, 2007, 218. *Teórico* deriva del griego θεωρός (espectador), formado por θεά (vista) y όράω (yo veo).

boramos un diagrama sobre el que hay que experimentar y que en ocasiones resulta insuficiente, y que nos impulsa entonces a buscar otro sistema de representación en una transformación teórica, es decir, en un cambio de visión que es esencial para los diagramas (Stjernfelt, 2007, p. 117).

Por lo tanto, el diagrama es imprescindible en el proceso creativo e interactúa con los demás signos; es un icono que necesita de otros signos:

De la misma manera que la abducción es una inferencia que necesita de la verificación y por tanto de la deducción y de la inducción, los iconos necesitan de la relación con otros signos que, bien sea porque hacen referencia directa a lo real (índices) o porque se rigen por alguna regla (símbolos), nos ofrecen criterios de interpretación. (Castañares, 1994, p. 154)

En cualquier proceso de investigación se conjugan distintas clases de signos en las fases abductivas, deductivas e inductivas, y es preciso asumir que lo deductivo es tan importante como lo abductivo y que requiere también de creatividad. La experiencia es clave para la creatividad, pero también lo es el análisis experimental que, para Peirce, juega un papel importante tanto en la lógica como en la historia de la ciencia (CP 7.277, s.f.). Si la abducción nos proporciona el contacto con la realidad (los datos de los que surgirán las primeras ideas), la deducción nos permite manejar esas ideas, ordenarlas, analizarlas y experimentar sobre ellas sin los límites de la realidad, de manera que se alcance así toda la fecundidad que encierran. El conocimiento no puede avanzar sin la abducción, pero tampoco podemos pensar de una manera rigurosa y fértil sin el razonamiento teoremático (NEM 4, 49, 1902). Stjernfelt ha señalado que el razonamiento basado en las representaciones diagramáticas, en

la manipulación y experimentación sobre esos diagramas y en nuestras capacidades para hacer observaciones generales sobre los resultados es el camino que toma la investigación científica para progresar (Stjernfelt y Pietarinen, 2015).

En el proceso de investigación hay un equilibrio entre una realidad que es lo que es y su estar abierta a interpretación, entre aplicar la razón e imaginar explicaciones y consecuencias. El importante papel que desempeña el razonamiento diagramático en ese proceso —en tanto vehículo para la experimentación mental— implica, como veremos a continuación, destacar el componente visual del pensamiento. Supone que la razón no es independiente de la sensibilidad, en contra de las pretensiones modernas, sino que, por el contrario, se da en continuidad con los elementos sensibles, que forman parte de su actividad.

3. La naturaleza visual de los diagramas

Peirce afirmaba que nuestros diagramas tienen naturaleza visual: “Formamos en la imaginación alguna clase de representación diagramática de los hechos (...). La impresión de este escritor es que en las personas ordinarias es siempre una imagen visual” (CP 2.778, 1901). El icono, afirmaba Peirce, y por lo tanto el diagrama, es precisamente aquel signo que muestra que lo que aparece ante la mirada de la mente debe ser lógicamente posible (CP 4.531, 1905). El razonamiento diagramático tiene que ver con las formas, con hacer *ver* el pensamiento. Supone llegar a visualizar el orden de las cosas y experimentar imaginariamente sobre ellas, sobre la composición de sus partes, sus consecuencias y antecedentes y sobre la relación entre los diversos elementos, ya sea una visualización plasmada físicamente o solo en

nuestra mente, o, aunque sea solo con palabras, por ejemplo en un silogismo. En el razonamiento diagramático la verdad no se alcanza mecánicamente, sino que es necesaria la habilidad para ver lo que sucede en la representación. Diagrama hace referencia para Peirce a esa disposición de las partes, y sin claridad sobre ella el razonamiento no puede avanzar.

La conexión entre los datos y la nueva idea es “vista” (Hull, 1994, p. 285), y lo que se visualiza es un caso concreto: “Se supone que el alumno *ve* eso. Lo ve solo en un caso especial, pero se supone que percibe que lo será en cualquier caso” (CP 5.148, 1903). Peirce se enfrenta entonces a la dificultad de cómo puede verse algo de naturaleza general, a lo que responde de la siguiente manera:

Si usted objeta que no puede haber consciencia inmediata de una generalidad, lo concedo. Si añade que no se puede tener experiencia directa de lo general, lo concedo también. La generalidad, Terceridad, se vierte sobre nosotros en nuestros mismos juicios perceptuales, y todo el razonamiento, hasta donde depende del razonamiento necesario (...), se vuelve hacia la percepción de la generalidad y la continuidad en cada paso. (CP 5.150, 1903)

De un diagrama no se puede inferir que será así en todos los casos, pues eso es de naturaleza general y no se puede “ver”, pero la generalidad, afirma Peirce, nos viene a partir de lo que estamos viendo. Peirce afirmaba en esa línea que, aunque no hay una consciencia inmediata de generalidad, esta está en nuestros juicios perceptuales. A menos que la generalidad se dé en nuestros juicios perceptuales no puede ser conocida en absoluto (Murphey, 1961, pp. 376-377). A partir de un diagrama concreto po-

demos inferir generalidades, razonar correctamente y proseguir nuestro conocimiento. Asimismo, llegamos a nuevas conclusiones mediante el elemento visual del diagrama, aunque no se trata de una simple mirada mental, sino que hay que manipular el diagrama en el papel o en la imaginación, teniendo así una experiencia que se diferencia de la experiencia común en que saca la razón oculta dentro de nosotros, y no la razón de la Naturaleza como pueden hacer los experimentos de un físico o un químico (CP 4.86, 1893).

En los diagramas se da forma, se esculpe, se produce algo visual, aunque es preciso entender el término “visual” en un sentido amplio (Pietarinen, 2003, pp. 4-5), que va más allá de lo que podría ser plasmado en un papel. Los diagramas pueden apelar a una variedad de modos de sentir y de percibir. Pietarinen ha señalado que deberíamos entender un sistema gráfico de diagramas no solo en términos de lo que provoca la excitación visual y perceptual, sino también en términos de señales auditivas e incluso táctiles y hápticas (Pietarinen, 2016, pp. 126-127). Stjernfelt ha afirmado también que cualquier uso de una imagen que distinga racionalmente sus partes y sus interrelaciones y permita experimentar con esas interrelaciones es diagramática. No es algo que se limite solo a mapas y modelos científicos, sino que forma parte de gran cantidad de campos (Stjernfelt, 2007, p 306).

En 1908, Peirce habla en su “Argumento olvidado en favor de la realidad de Dios” del *musément* y cifra su extraordinaria fecundidad en su carácter visual, con todas las posibilidades de experimentación interior que conlleva. Escribía Peirce:

Sube al bote del *musement*, empújalo en el lago del pensamiento, y deja que la brisa del cielo empuje tu navegación. Con tus ojos abiertos, despierta a lo que está a tu alrededor o dentro de ti, y entabla conversación contigo mismo, para eso es toda meditación. Sin embargo, no es una conversación sólo con palabras, sino ilustrada con diagramas y experimentos como una conferencia. (CP 6.461, 1908)

En esa ilustración con diagramas radica precisamente para Peirce la posibilidad de que el análisis lógico alcance toda su eficacia (CP 6.461, 1908), pues sin el componente visual, sin hacernos una idea cabal del orden de las partes es difícil llegar más lejos. En esa incesante traducción, la representación visual contribuye también al desarrollo del pensamiento. Supone hacerse cargo de la estructura y orden de las partes, y esa comprensión permite, como ya se ha visto, experimentar y alcanzar nuevas consecuencias y generalizaciones. La ley de la mente, dice Peirce, en cualquier ciencia, arte o en la vida práctica, consiste en que las ideas se conecten mediante iconos como formando conjuntos (NEM 4, xx, 1911).

El razonamiento diagramático supone por tanto un elemento visual que se sitúa en el centro de la razón, y nos habla de la continuidad del razonamiento y lo sensible. Como señaló Rudolf Arnheim, no se puede separar el pensamiento del caudal sensorial, como se trató de hacer con la escisión moderna de sensaciones y pensamiento (Arnheim, 1971, p. 1). Lo sensorial no es algo confuso que haya que aclarar, como defendían los racionalistas: no hay un antagonismo entre percepción sensorial y razonamiento. Esa conexión de los distintos elementos no solo se da para Peirce en la abducción, sino en todo el proceso de pensamiento. Lo visual es especialmente necesario para el razonamiento porque este “ha de hacer evidente su conclusión” y por lo

tanto debe tener que ver con las formas, que son los principales objetos de lo racional, mostrando las relaciones inteligibles entre esas formas. (CP 4.531, 1905)

Por otra parte, es preciso destacar también el papel esencial de la imaginación en ese componente visual del pensamiento. La imaginación consiste para Peirce en “el poder de *dibujar* para nosotros con claridad configuraciones intrincadas” (MS 252, n.d. énfasis propio). La imaginación va más allá de la fantasía: “La mera imaginación sería en efecto insignificante; solo que la imaginación no es mera” (CP 6.286, 1893), sino que nos permite que los fenómenos se conecten de una manera racional. (CP 1.46, c.1896)

En esa línea, Emerson afirmaba:

La imaginación es central; la fantasía superficial. La fantasía se relaciona con la superficie, en la que reside una gran parte de la vida. Se dice correctamente que el amante fantasea con el pelo, los ojos, la complexión de la amada. La fantasía es una imaginación caprichosa, un acto espontáneo, como si fuera un juego con muñecas y marionetas que elegimos llamar hombres y mujeres; la imaginación es una percepción y afirma una relación real entre un pensamiento y algún hecho material. La fantasía divierte; la imaginación expande y nos exalta. La imaginación usa una clasificación orgánica. La fantasía une mediante un parecido accidental, sorprende y entretiene al ocioso, pero guarda silencio en la presencia de la gran pasión y acción. La fantasía agrega; la imaginación anima. La fantasía se relaciona con el color; la imaginación con la forma. La fantasía pinta; la imaginación esculpe. (Emerson, “Poetry and Imagination,” 1875)

Así, la imaginación es algo más que la mera fantasía: tiene la capacidad de penetrar, de expandir, de animar, de

clasificar, de ordenar. El juego *libre* de la imaginación no solo es esencial para la abducción, sino también para la deducción y para la inducción. No en vano afirma Peirce que el raciocinio completo y todo lo que nos hace seres intelectuales se desempeña en la imaginación (CP 6.286, 1893). En la fase explicativa de la ciencia y en la de verificación la imaginación juega un papel importante para el manejo de hipótesis, la elaboración de sus posibles consecuencias y su comprobación efectiva. La garantía de la deducción es precisamente que los hechos presentados en las premisas no podrían ser verdaderos “bajo ninguna circunstancia *imaginable*” sin implicar la verdad de la conclusión (CP 2.778, 1901). Hay cosas que podrían ser probadas inductivamente *imaginando* y analizando casos de la descripción más irracional (CP 5.448, nota, 1905).

Para llegar al logro creativo hace falta un juego imaginativo de ideas para el que es de gran ayuda visualizar signos de pensamiento no simbólico como, afirma Peirce, dibujos, diagramas u otras imágenes tales como las que se deben usar para explicar los significados de las palabras (CP 6.338, 1909). La verdad se deriva en gran medida para Peirce de la observación de imágenes visuales, normalmente ordenadas en forma de diagramas (CP 2.77, c. 1902; 2.782, 1901; cf. Oostra, 2003, 8), que facilitan la exploración imaginativa.

Lo que Peirce afirmó está en consonancia con lo que se ha reconocido desde entonces. Lo visual, las imágenes, juegan un papel fundamental en el razonamiento. Arnheim (1971) señaló que la percepción visual es ya en algún sentido pensamiento visual. Frente a la idea moderna de que es necesario separar el pensamiento de la experiencia directa, ignorando las circunstancias, es preciso reconocer que el pensamiento humano no puede ir más allá de las configuraciones que procuran los sentidos (Arnheim, 1971, p. 229),

aunque estas pueden por supuesto elaborarse, conectarse y desarrollarse, para lo que los diagramas y las imágenes resultan fundamentales.

El pensamiento diagramático de Peirce implica un paso de lo particular a lo general, y en ese sentido una superación del racionalismo, del proceso de desvinculación sensitiva y en concreto de la desvisualización que comenzó con Descartes y que condujo a una actitud de desconfianza y hasta de culpabilidad en el uso de los diagramas. Frente a la idea de que el ojo nos engaña, de que no se puede creer en lo que se ve y de que lo único fiable es una demostración textual, rigurosa, que no puede encontrarse en una imagen visual (Oostra, 2001, pp. 2-3), Peirce reclama el papel esencial de lo visual en el razonamiento.

A partir de lo que percibimos e imaginamos llegamos a tener conceptos generales que no exigen dejar a un lado lo sensible. Un concepto, dice Peirce, es precisamente “no solo una mezcla de particulares sino la influencia viva sobre nosotros de un diagrama o icono con cuyas diversas partes están conectadas en el pensamiento un número igual de sensaciones o ideas” (CP 7.467, 1893). En el pensamiento de Peirce todo está conectado y podría decirse que su pensamiento diagramático es una consecuencia de la continuidad que preside el universo y la mente. La terceridad es conexión, y por lo tanto para entender algo es necesario mostrar sus conexiones, el orden de su estructura, sus causas y sus posibles consecuencias; solo entonces podremos decir que hemos llegado a la verdadera comprensión de algo.

Razonar es hacer conexiones y examinar las relaciones entre unos pensamientos y otros. El razonamiento diagramático —el pensamiento visual— supone emplear capacidades analíticas y sintéticas que incluyen el aprender a

visualizar, a hacer diagramas y esquemas —mapas mentales— que ayuden a ganar control sobre el razonamiento. Pensar es crear y descubrir relaciones, conexiones que a veces son mecánicas pero que otras veces pueden hacerse de muchos modos diferentes.

Peirce escribió en una ocasión: “La clase visual de pensamiento es con mucho la más clara y poderosa. Lo que equivale a decir que nos da una maestría simple de formas de conexión mucho más complicadas” (NEM 4, xx, 1911). Si esto es así, para hacer crecer el pensamiento hay que tomar papel y lápiz, sea físicamente o solo de manera mental. Esto, como se verá a continuación, resultará fundamental en la educación.

4. El pensamiento visual y la educación

El razonamiento necesario es para Peirce aquel en que los hechos contenidos en las premisas no podrían en ninguna circunstancia imaginable ser verdaderos sin implicar la verdad de la conclusión (CP 2.778, 1901). “Cuando hablamos de que el razonamiento deductivo es necesario, no queremos decir, por supuesto, que sea infalible. Lo que queremos decir precisamente es que la conclusión se sigue de la forma de las relaciones contenidas en las premisas” (CP 4.531, 1905). Que un razonamiento sea necesario no implica que siga un curso del que no pueda desviarse, ni tampoco que su conclusión tenga que ser siempre verdadera (CP 2.778, 1901).

Para Peirce, el carácter necesario del razonamiento deductivo —diagramático— consiste en que se aplica a todos los casos posibles, pero no es incompatible con el estudio imaginativo del diagrama que se forma, sino que más bien lo requiere: es necesario establecer o imaginar algún

esquema individual o indefinido, un diagrama, sobre el que luego habrá que experimentar (CP 4.233, c.1902).

El rigor del razonamiento diagramático y su desconexión con la realidad no se contraponen a la observación o a la imaginación creativa, sino que por el contrario las exige y las necesita, quizá incluso más que otras clases de razonamiento, pues la representación diagramática, esto es, icónica, de los hechos se realiza en la imaginación (CP 2.778, 1901). El razonamiento diagramático requiere imaginación y familiaridad con las relaciones espaciales, afirma Peirce (CP 4.246, c.1902). Requiere observación y experimentación que se hace sobre un diagrama que hemos creado nosotros, por lo que sabemos todo acerca de sus condiciones (CP 3.560, 1898).

De hecho, Peirce afirma que el pensamiento diagramático es el único realmente fértil (CP 4.571, 1906). Quizá no se ha considerado suficientemente que el razonamiento deductivo también es creativo, que —aunque a primera vista pudiera parecer contradictorio— en él hay novedad. La creatividad del razonamiento diagramático radica en que al representar algo jugamos con el problema, nos acercamos a él desde nuevas perspectivas. Es posible detectar relaciones entre las partes del diagrama distintas a las que se han usado en su construcción (CP 3.363, 1885), vemos las limitaciones y surgen nuevas posibilidades. Las hipótesis del razonador son criaturas de su propia imaginación, pero descubre en ellas relaciones que a veces le sorprenden (CP 5.567, 1901). De esta manera, se combina la necesidad con la sorpresa, pues los experimentos que se realizan sobre los diagramas pueden llevar a cambios no pretendidos o inesperados. En ese sentido, el razonamiento diagramático es precisamente el que facilita la abducción (Hoffman, 2007, p. 10), pues el diagrama puede conducir a algo que ya esperábamos, pero también a contradecir nuestras expectativas.

En la educación actual ha empezado a reconocerse la importancia del pensamiento visual frente a una educación tradicional en la que primaba lo racional como opuesto a lo sensible. Es preciso superar la ruptura entre razón y sensibilidad, así como la dicotomía entre el razonamiento visual y el lingüístico, que está muchas veces sobrevalorado (Arnheim, 1971, p. 238). Los diagramas no son meras herramientas visuales separadas del lenguaje, sino que de alguna manera se complementan. Es preciso reconocer que el razonamiento humano es heterogéneo (Giardino, 2016, p. 77).

Frente a la sobrevaloración lingüística podemos considerar que el noventa por ciento de la información que llega a nuestro cerebro es visual y que procesamos las imágenes hasta 60.000 veces más rápido que un texto. En este sentido puede decirse que las ideas de Peirce estaban muy por delante de su tiempo. Como escribió Hull (1994):

Las ideas de Peirce sobre “pensar en imágenes” muestran que estaba años por delante de su tiempo con respecto a explorar la naturaleza no verbal del pensamiento creativo. Hoy muchos psicólogos creen que pensar visualmente permite flexibilidad y avances creativos. (Hull, 1994, p. 290)

Psicólogos y educadores han señalado la necesidad de acudir a dibujos y elementos gráficos para transmitir conocimientos y fomentar el pensamiento, pues necesitamos visualizar las ideas para comprenderlas mejor. El consultor americano Dan Roam, por ejemplo, ha defendido el pensamiento visual como “aprovechar nuestra capacidad innata de ver, tanto con los ojos como con el ojo de la mente, para descubrir ideas que de otro modo serían invisibles” (Roam, 2015, p. 4).

El pensamiento visual, sin embargo, tal y como lo comprendemos desde Peirce, no se reduce solo al uso de las nuevas tecnologías audiovisuales, a mejorar la capacidad pictórica y artística o a hacer uso de esquemas y elementos gráficos como algo auxiliar. No se trata solamente de hacer dibujos que expresen ideas, de dar importancia al tipo y tamaño de la letra, a las herramientas físicas y digitales, o a la utilización de vídeos y organizadores visuales como *Pinterest* o *Symbaloo*. Lo que Peirce sostiene va más allá. Al visualizar las ideas, esto es, al darles una distribución diagramática, comprendemos mejor la organización de sus partes y aumentamos nuestra capacidad de análisis y síntesis; comprendemos mejor la estructura y el orden de nuestras ideas. La visualización implica la observación de signos y también nuestras acciones sobre ellos (Legris, 2010, p. 4). Los diagramas no son una mera representación pasiva, sino algo activo que genera nuevo pensamiento. La visualización no consiste en una mera transcripción del pensamiento a dibujos, sino que los diagramas consisten en procesos, en la *ordenación* del pensamiento, en su disposición espacio-temporal, que es lo que permitirá su comprensión y su crecimiento. Los diagramas no son una mera imagen, sino que implican un proceso activo de ordenación, representan relaciones. No se trata solo de poner el pensamiento en un diagrama, sino que al hacer el diagrama el pensamiento se desarrolla.

Peirce está defendiendo el diagrama como algo más que una mera representación o ilustración. Para él el diagrama es precisamente lo que posibilita el razonamiento. Se trata de una manera de ordenar los conceptos, las ideas, de examinar las relaciones, de detectar anomalías y de proseguir el razonamiento. Las investigaciones posteriores le han dado la razón en que las imágenes visuales y musculares

proporcionan los mejores razonamientos (NEM 4, 375; cf. Kent, 1997, p. 446). En este sentido, solo habrá verdadero aprendizaje si se enseña al alumno a pensar correctamente y con rigor haciendo uso de elementos visuales que pueden darse en soporte físico, pero que a veces se dan solo en nuestra mente. De otro modo, simplemente habremos transmitido a los alumnos una información con ayuda de unas imágenes o les habremos hecho memorizar algo, pero no habrá habido crecimiento real. No se trata de que los alumnos copien diagramas, sino de que los hagan por sí mismos, de que sean capaces de desarrollar el razonamiento diagramático (NEM 4, 200). Hacer un diagrama supone ser capaz de abstraer, de quedarse con lo general, con lo importante. No se puede imponer un tipo de representación, sino que se trata de dejar libertad, pues lo percibido puede elaborarse de muy distintas maneras en nuestra capacidad artística o en nuestro razonamiento científico, lógico o del orden que sea. En ese esfuerzo por representar por nosotros mismos lo que sabemos sobre algo vemos los problemas, y puede también aparecer la solución (Hoffman, 2007, p. 3).

Las matemáticas constituyen un medio importante para mejorar el pensamiento visual, pero no el único. Los esquemas, los mapas conceptuales, los bocetos, los cuadernos de notas, los gráficos o el mero garabatear en un papel son herramientas que nos ayudarán a desarrollar ese pensamiento visual necesario en cualquier ámbito, y fomentarán el surgimiento de nuevas ideas y su posterior experimentación y comprobación. También —aunque pueda parecer contradictorio— la escritura es un medio adecuado, pues tiene un componente visual, un elemento gráfico y espacial: “La escritura nos permite imponer un orden a las cosas y en muchos casos (...) ese orden es de hecho cognitivamente relevante” (Giardino, 2016, pp. 88-9).

Al final, para ser más creativo, para tener buenas ideas, se requiere tomar lápiz y papel, plasmar y ordenar, aunque sea de forma mental. El elemento visual es necesario no solo porque las cosas entren más fácilmente por los ojos, sino por lo que conlleva la representación de ser capaz de ordenar el pensamiento y de llegar a una mejor comprensión que pueda posibilitar su continuación. Se requiere tratar los problemas tan matemáticamente como sea posible, lo que no implica que sea numéricamente, sino en el sentido peirceano de realizar alguna clase de diagrama que represente aquello que se supone que está abierto a observación (NEM 4, x).

El arte de representar las cosas en sus partes y de relacionarlas requiere de la participación indispensable de la imaginación y es una habilidad básica para un buen razonador y para toda persona creativa. Los diagramas nos incitan a pensar, permitiéndonos un espectro de diferentes manipulaciones (Stjernfelt, 2007, p. 288). Las imágenes, más allá de ilustrar, nos compelen con una fuerza física. Como afirma Dan Roam, las imágenes no nos ahorran mil palabras, sino que más bien las suscitan (Roam, 2015, p. 279), pues la representación diagramática nos permite ordenar, comprender, imaginar y actuar sobre los signos, esto es, proseguir el razonamiento. En ellas reside por tanto la fertilidad de nuestra razón y —junto a la abducción y la inducción— el logro creativo.

Conclusión

Los diagramas nos dan una idea de cómo funciona nuestra mente: “Aunque un diagrama es una instantánea de un pensamiento particular, visto como una representación

de la mente nos da una imagen aproximada y generalizada de qué es la mente” (MS 490, 1906). No es una imagen exacta, pero “nos da una mejor idea de qué es la Mente desde un punto de vista lógico de la que podría proporcionarnos cualquier explicación abstracta” (CP 4.582, 1906). Es preciso dar mucha mayor importancia a la forma diagramática de razonar. Como ha escrito Pietarinen (2016):

Mientras que los historiadores del arte y las ciencias, así como los científicos, los lógicos, los matemáticos, los semióticos, los semanticistas del lenguaje natural, los psicólogos y los científicos computacionales y cognitivos han reconocido todos la importancia de los diagramas en la representación creativa, el razonamiento y la comunicación, los filósofos han sido mucho más lentos en darse cuenta de la prevalencia de los diagramas y las nuevas perspectivas que arrojan sobre la naturaleza del conocimiento, de la información y de la fertilidad del razonamiento. (pp. 123-24)

Como ha señalado Hamburger, los diagramas pueden ser muy adecuados en un mundo de redes donde todo está conectado (Hamburger, 2017). Para pensar con rigor se requiere exponer las relaciones lógicas que conectan las cosas, y en ese sentido los diagramas no son una alternativa a lo lingüístico, sino que están en el centro de nuestro razonamiento. “La observación imaginaria es la parte más esencial del razonamiento humano” (CP 4.355, c.1903). Se requiere “ese poder peculiar del pensamiento, la habilidad de tomar nubes vastas e intangibles, colocarlas en secciones ordenadas y hacerlas ejercitar” (CP 1.280, 1902).

La creatividad supone la cooperación entre abducción y razonamiento diagramático. Se necesita un diálogo interno entre imágenes e ideas, pues sin una descripción verbal

y lógica nuestros diagramas e hipótesis serían inútiles. Se trata en definitiva de esa conversación interior no solo con palabras, sino ilustrada con diagramas y experimentos como una conferencia. (CP 6.461, 1908)

Referencias

- Acosta, J. (2018). Peirce and Aesthetic Education. *Journal of Philosophy of Education*, 52 (2), 246-261.
- Arnheim, R. (1976). *El pensamiento visual*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Bouché, A. M. (2006). Seeing as Action and Passion in the Thirteenth and Fourteenth Centuries. En J. Hamburger y A. M. Bouché. (Eds.), *The Mind's Eye: Art and Theological Argument in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- Campos, D. (2009). "Imagination, Concentration, and Generalization: Peirce on the Reasoning Abilities of the Mathematician". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 45 (2), 135-156.
- Castañares, W. (1994). *De la interpretación a la lectura*. Madrid, Iberediciones.
- Emerson, R.W. (1875). "Poetry and Imagination," in *Letters and Social Aims*, Osgood, Boston.
- Giardino, V. (2016). "Behind the Diagrams: Cognitive Issues and Open Problems". En S. Krämer & C. Ljungberg (Eds.), *Thinking with Diagrams. The Semiotic Basis of Human Cognition* (77-102). Berlín: De Gruyter.
- Hamburger, J. (2017). *Mindmapping: Diagrams in the Middle Ages and Beyond*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Fa5SIHQOgE4>
- Higuera, J. (2019). The Diagrammatic Turn: The Artificial Visualization of Knowledge and the Simulation of Natural Phenomena (From XIIIth to XVIIIth Centuries), Londres, 22 de junio.

- Hoffmann, M. (2006). Seeing Problems, Seeing Solutions. Abduction and Diagrammatic Reasoning in a Theory of Scientific Discovery. *Working Paper Series 2006.15*. Recuperado de <https://smartech.gatech.edu/bitstream/handle/1853/24031/wp15.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Hull, K. (1994). "Why Hanker after Logic? Mathematical Imagination, Creativity and Perception in Peirce's Systematic Philosophy", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 30 (2), 271-295.
- Kent, B. (1997). The Interconnectedness of Peirce's Diagrammatic Thought. En D. Roberts & J. Van Evra (Eds.), *Studies in the Logic of Charles S. Peirce* (pp. 445-459). Bloomington: Indiana University Press.
- Legrís, J. (2010). "El 'cinematógrafo del pensamiento'. Peirce y la naturaleza icónica de la lógica", IV Jornadas Peirce Argentina, 26-27 de agosto.
- Mosquera, I. (2018). *Visual Thinking: dibujando el aprendizaje*. Recuperado de <https://www.unir.net/educacion/revista/noticias/visual-thinking-dibujando-el-aprendizaje/549203599112/>
- Murphey, M. (1961). *The Development of Peirce's Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Oostra, A. (2003). *Peirce y los diagramas*. Recuperado de <http://www.unav.es/gep/ArticulosOnLineEspanol.html>
- Oostra, A. (2001). Los diagramas de la matemática y la matemática de los diagramas. *Boletín de matemáticas*, VIII (1), 1-7. Recuperado de <http://www.unav.es/gep/ArticulosOnLineEspanol.html>
- Peirce, C. S. (1978). *Charles S. Peirce Papers*. 32 rollos de microfilms de los manuscritos conservados en la Houghton Library, Cambridge, MA, Harvard University Library, Photographic Service. (MS)

- Peirce, C. S. (1977). *Semiotic and Signifcifs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*. Bloomington: Indiana University Press. (SS)
- Peirce, C. S. (1976). *The New Elements of Mathematics*. La Haya: Mouton. (NEM)
- Peirce, C. S. (1931-1958). *Collected Papers*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds.), Harvard University Press, Cambridge, MA. Versión electrónica de J. Deely, Charlottesville, VA: InteLex. (CP)
- Pietarinen, A. (2016). Is There a General Diagram Concept. En S. Krämer y C. Ljungberj (Eds.), *Thinking with Diagrams. The Semiotic Basis of Human Cognition* (pp. 121-138). Berlín: De Gruyter.
- Pietarinen, A. (2006). *Signs of Logic: Peircean Themes on the Philosophy of Language, Games, and Communication*. Dordrecht: Springer.
- Pietarinen, A. (2003). *Peirce's Magic Lantern of Logic: Moving Pictures of Thought*. Recuperado de <http://www.helsinki.fi/science/commens/papers/magiclantern.pdf>
- Roam, D. (2015). *Tu mundo en una servilleta: resolver problemas y vender ideas mediante dibujos*. Barcelona: Gestión 2000.
- Shin, S. (2016). The Role of Diagrams in Abductive Reasoning. En S. Krämer y C. Ljungberj. (Eds.), *Thinking with Diagrams. The Semiotic Basis of Human Cognition* (pp. 57-76). Berlín: De Gruyter.
- Stjernfelt, F. (2007). *Diagrammatology: An Investigation on the Borderlines of the Phenomenology, Ontology, and Semiotics*. Dordrecht: Springer.
- Stjernfelt, F. y Pietarinen, A. (2015). Peirce and Diagrams: Two Contributors to an Actual Discussion Review Each Other. *Synthese*, 192 (4), 1073-1088. Recuperado de https://www.academia.edu/17249725/Peirce_and_Diagrams

Stjernfelt, F. y Ostergaard, S. (2016). The Role of Diagrams in Abductive Reasoning. En S. Krämer & C. Ljungberg (Eds.), *Thinking with Diagrams. The Semiotic Basis of Human Cognition*. Berlín: De Gruyter.

Sueño, ficción y écfrasis

Aproximación al signo literario desde la filosofía semiótica de Ch. S. Peirce*

Pedro Agudelo Rendón**
Universidad de Antioquia
pedro.agudelo@udea.edu.co

[...] –Ahora está soñando, ¿sabes con quien sueña?
–Nadie lo sabe
–Sueña contigo. Y si dejara de soñar, ¿qué sería de ti?
–No lo sé
–Desaparecerías. Eres una figura de su sueño. Si se
despertara ese Rey te
apagarías como una vela [...].
Lewis Carroll, *Alicia a través del espejo*.

* Este texto deriva de la investigación doctoral “Semiotizar, poetizar e interpretar. Un análisis de los mecanismos semiótico-literarios y hermenéutico-filosóficos del iconotexto y la écfrasis en la obra literaria” del Doctorado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Grupo de Investigación Epimeleia. El texto se inscribe, también, dentro del macroproyecto “Alteridad y Globalización: Diálogos transatlánticos. Segunda etapa”, CODI, adscrito al Grupo de Estudios Literarios. Forma parte de la Estrategia de Sostenibilidad del Grupo GEL de 2018–2019, otorgado por la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Antioquia.

** Mg. en Filosofía, en Estudios Humanísticos y en Historia del Arte. Áreas de actuación: artes visuales, literatura y semiótica. Miembro del Grupo de Estudios Literarios GEL, Departamento de Lingüística y Literatura, Facultad de Comunicaciones, Universidad de Antioquia, Calle 70 No. 52-21, Medellín, Colombia.

*Chuang Tzu soñó que era una mariposa. Al despertar
ignoraba si era Tzu que
había soñado que era una mariposa o si era una
mariposa y estaba soñando
que era Tzu*

Borges, Bioy-Casares y Ocampo, 1977, p. 78

*La vida y los sueños son hojas
de un mismo libro. Su lectura simultánea significa la vida real.*
Schopenhauer

1. Écfrasis y pensamiento

Lo que la obra literaria genera en un espectador tiene que ver con lo que Ch. S. Peirce llamó cualidades de sentimiento, y no con aquello que es, aquí y ahora, realidad actual. Por tal motivo, el mundo ficcional es cercano al onírico en tanto no-existente, y aún así produce efectos de sentido en la realidad empírica. A partir de estas dos ideas, el presente ensayo (en el sentido que el *ensayar* significa) expone algunas nociones sobre lo que es el signo literario, siguiendo para ello lo que se puede decir de esto a partir del legado del filósofo estadounidense, y lo que han aportado los principales autores que han trabajado el problema literario desde una perspectiva peirceana. En esta dirección, se acotarán los conceptos de sueño, ficción y sentimiento en relación con el signo literario, a partir no solo de las categorías centrales de Peirce, sino también desde su fundamentación filosófica, con el fin de abrir la comprensión de los signos más allá de la banalidad que significaría su ubicación taxonómica i.e. al aplicar el sistema teórico de la semiótica este ha de suscribir aspectos tanto ontológicos como epistemológicos, con el fin de ubicar el problema de la referencia, la realidad y la ficción literaria.

De acuerdo con lo anterior, y teniendo en cuenta el amplio espectro de los problemas abordados por Peirce, el que aquí se plantea solo es uno ellos, circunscrito dentro del campo semiótico filosófico. En tal sentido, es necesario acotar el universo sígnico, con el fin de desplegar el aparataje conceptual. Para ello, hemos partido del proyecto de investigación *Semiotizar, poetizar e interpretar. Arte, literatura y pensamiento ecfrástico desde Ch. S. Peirce*, uno de cuyos objetivos es comprender la manera en que la perspectiva semiofilosófica del arte y la literatura en Peirce definen el pensamiento ecfrástico. Si la écfrasis es una representación de una representación* (si un escritor literario hace una descripción, del tipo que sea, de una obra visual tal como una pintura o una fotografía, eso es una écfrasis) se deriva de esto que una écfrasis no es otra cosa que un signo (en tanto Medio) que designa, vehiculiza o comunica** a propósito de otra cosa que es su objeto (la pintura o fotografía);

* W. J. T. Mitchell (1994) y Michael Riffaterre (2000) son dos de los principales teóricos de la écfrasis. El primero, más centrado en una perspectiva semiótica, la define como un modo de representación que opera sobre un sujeto haciendo que la mente de este pase por varios estados; el segundo, ubicado desde la teoría y crítica literaria, la define como una representación verbal cuyo rasgo principal es el interpretativo, de ahí que la defina como una mimesis doble: el escritor literario describe una obra de arte que ya es una representación de otra cosa (doble mimesis), pero lo hace desde su propia percepción de mundo (aspecto interpretativo). En tal sentido, la écfrasis –bien como figura retórica o bien como estrategia literaria– es un dispositivo semiótico en el que están implicados procesos de representación e interpretación sígnica, de ahí que se pueda definir como una representación de una representación y opere en una cadena de signos más compleja (Agudelo, 2015).

** Santaella (2001) sostiene que la semiótica peirceana es una teoría de la comunicación, en un esquema en el cual el signo está en el lugar del emisor, el objeto en el de mensaje y el interpretante en el del receptor.

entonces eso que es signo de esa otra cosa, eso que es representación ecfrástica es, en última instancia, pensamiento.

De manera que el pensamiento no solo es la parte del ser humano donde se almacenan las ideas formadas por la mente, como dice el diccionario (RAE); o la capacidad humana de formar ideas y representaciones en la mente, como señala el mismo diccionario; sino que el pensamiento también es signo. La écfrasis es primeridad en cuanto posibilidad de ser, segundidad porque atribuye conexiones entre la imagen descrita y aquella que el escritor ha visto o tiene en su mente, y es terceridad tanto porque se vehiculiza lingüísticamente como porque es necesidad de hecho. En tal sentido, cuando el escritor literario lleva a su lector a recrear en su mente las escenas, paisajes o figuras, tal lector está pensando ecfrásticamente. Peirce dice que “siempre que pensamos tenemos presente en la consciencia alguna sensación, imagen, concepción u otra representación que sirve como signo” (Peirce, 1988, p. 100). De modo que todo lo que está presente en nosotros es un fenómeno de algo que está fuera de nosotros mismos. De ahí, también, que “cuando nos pensamos, pues, a nosotros mismos tal como somos en este momento, aparecemos como un signo”.

Un signo es signo para algún pensamiento que lo interpreta, por eso el filósofo estadounidense se hace una pregunta que resulta del todo importante “¿a qué pensamiento se dirige este pensamiento-signo mismo que somos nosotros?” (Peirce, 1988, p. 101)*. A esto responde que pue-

* Esta y la anterior cita hacen parte del texto “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, de 1868, que se publicó originalmente en *Journal of Speculative Philosophy* 2. También está en W2: 211-242 y en *Obra filosófica reunida* (Peirce, 2012b).

de dirigirse al pensamiento de otra persona solo cuando consigue exteriorizarse a través de un medio de expresión. Y sea este el caso o no, este pensamiento es siempre interpretado por un propio pensamiento nuestro subsiguiente. De tal suerte que el mismo escritor literario está pensando ecfrásticamente cuando escribe su obra, pues la descripción que se hace a sí mismo y que luego fijará a través de la escritura es ya un signo interpretante de otro signo.

Lo señalado atrás es la clave para establecer la relación —desde una perspectiva lectora e interpretativa— entre el universo de ficción y lo real. Esto no quiere decir que al leer un texto literario estamos leyendo lo que es la vida del autor, sino que la écfrasis es ya, en sí misma, interpretación de una experiencia supuesta o real. Antes de ampliar estas ideas, revisemos brevemente un concepto de signo literario a partir de Peirce.

2. Signo literario

Podríamos empezar señalando desde la filosofía peirceana que la obra literaria es un signo, toda vez que el texto configura un universo a propósito de algo para determinar una mente. La literatura no solo agencia un discurso ficcional, sino que también examina, de forma crítica o lúdica, una realidad determinada, de tal manera que el texto opera como un signo-pensamiento que activa otro signo-pensamiento. En esto radicaría, además, la capacidad que tiene el texto literario de contribuir en la razonabilidad humana. Si para Peirce los seres humanos somos capaces de ejercer un autocontrol sobre nosotros mismos mediante la referencia a una idea al correlacionar nuestras acciones vitales con un ideal al que aspiramos (CP 1.574), entonces la literatura

es aquel generador de ideales contruidos por medio de ficciones (no existentes, como veremos más adelante), y que en cierto sentido determina un modo de pensar y unas maneras de actuar. Esto no significa, por supuesto, que la literatura puede cambiar radicalmente aquello que somos, pero sí puede transformar algo de eso que somos.

La razonabilidad para Peirce no es la razón de la modernidad de René Descartes; es, más bien, una idea de razón que implica sentimientos y cualidades personales, de ahí que el signo literario y las artes en general contribuyan en la inteligibilidad del universo y permitan que el ser humano le dé sentido a la vida. Si para el filósofo los seres humanos son creativos y buscan extender el horizonte de sus ideas, entonces la literatura no solo es un medio que permite encarnar la razonabilidad, sino también un signo que se suscribe y activa un proceso infinito de semiosis.

Esta perspectiva de análisis del texto literario dista mucho de las perspectivas estructuralistas. María del Carmen Bobes (1997), una de las autoras más reconocidas de la semiótica literaria, define también el objeto textual como signo sobre el cual se opera en diferentes niveles (sintáctico, semántico y pragmático). Su análisis sigue, principalmente, la perspectiva semiológica cuyo sustrato es la lingüística saussureana. En tal sentido, el texto literario es, más bien, un discurso, mientras que para Peirce sería un tipo de signo-pensamiento, lo que implica que alguien, capaz de observar lo que es invisible a otras mentes, produce un tipo de signo que otra mente interpreta. Así, un texto literario existe gracias a una voluntad interpretante que hace de él un signo capaz de generar un signo nuevo en la mente que lo interpreta. En esto radica el hecho magistral del autor literario: "Todo pensamiento, aunque sea artificial y complejo, es, en la medida en que está inmediatamente

presente, una mera sensación sin partes y, por lo tanto, en sí misma, sin similitud con ninguna otra, pero incomparable con cualquier otra y absolutamente *sui generis*" (CP 5.289).

Asumiendo, como indica Peirce, que todo pensamiento es mera sensación sin partes cuando está presente, y si es o existe más allá de cualquier similitud con otras sensaciones, entonces el signo literario no es otra cosa que el resultado del trabajo que hace el escritor con aquello que es pura cualidad y sentimiento. Es eso que el escritor capta, que es sensación y emoción, pero que es llevado a una terceridad (idea, ideal, legisigno, argumento o símbolo), lo que prefigura una de las dimensiones semióticas del texto: la poetización. Esta apela a los sentimientos que el autor 'fija' por medio de la escritura para revelar un universo en el que habite el lector desde el momento en el cual apela a su mente para transformar sus hábitos. Poetizar es construir un mundo sígnico sobre el cual opera el pensamiento. El escritor, dicho de otra manera, hace aparecer a la vista las cosas como ellas aparecen, lo que constituye el carácter fenomenológico del hecho artístico:

La primera y principal es esa rara facultad, la facultad de ver lo que salta a la vista, tal y como se presenta a sí mismo, sin sustituirlo por ninguna interpretación, sin complicarlo permitiendo esta o aquella supuesta circunstancia que lo modifique. Esta es la facultad del artista, quien ve por ejemplo los colores de la naturaleza que aparecen, como aparecen. Cuando el suelo está cubierto de nieve en la que el sol se refleja brillantemente excepto donde caen las sombras. Si preguntas a cualquier hombre corriente cuál parece ser su color, te dirá que blanco, blanco puro, más blanco a la luz del sol, un poco grisáceo en la sombra. Pero no es lo que está ante sus ojos lo que está describiendo.

do; es la teoría de lo que debería verse. El artista le dirá que las sombras no son grises sino de un azul pálido y que la nieve a la luz del sol es de un rico amarillo. Ese poder observador del artista es lo que más se necesita en el estudio de la fenomenología. (CP 5.42)

Este poder de observación que Peirce le reclama a la fenomenología no solo está presente en el escritor literario, también debe estarlo en el crítico. El texto entra en una cadena de signos y en un proceso abierto de interpretación: “un libro se convierte en un libro distinto cada vez que lo leemos” (Manguel, 2001, p. 15). Es sinsigno en un momento determinado, cuando el lector se enfrenta a él, y otra vez, nuevamente, cuando sucede otra lectura, lo que hace que cada experiencia sea nueva para el lector y se abra con ello el horizonte de interpretación en la cadena de signos: “Si en la cadena semiótica todo es signo, cabe como estrategia primera, en una situación de análisis dada, determinar aquello que se asume semióticamente como signo, así como sus objetos e interpretantes correspondientes” (Santaella, 1992, p. 57).

Puesto que hemos aludido de nuevo a la lectura, volvamos a lo señalado en el primer apartado. El pensamiento ecfrástico es una de las claves para establecer la relación entre el universo de ficción y lo real. En lo ficcional, tanto la literatura como el sueño, bordean un problema que tiene su punto de quiebre en el lenguaje y la lógica, por lo menos como lo plantea Peirce.

3. Sueño y ficción

Los sueños, podría decirse, se producen por una serie de estímulos diurnos que operan sobre nosotros cuando estamos en estado de reposo, esto es, se desencadenan cuando ocurren una serie de transformaciones de estímulos íntero y éxtero-ceptivos, generando una serie de imágenes, sensaciones, símbolos o relatos. En Bachelard, el sueño aparece en el lindero de la ensoñación y la imaginación como alquimia de la imagen. La imaginación como un acelerador del psiquismo humano, la ensoñación —en su dimensión más poética— como el estado de mengua entre el sueño y la vigilia. Si buscamos en la literatura, el sueño se estructura como un lenguaje en Borges y como una realidad extraordinaria en Lewis Carroll. Borges, soñado por Borges, es producto de una operación de la mente y del lenguaje que crea una ficción a la que se subordina la realidad del soñante. Alicia atravesando el sendero que le conducirá a experiencias inimaginables o inverosímiles en el universo de lo real, es el resultado de un juego de la imaginación cuyos efectos se ajustan a la mentalidad de una niña que todavía cree en el reino de la fantasía.

Desde el punto de vista semiótico, el sueño tiene que ver tanto con aquello que es el signo (el sueño es signo) como con la dimensión ontológica de la realidad, en tanto se indague por su constitución objetual y empírica. En esta perspectiva también se entiende en Peirce. Veamos, de manera específica, lo que define el autor como sueño en un texto de 1867, y a partir de allí ampliemos algunas ideas que nos aproximen a una reflexión sobre la relación entre sueño y literatura.

En el texto “Uno, dos y tres” (MS 721, 1867), Peirce afirma que la lógica empieza con el análisis de ciertas palabras. Algo similar dirá al definir la semiótica como otro nombre

de la lógica, y subyace, también, al concepto que da de lógica en la *Harvard Lecture* de 1865: la lógica es “la ciencia de las condiciones que permiten a los símbolos en general referirse a objetos” (Peirce, 1865). Expone que debe emperzarse con la palabra “es”, como cuando decimos “Medellín *es* la ciudad de la eterna primavera” (que ya sabemos que resulta falso, por lo menos en términos meteorológicos y climáticos), o cuando decimos “La novela de Mircea Cărtărescu *es* filosófica”. Esta palabra o cópula une sujeto y predicado, de tal suerte que aquello que es, por gracia de la cópula, existe. A esto lo llamaron los latinos *ente* (*ens*, *entis*), cuyo significado es “que existe”, “que es”, presente del verbo *esse* (“ser”, “existir”, “estar”). Estos términos tienen su origen en la raíz indoeuropea *es* (“ser”), que dio lugar al verbo *eimí* y cuyo participio en griego es *on*, *ontos* (“que es”, “que existe”) con el mismo significado. Se han generado, por supuesto, discusiones sobre si es posible considerar a las abstracciones “entidades” (si son entes reales o entes de razón). Al respecto, Peirce propone “restaurar el término *ens* o *entidad* a su significado original de cualquier cosa que pueda ser nombrada o sobre la que se pueda hablar” (MS, 721). Esto resulta de vital importancia para lo que aquí se trata alrededor de los entes de ficción literaria.

Ahora bien, en el razonamiento del filósofo, la palabra *entidad* es tan general que no hay un término que se le oponga; en tal caso, valdría más bien hablar de una *no entidad*, pero toda vez que la nombramos ya es una entidad, en coherencia con el principio de la definición dada atrás. Para saldar esta situación, se colige que *una entidad* y una *no entidad* tienen un lugar en el mundo de la representación y de la interpretación, correspondiendo la primera (es decir, la *entidad*) a lo que comúnmente llamamos “realidad”, y la segunda (esto es, la *no entidad*), a la “ficción” o

“invención”. Allí caben los sueños y las ensoñaciones, las quimeras y las pesadillas, las fantasías y hasta las alucinaciones e imágenes hipnagógicas que, sin ser las mismas cosas, tienen en común que son primeridades, posibilidades de ser o aparentes.

Una realidad, a diferencia de una ficción, tiene una existencia independientemente de lo que el sujeto pueda pensar de ella, tal como ocurre con la Piedra del Peñol que existe con independencia de lo que pueda o no saber de ella, si la he visto en fotos, si he subido hasta su cima o si creo que es un monolito dejado por los marcianos en su paso por la tierra, o si sé que la susodicha piedra no pertenece jurídicamente al municipio del Peñol sino a Guatapé. En fin, esa amalgama rocosa está ahí, y la puedo ver y tocar. Algo diferente ocurre con el enunciado “La Piedra del Peñol es grande”, que existe solo en virtud de los signos lingüísticos que le otorgan realidad.

Una ficción, en cambio, existe solo porque lo he creado a través del pensamiento, tal como ocurre cuando Jerry Siegel imaginó que podía volar, y como no pudo, creo un personaje que sí pudiera hacerlo; o cuando un escritor relata la historia de un amor casi imposible, y pone entre ellos una serie de peripecias y situaciones que hacen casi imposible ese amor profesado desde la juventud, hasta que el esposo de ella, el doctor Juvenal Urbino, decide morirse de la forma más absurda y ellos, ya adultos, con sus cuerpos envejecidos de tanta espera, se encuentran para dar tributo a los fantasmas de un sentimiento entrañable.

Peirce da un ejemplo con el sueño. Dice lo siguiente:

Lo que sueño, por ejemplo, existe sólo en la medida en que mi imaginación soñadora lo crea. Pero el hecho de que yo haya tenido tal sueño permanece cierto, tanto si alguna

vez reflexiono sobre el asunto como si no. El sueño, por lo tanto, en tanto fenómeno mental, es una realidad; pero la cosa soñada es una ficción. Si alguna vez hubo realmente un hombre tal como Rómulo, él habría existido lo mismo si la historia nunca lo hubiese mencionado; pero si él no es una realidad existe sólo en las fábulas que han sido contadas sobre la fundación de Roma (MS 721).

El sueño es una ficción o invención toda vez que es creado por la mente, y esto aunque tenga relaciones directas o indirectas con la experiencia misma del soñante. Ahora bien, para el filósofo no basta con que algo sea, pues esto no significa mucho, ya que si algo es lo es de algún modo. Entonces toda entidad tiene un modo de expresión que es la cualidad. Esta “denota cualquier cosa que pueda ser expresada por todo lo que viene después de *es* en una aserción completa. Todo *ens*, entonces, tiene alguna cualidad, puesto que decir que es un *ens* es decir que puede hacerse sujeto de una aserción y que esa aserción debe tener algún predicado. No hay concepción tan vaga que no pueda afirmarse nada de su objeto, *puesto que la primera condición del pensamiento es que debe pensarse alguna cualidad en el pensamiento*” (MS 721).

De lo planteado hasta aquí se colige que el sueño es, para Peirce, una ficción producto de un proceso real que tiene lugar en la mente de un soñante, que también hace parte de la realidad. El hecho de que se defina como un *no existente* no le resta su carácter semiotizante, pues todo lo que percibimos o soñamos está semiotizado, y en razón de esto es que lo percibimos o soñamos. Emplearemos aquí el verbo en vez del sustantivo, y diremos que el semiotizar es una operación sígnica que propicia u operativiza el efecto significativo del signo, es decir, la construcción de sentido

por gracia de la relación de signos de diferentes tipos en nuestra interacción con los existentes o no existentes.

No es que los objetos oníricos no existan; son entidades por el solo hecho de soñarlos. Lo que ocurre es que no podemos verlos salir de la realidad empírica, pero sí podemos sentirlos, intuirlos y percibirlos; es decir, no son existentes *per se*, dependen del soñante y del proceso del soñar que tiene lugar en la mente de este. De tal suerte, y en este sentido se puede poner en cuestión a aquellos que consideran que el filósofo estadounidense es un positivista radical, no se privilegia en esta concepción de los entes a aquellos objetos observables reales, es decir, existentes fuera de mi mente; sino, tal como señala Peirce —y en esto hay una sutil cercanía con Gadamer—, la no realidad existe por el solo hecho de nombrarla, de signarla, y lo que viene para el caso de la literatura es, entre otras cosas, explicar cómo el lector conoce a ese existente y de qué manera el texto literario tiene unos efectos pragmáticos sobre la realidad.

Epílogo

El sueño es una posibilidad de ser que produce imágenes que abren mundo, tal como lo hace el texto literario. Lo que es común —y esto no es lo único— al sueño y a la literatura, es que ambos son ficción. Al soñar, abrimos un portal a un universo de signos que nos permiten comprender nuestras experiencias, y en ocasiones las quiebran para ampliarlas y crear nuevos hábitos o creencias. El sueño es un existente en el sentido que la literatura lo es. “La experiencia literaria”, dice Sara Barrena (2007), “no se refiere a la realidad actual, a los hechos que confrontamos, sino a cualidades y sentimientos de lo inmediato” (p. 228). Los sueños, por su parte y tal como señalan Villegas y Ricci (1998), son textos analógicos “cuya interpretación exige su conversión en un texto lógico” (p. 32). En uno y otro caso, el sujeto pasa por una percepción simbólica con apariencia de primeridad (onirismo o poeticidad), para establecer una nueva creencia en el lector o soñante que ha de impactar su actuar en el mundo de lo real.

Ahora bien, si seguimos la triada peirceana, podemos afirmar que en el sueño como primeridad hay una indistinción de la totalidad que se experimenta en una suerte de instante intemporal. La segundidad, aquello que nos impide quedarnos en el sueño, aquello que hace que Alicia despierte, es la conexión de los dos vectores presentes: el onírico y el mundo físico real. Al primero pertenece lo soñado (o no existente), al segundo pertenecen el soñante y el proceso mental del sueño (lo existente).

Estos vectores son determinantes por su carácter inicial, en ellos la mente no opera como un fenómeno

psicológico sino que es entendida, en el sentido de Peirce, como un lugar de *continuum* con el cuerpo y con el exterior. Dicho de otra manera, la mente es en el cuerpo, está regida por el cuerpo que habita así como por las otras mentes. La terceridad está presente en el nivel de la interpretación, por cuanto los sueños se conectan con el contexto de existencia y de experiencia del soñante. Por eso los sueños se cuentan, se escriben o se analizan, pues en muchas ocasiones ellos constituyen las maneras en que habitamos los recuerdos o las memorias, el modo en que definimos aquello que es posible —y que a veces solo es allí—.

Esto es, justamente, lo que nos hace humanos, lo que nos distingue de otras especies, esta capacidad para soñar (en sentido poético), para crear y que resulta mágica cuando, por ejemplo, pensamos en lo que podemos hacer cuando navegamos en ese mar de posibilidades, cuando transitamos por las páginas de un libro. Ni en el sueño ni en la literatura hay límites, ni partes, ni efectos. Por eso es primeridad y por eso nos cuesta tanto a veces expresar lo que es la ensoñación y recurrimos a la imagen, pues la primeridad está en el dominio de lo preverbal. En cierto sentido, nos pasa lo que a San Agustín con el tiempo: si no me preguntan qué es, lo sabemos, pero si nos lo preguntan, no lo sabemos: la primeridad se nos escapa.

La literatura es una forma de ver la realidad y el mundo, que a veces se queda en posibilidad de ser, como muchos de nuestros sueños.

Referencias

- Agudelo-Rendón, P. (2015). *Cuadros de ficción. Artes visuales y ecfrasis literaria en Pedro Gómez Valderrama*. Medellín, Colombia: La Carreta Editores.
- Barrena, S. (2007). *Crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce*. Madrid, España: RIALP.
- De Man, P. (1990). *Alegorías de la lectura: lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. Barcelona, España: Grupo Editorial Lumen.
- Jakobson, R. (1978). *Six Lectures on Sound and Meaning*. Cambridge: MIT Press.
- Kirchof, E. (2009). Literatura como lenguaje: el legado de Roman Jakobson. *Antares*, 2, 60-74.
- Mitchell, W. J. T. (1994). *Ekphrasis and the Other*. Chicago: Universidad de Chicago.
- Peirce, C. S. (1998). *El hombre un signo*. Barcelona España: Editorial Crítica.
- Peirce, C. S. (2012a). *Obra filosófica reunida (1867-1893). Tomo I*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Peirce, C. S. (2012b). *Obra filosófica reunida (1893-1913). Tomo II*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Peirce, C. S. (1974). *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires, Argentina: Nueva visión.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. En línea: <https://dle.rae.es/>
- Ricci, M. y Villegas, M. (1998). El discurso onírico: aplicación de las técnicas de análisis textual a los sueños en Psicoterapia. *Revista de psicoterapia*, 9(34-35), 31-92.

- Ricoeur, P. (2006a). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Riffaterre, M. (2000). La ilusión de ecfrasis. *Literatura y pintura*. Madrid, España: ArcoLibros.
- Santaella, L. (1992). Estrategias para la aplicación de Peirce a la literatura. *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 1, 53-80. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/revista/1349/A/1992>.
- Santaella, L. (2001) ¿Por qué la semiótica de Peirce es también una teoría de la comunicación? *Cuadernos. Revista de la facultad de Humanidades y ciencias sociales. San Salvador del Jujuy*, 17, 415-422.
- Santaella, L. (1992). Peirce y la literatura: el estado de la cuestión. *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 1, 203-214. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/revista/1349/A/1992>

Trazos peirceanos para una teoría estética que resuene hoy*

Mariluz Restrepo J.**

Universidad Nacional de Colombia

mariluz.restrepo@gmail.com



Cristino de Vera

Muro con tres tazas, tres velas largas y espiritual luz,

2008. (Óleo sobre lienzo. 100 x 81 cm.)

Para erigir un edificio filosófico que sobrepase las

vicisitudes del tiempo,

mi cuidado ha de estar, no tanto en colocar cada

* Este texto hace parte de una investigación en proceso sobre “lo sensible” (quality, sensation, feeling) en Charles S. Peirce y retoma lo presentado en sesiones sobre estética peirceana, ofrecidas en la Universidad de Navarra/Grupo de Estudios Peirceanos (Pamplona, España, octubre 10 de 2018) y en la Universidad de Antioquia en el marco del VI Seminario de la Historia y Filosofía de la Ciencia, Peirce en Colombia (Medellín, mayo 2 de 2019).

** Profesora Emérita, Universidad Nacional de Colombia, PhD en Filosofía, Arte y Pensamiento Crítico del European Graduate School - EGS, Suiza.

*ladrillo con buena precisión, como en hacer cimientos
hondos y macizos. [...]*
*Es decir, delinear una teoría tan comprensiva que, por
un largo tiempo*
por venir, toda la obra de la razón humana, en filosofía
de cualquier escuela y tipo, en matemáticas, en
psicología, en las ciencias físicas, en historia,
en sociología y en cualquier otro departamento que
pueda existir,
aparezca como lo que completa sus detalles.
(Peirce, CP 1.1, *A Guess at the Riddle*, 1887, 1888;
EP 1:246)

Charles Sanders (Santiago) Peirce, científico y filósofo estadounidense, es uno de los más incisivos pensadores de las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX. Su perspectiva del ser como co-tri-relación es uno de sus mayores aportes por superar la visión dual y dicotómica del mundo y proponer la lógica relacional, abierta y continua como fundamento ontológico y cognitivo. Esta relación triádica fundante es el pilar que da unidad a su pensamiento arquitectónico, audaz y sugestivo, y que deja su impronta en los más variados campos del saber.* En esta ocasión el que nos atañe es la Estética, tema relativamente poco estudiado por los académicos peirceanos**.

* Hoy se reconoce ampliamente la importancia que tiene Charles S. Peirce en los más variados campos del saber: “[fue] matemático, astrónomo, químico, geodesta, investigador, cartógrafo, espectroscopista, metrologo, ingeniero, inventor; psicólogo, filólogo, lexicógrafo, historiador de la ciencia, economista matemático, aprendiz de medicina; crítico de libros, dramaturgo, actor, escritor de cuentos; fenomenólogo, semiótico, lógico, retórico y metafísico”. (Fisch, 1981, p. 17.)

** Son muy pocos los trabajos sobre estética peirceana, en su mayoría artículos, de los cuales cabe destacar el volumen *Peirce and Value Theory*, editado por H. Parret con ponencias presentadas en The Charles

Desde muy temprana edad, Peirce inició sus lecturas sobre estética; sin embargo, solo hasta su madurez reconoce su importancia para los estudios de lógica, tema al que dedicó toda su vida. Peirce cuenta que

hace ahora cuarenta y siete años que me propuse exponer a mi querido amigo Horatio Paine las *Aesthetische Briefe* de Schiller. Durante largos meses dedicamos a ellas todas las tardes, desgranando el tema lo mejor que como escolares sabíamos hacer. En aquellos días, leí varias obras sobre estética; pero, en conjunto, tengo que confesar que, como la mayoría de los lógicos, ponderé escasamente este tema. Los libros parecen demasiado flojos. Esto le proporciona a uno una disculpa. Y, además, la estética y la lógica parecen, a primera vista, pertenecer a universos diferentes. Sólo muy recientemente he llegado a persuadirme de que esta apariencia es ilusoria, y que, al contrario, la lógica necesita de la ayuda de la estética. El tema no lo tengo aún muy claro; así, a menos de que se haga en mí una gran luz antes de llegar a tal capítulo, éste será corto y lleno básicamente de dudas e interrogantes. (CP 2.197, *Why Study Logic?*, c.1902)

Si bien Peirce no escribió mucho sobre estética y tampoco dedicó mucho tiempo a reflexionar sobre ella —él mismo así lo confiesa en la Lección V sobre Pragmatismo referida a las tres Ciencias Normativas dictada en Harvard

S. Peirce Sesquicentennial International Congress (Harvard, 1989), así como dos libros: *Nueve estudios de caso latinoamericanos en el cruce de matemáticas-estética-lógica* (2000) del colombiano Fernando Zalamea y, más recientemente, *La belleza en Charles S. Peirce. Origen y alcance de sus ideas estéticas* (2015) de Sara Barrena, filósofa y escritora española. Ver otras referencias al final de este artículo.

en 1903 —: “En cuanto a la estética, aunque el primer año de mis estudios de filosofía estuvo dedicado exclusivamente a esta rama, desde entonces la he descuidado tan completamente que no me siento autorizado para tener opiniones seguras al respecto” (CP 5.129, EP 2:199-200)* —, sí considero que en sus escritos en los que se refiere a la estética de manera explícita se encuentran trazos significativos para abrir el camino a una teoría estética que se adelantó a su tiempo y que hoy resuena ‘completando algunos detalles’ del pensamiento estético contemporáneo.

Apuesto, entonces, por lo que sería una teoría estética que surge del pensamiento peirceano a partir de algunos pocos textos de su madurez (1902-1904), con particular atención a la Lección V sobre Pragmatismo, posteriormente titulada “Las Tres Ciencias Normativas”, dictada en la Universidad de Harvard en 1903. Para empezar expongo brevemente el sentido que Peirce da a la estética así como el lugar, valor y alcance que le adjudica en relación con las ciencias normativas. Desde esos presupuestos, entonces, desentraño algunos trazos que, a mi juicio, permiten reconocer aspectos reveladores de su concepción sobre la estética. Para ello, dejo hablar a Peirce continuamente, aunque solo retomo de sus textos aquellas afirmaciones que, como aforismos en contexto, expresan ciertos principios de

* Sigo la manera de citar los textos de Peirce aceptada internacionalmente. Incluyo, cuando existe, la referencia en *Collected Papers* (CP) y también *Essential Peirce* (EP), así como la fecha y el título del texto si los hubiere. Mantengo las mayúsculas y las itálicas cuando son de Peirce. Las negritas son mías para subrayar los ‘aforismos’ que propongo como pautas para una teoría estética de corte peirceano. La traducción de los textos peirceanos y de otros en inglés son mías.

manera concisa y coherente*. Recojo sus palabras y las reconfiguro, inspirada en la lógica triádica peirceana de las categorías del ser, para descubrir aquellas pautas que permiten esbozar los componentes centrales de lo que podríamos asumir como teoría estética peirceana. Y, a manera de recuento para finalizar este ensayo que nunca es definitivo –como bien lo enseñó Peirce– me arriesgo, muy esquemáticamente, a puntualizar aquellos rasgos de la visión estética peirceana que considero abre caminos a la investigación actual.

He incluido, junto con el epígrafe de Peirce que permite situar este trabajo en sus justas dimensiones, una reproducción del óleo *Muro con tres tazas, tres velas largas y espiritual luz* de Cristino de Vera, nacido en Santa Cruz de Tenerife en 1931. Tuve oportunidad de conocer su obra en la Caixa Forum de Madrid en 2018 y desde entonces siento que este óleo en particular es una de las formas más expresivas para hacer ver lo que, a mi juicio, Peirce ha expresado en algunos de sus trazos sobre estética.

1. Sentido y lugar de la estética según Peirce

Peirce se refiere a la estética en sentido amplio, no limitado exclusivamente ni al arte ni a la belleza –lo que no implica que las desconozca**–, más bien parece acoger como

* Del lat. *aphorismus* y este del gr. ἀφορισμός /*aphorismós* que el Diccionario de la Real Academia Española define como “máxima o sentencia que se propone como pauta en alguna ciencia o arte”.

** Son varios los textos en que Peirce alude a la belleza y también al arte, no necesariamente referidas a la estética, temas que si bien son de gran valor desbordan el propósito de esta reflexión.

eje central de la estética el sentido que se desprende de su raíz griega, *aisthētikos-aisthēta*, que significaba ‘lo perceptible por los sentidos, lo sensible’. Con cierta frecuencia en sus escritos, en particular en su concepción de Primeridad como categoría del ser como ‘cualidad presente’ y cuando se refiere a estética, Peirce utiliza el término *feeling* que en inglés alude tanto a sentir/sensaciones como a las emociones/sentimientos que se producen al sentir. Así lo indica una posible etimología de la palabra *feeling* que el *Oxford Dictionary of Word Origins* la refiere a *felan* del inglés antiguo: “tocar, tener una experiencia sensorial”, lo que evolucionó en las lenguas germanas hasta involucrar a las emociones, a “tener una percepción mental; una experiencia o reacción emocional; a ser consciente de sensaciones táctiles como placer, dolor, etc.”.

En este amplio campo de la sensibilidad en cuanto tal es donde Peirce ubica el sentido y el estudio de la estética. No la equipara con el arte ni con la acción conductual. Así lo expresa en uno de sus manuscritos no fechados: “Mi noción es que hay un estudio de estética, no el campo-placer exclusivo de quienes gastan su vida en los deleites del arte, ni aún particularmente considerando la conducta, sino un estudio para desentrañar qué es lo que hay como tal en lo fino, lo adorable, lo noble” (MS [R] 602:11, *On Classification of the Sciences*). Sin embargo, esa aseveración no implica que estética, arte y conducta no estén relacionadas; lo están, pero ni arte ni conducta son la razón propia y específica de la estética cuyo alcance es más amplio, arraigado en lo sensorial.

Así también, Peirce se opone a entender la estética como regida únicamente por el concepto de belleza: “Esa ciencia [la estética] ha estado obstaculizada por su definición como teoría de la belleza. El concepto de belleza no es

más que el producto de esta ciencia y es un intento muy inadecuado para tratar de asir lo que la estética busca esclarecer” (CP 1.591, *Lowell Lectures: Ideals of Conduct*, 1903; EP 2: 245-246). La belleza podrá ser uno de los componentes, pero tampoco es lo que especifica a la estética. En un texto anterior, tal vez de 1902, llamado *Why Study Logic* publicado en el volumen II de *Collected Papers*, encontramos que Peirce aborda muy brevemente el sentido que desea encontrar a la estética al rechazar su simplificación a la belleza y nos deja entrever que la razón de ser de la estética es algo más general y fundante. Detengámonos en sus palabras: “Pero para enunciar la cuestión de la estética en su pureza, debemos eliminar de ella no meramente toda consideración de esfuerzo, sino toda consideración de acción y reacción, incluyendo toda consideración de recibir placer; todo aquello, en suma, que pertenezca a la oposición entre el *ego* y el *non ego*. No tenemos en nuestro lenguaje una palabra de la generalidad requerida. El griego *καλός* - *Kalós*, el francés *beau*, solo se acercan, sin acertar directamente en el núcleo de la cuestión. ‘Fino’ sería un desgraciado sustitutivo. Bello es malo porque un modo de ser *Kalós* depende esencialmente de la cualidad de ser no bello. Sin embargo, quizá, la frase ‘la belleza de lo no bello’ no sería chocante. Aún así, ‘belleza’ es demasiado superficial (CP 2.199).

Peirce nos deja entrever que la teoría de la estética habría de dar cuenta de una dimensión de lo humano que no solo reconoce la belleza sino que además la trasciende, tocando las fibras más profundas del ser encarnadas en la sensibilidad. Justamente Peirce concibe la estética enraizada en su Teoría de las Categorías del Ser. En un manuscrito de 1903 afirma: “Me parece que la cualidad estética es la impresión total inanalizable de una razonabilidad que se ha expresado a sí misma en una creación. Es puro

sensación/sentimiento (*feeling*)*, pero una sensación-sentimiento que es la impresión de una razonabilidad que crea. Es la Primeridad que pertenece verdaderamente a una Terceridad en su realización de Segundidad (MS 310).

Y esta perspectiva aparece de manera explícita cuando plantea la “cuestión de la estética” referida a su propuesta de Kalos y se pregunta: ¿Cuál es la cualidad que, en su inmediata presencia, es Kalos?” (CP 2.199, *Why Study Logic?*, c.1902). La Primeridad, según Peirce, es cualidad presente, sensación pura antes de cualquier reflexión; es “presencia presente” que, claro está, la conocemos siempre en Terceridad; es decir, ya mediada en tanto signo y eso es posible por su ‘realización de Segundidad’; es decir, en tanto hecho existente. Aquí la estética está en el reino de la cualidad sensible como tal, en sí misma, autónoma e independiente, presente siempre; es decir, en tanto conciencia inmediata de cualidad, sin analizar ni intelectualizar, condiciones estas propias de la Primeridad que toma concreción como Segundidad y la conocemos en representación (Terceridad)**.

Esta perspectiva de la estética fundada en la sensibilidad hace eco en pensadores posteriores, tan reconocidos como por ejemplo del poeta y filósofo francés Paul Valéry (1937), quien escribe:

* Traduzco *feeling* en todo el texto por la combinación sensación/sentimiento para dar el sentido doble implícito en dicha palabra según lo anteriormente expuesto y, además, incluyo este término en inglés y algunos otros para evitar posibles equívocos.

** Ver anexo 1. Cuadro: Charles S. Peirce: Características de las Categorías del Ser.

Declaro en primer lugar que el solo nombre de la Estética siempre me ha realmente maravillado, y que sigue produciendo en mí un efecto de turbación, si no de intimidación. Hace vacilar mi espíritu entre la idea extrañamente seductora de una «Ciencia de lo Bello», que, por una parte, nos haría discernir sin duda alguna lo que hay que amar, lo que hay que odiar, lo que hay que aclarar, lo que hay que destruir; y que, por otra parte, nos enseñaría a producir, sin duda alguna, obras de arte de un incontestable valor; y enfrente de esa primera idea (de una «Ciencia de lo Bello») la idea de una «Ciencia de las Sensaciones», no menos seductora, y tal vez aún más seductora que la primera. Si tuviera que elegir entre el destino de ser un hombre que sabe cómo y porqué una cosa es eso que llamamos «bella», y el de saber lo que es *sentir*, creo que elegiría la última. (pp. 44-45)

“La simple proposición de una «Ciencia de lo Bello» debía ser fatalmente invalidada por la diversidad de las bellezas producidas en el mundo y en la duración” (p. 53).

Y ya en este siglo, el filósofo y crítico del arte estadounidense, Arthur Danto en su texto *El abuso de la belleza* afirma lo siguiente: “En cualquier caso, comprendí que al escribir sobre la belleza como filósofo estaba apuntando al tema más profundo de todos. La belleza es solamente una cualidad estética más entre un inmenso abanico de cualidades estéticas, y la estética filosófica estaba en un callejón sin salida por haberse concentrado demasiado en la belleza” (p. 51).

Desde esta visión amplia de la estética como cualidad de ‘sensación/sentimiento’ en presencia, como Primeridad de una Terceridad, Peirce le asigna a la estética el estatus de ciencia normativa junto con la ética y la lógica, y no lo hace de manera taxativa, sí expresando sus

reservas al respecto. A aquella conclusión llega después de años de debate consigo mismo en los que duda sobre la pertinencia y viabilidad de una ciencia estética normativa: “Me inclino a pensar que hay tal ciencia normativa, pero de ninguna manera estoy seguro de ello” y reconoce que “[m]is opiniones sobre ética y estética son mucho menos maduras que mis opiniones lógicas” (CP 5.129, EP 2:199-200).

No obstante sus dudas, en varias ocasiones Peirce reconoce la validez de la estética como ciencia normativa y, además, la sitúa como el pilar de la ética y, ambas –estética y ética– como fundamentos de la lógica:

La ética ha de depender de esta cuestión [de la estética], tal como la lógica debe depender de la ética. La estética, por lo tanto, aunque la he descuidado terriblemente, aparece posiblemente como la primera propedéutica indispensable para la lógica, y no debe omitirse la lógica de la estética como una parte distinta de la ciencia de la lógica (CP 2.199, “Why Study Logic?”, c.1902)

Y un tiempo después, en 1903, en su primera lección sobre Pragmatismo en la Universidad de Harvard, afirma:

Porque se dice generalmente que las tres ciencias normativas son lógica, ética y estética, siendo las tres doctrinas que distinguen el bien (good) de mal (bad); *Lógica* respecto a las representaciones de verdad, *Ética* respecto a los esfuerzos de voluntad y *Estética* en objetos considerados simplemente en su presentación. Ahora, esta tercera ciencia normativa no puedo pensar que sea ninguna otra que la que he descrito. Es evidentemente la ciencia normativa básica sobre la cual, como fundamento, la doctrina de la

ética ha de ser erigida para ser superada a su vez por la doctrina de la lógica. (CP 5.36; EP 2:142-143)

De nuevo la estructura triádica del ser propia de la arquitectónica peirceana se revela en su clasificación de las ciencias. Así lo confirma Peirce en la lección V sobre Pragmatismo: “Suponiendo, sin embargo, que la ciencia normativa se divide en estética, ética y lógica, entonces es fácil percibir, desde mi punto de vista, que esta división está regida por las tres categorías” (CP 5.129; EP 2:200). Entonces, Peirce sitúa la Fenomenología como ciencia fundante –en su calidad de Primeridad– y la Ciencia Normativa en su condición de Segundidad por cuanto es la “ciencia de las leyes de conformidad de las cosas con los fines”. Y explica: “Estética es la ciencia de los ideales, o aquello que es objetivamente admirable sin ninguna razón ulterior. No estoy bien familiarizado con esta ciencia, pero debe reposar en la fenomenología” (CP 1.191, *A Syllabus of Certain Topics of Logic*, 1903; EP 2:260).

Esta perspectiva peirceana de la estética como ciencia normativa fundante cuyo centro de interés es la sensibilidad nos da la base para ahora perfilar una propuesta de lo que sería una teoría estética resultante de algunos textos de Charles S. Peirce.

2. Pautas de Peirce para una teoría estética

Peirce no desarrolló una teoría estética sistemática a pesar de haber estado atraído por su estudio desde muy joven y de que su propia sensibilidad lo alentó a reconocerla vinculada a la ética y ambas como trasfondo de la lógica, a la que dedicó su vida entera. Es indudable, sin embargo, que sin elaborar categorías precisas, sí dejó trazos suficientes que, considero, dan lugar a que surja una

teoría estética de corte peirceano. Me arriesgo, entonces, a proponer una relectura de algunas de sus aseveraciones,* las que he encontrado pertinentes, al agruparlas a partir de una estructura triádica en las que resuenan por analogía sus tres categorías del ser, y desde donde se anudan nueve principales componentes que se configuran como bases sólidas, innovadoras y sugestivas de una teoría estética abierta a nuestro tiempo. Esta estructura que propongo no fue concebida de antemano, sigue la guía peirceana sobre el proceso abductivo**; es decir, surge de la revisión, una y otra vez, de algunos textos en los que Peirce hace alusión a la estética. Mi trabajo no ha sido más que esta reconfiguración para dejar ver/leer/interpretar algunas de las apreciaciones con respecto a la estética que Peirce dejó fragmentadas y entretejidas entre otros temas y que pienso

* Los textos que acojo son en su mayoría de la Lección V sobre Pragmatismo, *Las tres ciencias normativas*, dictada en la Universidad de Harvard en 1903. En las citas correspondientes a este texto solo anoto los datos de volumen y página tanto en *Collected Papers* como en *Essential Peirce*. Al citar otros textos peirceanos, incluyo las referencias completas.

** Pertinente aquí la siguiente descripción que Peirce hace de la abducción: “Una masa de hechos está frente a nosotros. Los repasamos. Los examinamos. Encontramos que son una maraña confusa, una jungla impenetrable. Somos incapaces de retenerlos en nuestra mente. Nos esforzamos por ponerlos en el papel, pero parecen tan intrincadamente multicomplejos que no podemos satisfacernos con que lo que hemos colocado representa los hechos, ni logramos tener una idea clara de qué es lo que hemos colocado. Pero repentinamente, mientras estudiamos minuciosamente lo que hemos digerido de los hechos y estamos intentando darles un orden, se nos ocurre que si asumiésemos algo como verdadero sin saber que lo sea, estos hechos se organizarían de manera iluminada. Eso es *abducción*. (PPM: 282-283, “Harvard Lectures on Pragmatism, a Deleted Passage”, 1903. En <http://www.helsinki.fi/science/commens/dictionary.html>

responden y desarrollan la cuestión principal que Peirce se planteó en 1902: “¿Cuál es la cualidad que, en su inmediata presencia, es Kalós?” (CP 2.199).

Expongo, primero, lo que serían las *cualidades* de la estética: la posibilidad cualitativa de la estética en sí misma, lo que hace posible la estética como tal (“Primeridad”); segundo, las *formas* de la estética: el hecho existente, el acto de la estética (“Segundidad”); y, tercero, el *sentido* de la estética: su modo de representación, de ser-signo-interpretante (“Terceridad”). Cada una de estas “categorías estéticas” se despliega en tres componentes que a su vez corresponden por analogía, y guardadas proporciones, a las tres categorías del ser*.

Cualidades de la estética. Al definir la ciencia normativa como la conformidad de las cosas con los fines, y siendo la Estética la ciencia normativa fundante, Peirce especifica los fines de tal ciencia así: “La estética considera aquellas cosas cuyos fines encarnan cualidades de lo sensible, la ética aquellas cosas cuyos fines radican en la acción, y la lógica, aquellas cosas cuyo fin es representar algo (CP 5.129; EP 2:200). Se corrobora aquí, una vez más, la aproximación peirceana a la estética en su sentido atávico más amplio, como *aísthēsis* referida a lo sensible (*feeling*). Las cualidades de lo sensible son, entonces, lo que constituye la estética.

Peirce precisa cómo concibe la cualidad estética en el contexto de esclarecer que es o no estéticamente bueno: “Todo lo que habrá serán varias cualidades estéticas; esto es, simples cualidades de totalidades incapaces de plena

* Es decir, primeridad de la primeridad, segundidad de la primeridad y terceridad de la primeridad, y así con las otras dos categorías.

encarnación en las partes, cualidades que pueden ser más decididas y fuertes en un caso que en otro. Pero la misma reducción de la intensidad podría ser una cualidad estética; no, *lo será*; y me inclino seriamente a dudar de que exista alguna distinción de pura superioridad e inferioridad estética. Mi opinión sería que existen innumerables variedades de cualidad estética, pero no un puro grado de excelencia estética” (CP 5.132; EP 2:201-202).

Aquí Peirce hace ver expresamente que son múltiples las modalidades y los grados de cualidad sensible; es decir innumerables cualidades estéticas. Esta es una postura que acaba con los absolutismos y con prescripciones sobre ciertas cualidades sensibles que serían exclusivamente las que cumplirían con la excelencia estética.

Al conectar estrechamente estética y ética, Peirce nos lleva a dar otras pautas para la caracterización de la cualidad estética, siempre múltiple y variada. En una de las conferencias sobre algunos tópicos de lógica en el Lowell Institute en Boston a finales de 1903, incluye la cualidad estética como intrínseca a ciertos modos de conducta y la sitúa como vara de referencia para dilucidar las consecuencias de sus ideales de conducta. La cualidad estética, es decir, lo sensible, cobra todo su sentido al convertirse en representación, así sea imaginaria, de la conducta ideal. Así lo expone

En primer lugar, entonces, todo hombre tiene ciertos ideales de la descripción general de la conducta (...) Si usted piensa que esta afirmación es demasiado vaga, le diré, más específicamente, que hay tres caminos en los cuales estos ideales usualmente se recomiendan a sí mismos y lo hacen justamente. En primer lugar, ciertos modos de conducta, cuando el hombre los contempla, tienen una cualidad estética. (...) En segundo lugar, el hombre

se esfuerza en dar forma a sus ideales con consistencia unos con otros, porque la inconsistencia le parece odiosa. En tercer lugar, imagina cuáles serían las consecuencias de llevar a cabo completamente sus ideales, y se pregunta cuál sería la cualidad estética de esas consecuencias. (CP1.591, *Lowell Lectures: Ideals of Conduct*, 1903; EP 2: 245-246, *What Makes a Reasoning Sound?*)

En la Lección IV sobre Pragmatismo titulada “*The Systems of Metaphysics*” impartida en Harvard aclara que “[e]n este enfoque de la cuestión, parece que encuentra respuesta la objeción a la doctrina de que la distinción entre aprobación y desaprobación moral sólo es, en definitiva, una especie de la distinción entre aprobación y desaprobación estética” (CP 5.113; EP2: 190).

En síntesis, al explicar Peirce cuál es el fin de la estética en tanto Ciencia Normativa, plantea que las *cualidades* de la estética, lo que la constituye en ser lo que es, son las *cualidades de lo sensible* que siempre son *variadas e innumerables* por lo que no puede haber una excelencia estética absoluta. Y lo que es aún más revelador, es que esas cualidades sensibles de diversa índole *son guía para dar cuenta de las cualidades de la conducta*, es decir, de la dimensión estética de los ideales de conducta. Es muy esclarecedora esta manera como Peirce anuda la ética con la estética. Lo sensible, lo propio de la estética, es entonces, criterio fundante para la ética que, a su vez es base de la lógica, como afirma Peirce y lo corroboramos más adelante.

Formas de la estética. Cómo y en qué se concretan las innumerables cualidades de lo sensible –aquello que constituye la estética– son preguntas que, considero, Peirce responde a través de ciertas pautas que contribuyen a delinear con mayor detalle una teoría estética resultante de su visión.

Que Peirce afirme que existen ‘innumerables variedades de cualidad estética y no un puro grado de excelencia estética’ nos deja ver su postura, tan contemporánea, sobre la relatividad y apertura de lo que se considera cualidad estética y que trasciende las preconcepciones sobre lo que es o no estéticamente bueno. Peirce reconoce que debe abordar tal problemática y lo explicita en la Lección V sobre Pragmatismo: “Así, pues, tan incompetente como soy en esto, encuentro que se me impone la tarea de definir lo estéticamente bueno –una labor que tantos artistas filósofos han intentado hacer” y concluye que “no hay tal cosa como maldad estética positive (*positive esthetic badness*); y puesto que en esta discusión entendemos por bondad la mera ausencia de maldad (*badness*) o de defecto, no habrá tal cosa como bondad estética” (CP 5.132; EP 2:201). Es decir que no hay una mala ni buena calidad estética ni existen grados de excelencia estética. Y explica:

[e]n cuanto a la estética, en ese campo las diferencias cualitativas aparecen tan prominentes que, si se hace abstracción de ellas, es imposible decir que haya una apariencia que no sea estéticamente buena. Vulgaridad y presunción en sí mismas pueden aparecer bastante deliciosas en su perfección, si es que alguna vez podemos vencer nuestra aprensión respecto a ellas, aprensión que resulta de contemplarlas como posibles cualidades de nuestro propio quehacer, –pero esa es una forma *moral* y no *estética* de considerarlas. (CP 5.127; EP 2:199)

Esta visión tan sugerente de la estética corresponde a la propuesta filosófica de Peirce que rompe con toda linealidad, dualidad y absolutismo y que se extiende también, en cierta medida, a la ética y a la lógica. Nos advierte sobre la

imposibilidad del juicio, ya sea estético, ético o lógico, centrado en lo cuantitativo. En este mismo texto Peirce afirma que

...[e]l principal problema, si no el único, de la Ciencia Normativa es que dice qué es *bueno* y qué es lógica, ética y estéticamente *malo*; o qué grado de bondad alcanza una descripción dada del fenómeno. Si ese fuera el caso, la ciencia normativa sería, en cierto sentido, *matemática*, puesto que se ocuparía enteramente de una cuestión de *cantidad*. Pero me inclino fuertemente a pensar que esta visión no resiste el examen crítico. La lógica clasifica argumentos y al hacerlo reconoce distintos *tipos* de verdad. En ética, también se admiten *cualidades* de bondad por la inmensa mayoría de moralistas. (CP 5.127; EP 2:199)

Y más adelante agrega: “Pero en el instante en que un ideal estético es propuesto como fin último de la acción, en ese instante un imperativo categórico se declara en pro o en contra de él. Kant, como ustedes saben, se propone permitir que ese imperativo categórico permanezca indiscutible, –un pronunciamiento eterno. Su posición se halla en extremo desfavorecida ahora y no sin razón” (CP 5.133; EP 2:202)*. Se reconoce aquí, una vez más, cómo Peirce opta por la pluralidad y deja entrever que lo cualitativo jamás podrá ser taxativo. Podemos afirmar, entonces, que en esta visión peirceana no hay calidad estética absoluta.

* Si bien esta referencia a Kant es significativa y valiosa, abordarla ahora está fuera del alcance de este artículo. Ver, por ejemplo, Atkins, R.K. “The Pleasure of Goodness: Peirce’s Aesthetics in Light of Kant’s Critique of The Power of Judgement” en *Cognitio*, 9 (1):13-25 (2008).

A la luz de esta apertura de las cualidades estéticas, múltiples y diversas, sin que sean como tal buenas o malas/defectuosas, cabe preguntarse entonces qué constituye un objeto estético en la mirada peirceana. En 1904, Peirce afirma que la “[e]stética es la ciencia normativa que estudia las condiciones del tipo de excelencia que los objetos pueden poseer en su presentación o apariencia, independientemente de sus relaciones” (MS [R] 693, “Reason’s Conscience: A Practical Treatise on the Theory of Discovery; Wherein logic is Conceived as Semeiotic”, 1904). En otras palabras, el objeto estético está determinado por la ‘forma’, palabra que tal vez proviene de la raíz griega *morph*, “apariencia externa”, emparentada con el latín *fōrma* que se refiere a “contorno, apariencia”.* Y Peirce da un paso más al especificar cómo ha de ser esa forma para poder determinar un objeto estéticamente ‘bueno’; afirma: “[A] la luz de la doctrina de las categorías, debo decir que un objeto, para ser estéticamente bueno (*good*), debe tener una multitud de partes tan relacionadas unas con otras como para impartir a su totalidad una simple e inmediata cualidad positiva; y cualquiera que lo logre es, en esa medida, estéticamente bueno, sin importar cuál pueda ser la cualidad particular del total (CP 5.132; EP 2:201).

Esta frase tan lúcida resuena de manera contundente con lo que implica ‘componer’ que en su raíz latina *pōnēre* significa “poner, colocar” con el prefijo *cum-*, “con”; literalmente, “poner con”; es decir, “poner en-relación-unos-con-otros”.** Y el diccionario de la Real Academia Española lo define

* *American Heritage Dictionary of Indo-European Roots* editado por Calvert Watkins.

** *Diccionario Etimológico Indoeuropeo de la Lengua Española* de Roberts y Pastor.

como “[f]ormar de varias cosas una, constituir un todo, juntándolas y colocándolas con cierto modo y orden”. Al revisar los significados milenarios de la acción de componer y analizar su definición es posible reconocer tres aspectos que la constituyen y que resuenan con la descripción peirceana: primero ‘debe tener multitud de partes’ (varias cosas), segundo, ‘tan relacionadas unas con otras’ (juntándolas y colocándolas con cierto modo y orden) y, tercero, ‘para impartir a su totalidad una simple e inmediata cualidad positiva’ (constituir un todo). Así, en la teoría estética que va surgiendo de las pautas peirceanas un objeto estético se caracteriza por la inmediata cualidad positiva impartida por sus parte-en-relación. Es decir, esa unidad cualitativa está dada por su composición, por la escogencia de varios elementos que se ponen en-relación-unos-con-otros y se articulan estableciendo conexiones y combinaciones coherentes y pertinentes que imparten a su totalidad ‘una simple e inmediata cualidad positiva’, es decir, creando una nueva forma íntegra, cualquiera que esta sea.

Peirce enfatiza que la cualidad particular que surge de las partes relacionadas unas-con-otras no es lo que está en juego. Explica Peirce:

[s]i esa cualidad es tal que nos asquea, nos asusta o nos perturba hasta el punto que nos saca del estado de ánimo de goce estético, de contemplar, simplemente, la cualidad encarnada –tal como, por ejemplo, afectaban los Alpes a la gente de otros tiempos, cuando el estado de civilización era tal que una impresión de grandioso poder estaba inseparablemente asociada con una viva aprensión y terror–, entonces el objeto se mantiene, no obstante, estéticamente bueno, aunque gente de nuestra condición esté incapacitada para captarlo en una serena contemplación estética. (CP 5.132; EP 2:201)

Esta perspectiva amplía la noción de objeto estético ya que no se refiere exclusivamente a las manifestaciones artísticas y también, por extensión, permite transformar el concepto de ‘obra de arte’ para cobijar diversidad de manifestaciones humanas y de la naturaleza circundante.

Michel Dufrenne, filósofo francés quien dedicó gran parte de su vida a la reflexión sobre la estética, en un artículo muy esclarecedor de 1974 titulado “¿Existe el arte de masas?”, propone:

No es saber cuál arte conviene a la masa, sino cuál arte puede la masa producir (...) La reflexión precedente nos ha preparado para subvertir el concepto de arte, ampliar su campo e incluir allí otras cosas distintas de las obras maestras consagradas por la tradición. No se trata de expulsar las obras maestras (...) se trata de incluir allí otros productos de la praxis humana y no solamente las obras sino también los gestos y los acontecimientos. Es necesario abrir el reino del arte a los productos de la artesanía, a la decoración de un apartamento, a los graffitis, al happening, a la manera de presentar la comida, a una danza popular, a una fiesta, a una manifestación política, a una huelga espontánea. (Dufrene, 1974, p.124)

Preguntémonos, entonces, cómo se caracterizaría una ‘serena contemplación estética’ y Peirce nos da una sugerencia en la lección IV de la serie sobre Pragmatismo dictada en Harvard en 1903. Él caracteriza el modo mental propio de la estética como ingenuo (*naïve*) y además considera que es una condición necesaria para quienes deseen emitir juicios estéticos. Dice así:

y aunque todavía soy un perfecto ignorante en estética, me aventuro a pensar que el estado mental estético es más puro cuando es perfectamente ingenuo (*naïve*) sin ningún pronunciamiento crítico, y que el crítico de estética funda sus juicios sobre el resultado de retornar a ese estado ingenuo puro, –y el mejor crítico es quien se ha entrenado para hacer esto de la manera más perfecta. (CP 5.111; EP 2:189)

Esta condición de ingenuidad hace eco a la ‘sensibilidad pura’, es decir a eso que sentimos (*we feel*) sin mayor raciocinio. Implica que un estado mental estético es la apertura a la sensibilidad, a dejarnos tocar por lo que percibimos. A eso Peirce agrega que la crítica estética ha de ser el resultado de esa sensación en cuanto tal, más que de raciocinios que tal vez puedan limitar y obnubilar la percepción de lo sensible. Diremos, entonces, que sentir de manera ‘ingenua’ es condición indispensable para una crítica juiciosa de hechos estéticos, es decir, de lo que pueda considerarse como objeto estético sin que se cualifiquen ciertas cualidades como absolutas.

Sentido estético. Veamos ahora algunos signos en los que se traducen las cualidades de los hechos estéticos; es decir aquellas modalidades de significaciones-interpretantes en las que se manifiesta la sensación estética, el objeto estético y el pensamiento estético.

La sensación, fruto de la experiencia estética, encuentra sentido al traducirse en disfrute, alegría, gozo; es decir en goce estético (*esthetic enjoyment*). El goce estético, un tipo de interpretante emocional en términos peirceanos, es aquella sensación producida ante cualidades de lo estético, una sensación difícil de determinar; diremos que es “un no sé qué” que reconocemos porque lo sentimos pero que es difícil explicar. Peirce lo dice espléndidamente en la lección

IV sobre Pragmatismo: “Tengo una buena capacidad para el disfrute estético y me parece que aunque en el goce estético asistimos a la totalidad de lo Sensación/Sentimiento [*Feeling*] —y en especial a la totalidad resultante de Cualidad de Sensación/Sentimiento (*Feeling*) presentada en la obra de arte que estamos contemplando— sin embargo, es un tipo de simpatía intelectual, una sensación de que aquí hay un sentimiento que uno puede comprender, un sentimiento razonable. No logro decir con exactitud qué es, pero es una conciencia perteneciente a la categoría de Representación aunque representando algo en la Categoría de Cualidad de Sensación/Sentimiento (*Feeling*). (CP 5.113; EP 2:190). ¡Y Peirce no pudo haberlo dicho mejor! El texto mismo conmueve, permite casi sentir ese no sé qué, esa ‘simpatía intelectual’ porque pensamos-sentimos simultáneamente y es difícil asir porque nos absorbe, nos compromete en todo nuestro ser, nos pone en asombro, casi nos suspende al extraernos de la rutina cotidiana.

Esta perspectiva es cercana a la que plantea el filósofo francés Jean-Luc Nancy en una larga entrevista con Adèle Van Reeth publicada en 2014 cuando afirma que la *jouissance* (goce) es irreductible a placer. Nancy sostiene que tradicionalmente el placer ha sido algo que pertenece al circuito del sí mismo (*self*) mientras que *joie* (goce) se relaciona con el otro y lo saca a uno de sí mismo en un estado de éxtasis que puede ser espiritual o corporal (pp.17–19) y más adelante agrega: “Yo diría que la propiedad del *jouissance* (goce) es estar constantemente renovado” (p.29).

Ahora bien, lo que posibilita el goce estético es la expresividad, la forma como se expone la cualidad total del objeto estético. Al analizar la bondad, Peirce señala que existen tres tipos de bondad: la lógica que es la bondad de la representación, la ética que es la veracidad y la estética

que es la expresividad y afirma que “[l]a bondad estética o *expresividad* puede ser poseída, y en cierto grado debe ser poseída por cualquier tipo de representamen –Rema, Proposición o Argumento (CP 5.137 y 5.140; EP 2:203 y 204). Peirce no desarrolla más el concepto de expresividad porque se detiene en la bondad lógica que la relaciona con el representamen (signo) y con la gestación de interpretantes.

Que sea la expresividad la que corresponde a la bondad estética en la visión peirceana es uno de sus muy valiosos trazos que intrigan e impulsan a seguir indagando por aquello que está implícito en tal concepto. La cualidad de lo expresivo, la fuerza expresiva podríamos decir hoy, es eso que da a la totalidad del objeto estético ‘una simple e inmediata cualidad positiva’. Y esa expresividad se encuentra en todo tipo de representamen, afirma Peirce.

Son muy pertinentes aquí de nuevo las palabras de Michel Dufrenne (1973) en su libro *Fenomenología de la experiencia estética* cuando sostiene que

la palabra] es expresiva puesto conlleva una significación inmanente en ella misma que sobrepasa el significado objetivo captado por el entendimiento. (...) La palabra simultáneamente significa y muestra, y lo que muestra es diferente de lo que dice. En vez de sacar a luz un significado conceptual, simultáneamente despierta una sensación sentimiento (*feeling*) y evoca una presencia” (p. 126).

Un poco más adelante en relación con el objeto estético dice:

[e]l breve análisis anterior del lenguaje ha aclarado suficientemente la cualidad expresiva del objeto estético”, y

aclara: “[h]ablamos del objeto estético no solo en el caso del lenguaje poético sino también en relación con el movimiento en una danza, la curvatura de una columna, una línea melódica e incluso las más distantes e indescifrables obras de lo humano. (p.135)

En relación con un objeto estético en particular afirma que

[t]odo lo que este expresa está dentro de él y es verdadero solo en el mundo que este me abre” (p.136) y explica que “[l]a expresión aparece más adecuadamente cuanto más adecuadamente aparezca lo sensual. (p.137)

Esa expresividad inherente a la composición del objeto estético cobra sentido en la admirabilidad que este produce, y su estudio le corresponde a la investigación estética. Peirce así lo explicita: “[l]a ciencia de aquello que es admirable sin una razón ulterior es la estética” (MS [R] 1339:12 (s.f.), “A Suggested Classification of the Sciences”). En la primera lección sobre Pragmatismo impartida en la Universidad de Harvard, al referirse a la ética, Peirce amplía esta aseveración y escribe:

[e]n síntesis, la ética debe basarse en una doctrina que, sin ninguna consideración por lo que nuestra conducta tiene que ser, idealmente divide los estados de cosas posibles en dos clases, aquellos que serían admirables y aquellos que no serían admirables, y se compromete a definir con precisión qué es lo que constituye la admirabilidad de un ideal. Su problema es determinar por análisis que es lo que uno debe admirar deliberadamente en sí mismo, *per se*, independientemente de aquello a lo que pueda conducir y sin

considerar su influencia sobre la conducta humana. Llamo a esta investigación, *Estética*. (CP 5.36; EP 2.142)

De nuevo, Peirce anuda estética y ética y da un paso más al relacionar ambas con la razonabilidad, en la perspectiva de una lógica de relaciones que acoge la condición sensible y la actitud moral de los seres humanos. A la estética le corresponde determinar lo admirable como criterio de la acción humana que es humana precisamente porque está fundada en la razón, no en un racionalismo a ultranza; más bien, a discernir mediante el sentir, pensar y valorar el sentido de nuestra existencia. Dice Peirce:

[u]n fin último de la acción, *deliberadamente* adoptado—es decir, *razonablemente* adoptado— ha de ser un estado de cosas que *razonablemente se recomienda a sí mismo* sin ninguna otra consideración ulterior. Ha de ser un *ideal admirable*, que tenga el único tipo de bondad que un ideal así *pueda* tener; a saber, bondad estética. Desde este punto de vista lo moralmente bueno aparece como una especie particular de lo estéticamente bueno. Si es sólida esta línea de pensamiento, lo moralmente bueno será lo estéticamente bueno especialmente determinado por un peculiar elemento sobreañadido; y lo lógicamente bueno será lo moralmente bueno especialmente determinado por un elemento especial sobreañadido. (CP 5.130; EP 2:201)

A continuación Peirce lleva este análisis a una nueva dimensión: el Pragmatismo:

Ahora se admitirá, al menos, muy probablemente que para corregir o vindicar la máxima del pragmatismo, debemos averiguar con precisión en qué consiste lo lógicamente bueno; y de lo dicho aparecería, que para analizar la naturaleza

de lo lógicamente bueno, primero debemos tener una clara aprehensión de la naturaleza de lo estéticamente bueno y, en especial, de lo moralmente bueno. (CP 5.130-131, EP 2: 201)

Se abre aquí una nueva línea de investigación que no solo dará nuevas pautas para una Teoría Estética de corte Peirceano, sino que, además, contribuiría a dar aún más densidad al ‘pragmaticismo’ como prefería llamarlo Peirce para diferenciarlo de la versión simplificada y psicologizada de lo práctico.* Esta postura es contundente: la dimensión estética de ser humano es el sustrato de su conducta y de su razonabilidad.

3. Caracterización de la visión estética de Peirce

A manera de recuento, breve y puntual, propongo una relectura en múltiples direcciones de las nueve pautas sobre estética que he podido extraer de algunos pocos textos de Charles S. Peirce, y desde ahí me atrevo a señalar algunas características de la visión peirceana de la estética que, a mi juicio, resuenan hoy y que pueden contribuir a completar detalles de la investigación estética actual.

Pautas peirceanas para una teoría estética

* Ver CP 5.414, “What Pragmatism is”, 1905; EP2: 331-345.

Tabla 1. Pautas peirceanas para una teoría estética

	PRIMERIDAD <i>Cualidades de la Estética</i>	SEGUNDIDAD <i>Formas de la Estética</i>	TERCERIDAD <i>Sentido de la Estética</i>
PRIMERIDAD Posibilidad cualitativa	Cualidades sensibles	Calidad estética: sin absolutos	Goce estético
SEGUNDIDAD Hecho existente	Innumerables cualidades estéticas	Objeto estético: partes-en- relación	Expresividad
TERCERIDAD Representación	Dimensión estética de ideales de conducta	Estado mental estético: ingenuidad	Admirabilidad

Fuente: Cuadro elaborado por M. Restrepo, 2018 revisado en 2019©

Al hacer visibles gráficamente las nueve pautas que he desentrañado de los textos Peirceanos y que he reorganizado a partir de tres ejes: cualidades, formas y sentido de la estética, se revela una lógica intrínseca inspirada y fundada en las Tres Categorías del Ser. Si nos atenemos a una lectura de cada columna, en la primera se manifiesta la posibilidad cualitativa de la estética en cuanto tal: lo sensible, que se hace presente en innumerables y variadas cualidades sensibles que cobran sentido como fundantes de los ideales de conducta. La segunda columna se refiere a las formas de la estética, a su ser como hecho existente que se manifiesta en que no hay calidad estética absoluta –ni bondad, ni maldad estética como tal–, lo que se concreta en el objeto estético cuya unidad es dada por sus partes-en-relación y que captarlo y apreciarlo exige un estado mental caracterizado por la ingenuidad. La tercera columna expone el sentido de la estética cuya posibilidad cualitativa es el goce que surge de la expresividad de todo objeto estético y que es generador de admirabilidad.

Al hacer una lectura transversal por filas, en la primera, la posibilidad cualitativa propia de la estética corresponde a las cualidades sensibles que no son absolutas pero sí generadoras de goce estético. En la segunda, el hecho existente de la estética se revela en innumerables y variadas cualidades estéticas que se presentan en el objeto estético cuya razón de ser es la expresividad. Y en la tercera, las cualidades estéticas se representan en los ideales de conducta, en el estado mental ingenuo y en la admirabilidad que engendra todo objeto estético.

Una lectura diagonal nos permite nuevas relaciones: de izquierda a derecha, de arriba-abajo, encontramos que las cualidades sensibles propias de la estética se concretan en todo objeto estético constituido por sus partes-en-relación y cobran sentido en la admirabilidad que incitan. Y, de derecha a izquierda, de abajo-arriba, las cualidades estéticas de los ideales de conducta se reconocen como objeto estético y producen goce estético.

Considero que estas nueve pautas-en-relación nos revelan ciertas características de una teoría estética pertinente para nuestra época, época en la que parecería que se ha adormilado la sensibilidad, precisamente porque abre alternativas para ir completando algunos detalles de una teoría estética en/de/para nuestro tiempo que ha de privilegiar las cualidades sensibles de nuestra condición humana.

Desde los trazos sobre estética dejados explícitamente por Charles S. Peirce, aunque fragmentados y entreverados con otros temas, considero que se va revelando una teoría estética:

- Una teoría estética que está anclada en la vida, es decir, arraigada en la acción y en el sentido de la existencia, no limitada a las artes ni a la belleza con

minúscula, sino con una visión que privilegia la grandeza y profundidad de las innumerables variedades de cualidades sensibles, tal como lo propuso el gran pensador francés Michel Serres, fallecido recientemente: *¿Estética? Que hable, pues, de los cinco sentidos, que celebre la belleza del mundo.* (2001, p. 462)

- Una teoría estética que es plural, ambigua y abierta que no acepta absolutos ni prescripciones, que quiebra lo claro y distinto, lo único, absoluto y lineal al optar por la razonabilidad que acepta lo enigmático, relativo e inconmensurable de la condición humana. Porque, como lo planteó Michel Serres, “[l]o esperado crea la *anesthesia*. A la estética le gusta lo improbable” (2001, p.296); “la estética juega del lado abierto del lenguaje, habita al lado del jardín.” (2001, p.448)
- Una teoría estética que hace énfasis en lo sensible, en las cualidades de la sensibilidad intrínsecas a la vida, fundamento de nuestra forma de existir-en-el-mundo: sintiendo, actuando y pensando. Y esa sensibilidad cobra forma en la ingenuidad propia de la mentalidad estética, en la expresividad de todo objeto estético, en el goce que este nos produce y nos saca de nuestra inmediatez renovándonos constantemente, y en la admirabilidad que incita despertando el respeto, la estima y la aceptación; son esas las cosas del alma y el espíritu encarnado. Así nos lo hace ver hoy espléndidamente Jean-Luc Nancy en uno de los *58 indicios sobre el cuerpo*, cuya visión se siente muy cercana –aunque sin proponérselo– a la co-tri-relacion triádica peirceana:

El alma, el cuerpo, el espíritu: la primera es la forma del segundo y el tercero es la fuerza que produce la primera. El segundo es, por lo tanto, la forma expresiva del tercero. El cuerpo expresa el espíritu, es decir, lo hace brotar hacia fuera, le saca el jugo, lo hace sudar, le saca chispas y arroja todo en el espacio. (Nancy, 2008, indicio No. 44, p.27)

Referencias

- Ales-Bello, A. (1994). "Peirce and Husserl: Abduction, Apperception, and Aesthetics". En: *Peirce and Value Theory*. Editado por: Herman Parret. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1994 (Documentos originalmente presentados en The Charles S. Peirce Sesquicentennial International Congress. Cambridge, Universidad de Harvard, Sep. 5-8, 1989).
- Aage- Brandt, P. (1994). Objects, Signs, and Works of Art. A Semiotic Study of Aesthesis. En: *Peirce and Value Theory*. Editado por: Herman Parret. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1994 (Documentos originalmente presentados en The Charles S. Peirce Sesquicentennial International Congress. Cambridge, Universidad de Harvard, Sep. 5-8, 1989).
- Atkins, R.K. (2008). The Pleasure of Goodness: Peircen Aesthetics in Light of Kant's Critique of the Power of Judgement. *Cognitio*, 9 (1), 13-25 (2008).
- Barrena, S. (2015). *La belleza en Charles S. Peirce. Origen y alcance de sus ideas estéticas*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Barnouw, J. (1994). The Place of Peirce's 'Esthetic' in his Thought and in the Tradition of Aesthetics. En: *Peirce and Value Theory*. Editado por: Herman Parret. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1994 (Documentos originalmente presentados en The Charles S. Peirce Sesquicentennial International Congress. Cambridge, Universidad de Harvard, Sep. 5-8, 1989).

- Calabrese, O. (1994). Some Reflections on Peirce's Aesthetics from a Structuralist Point of View. En: *Peirce and Value Theory*. Editado por: Herman Parret. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1994 (Documentos originalmente presentados en The Charles S. Peirce Sesquicentennial International Congress. Cambridge, Universidad de Harvard, Sep. 5-8, 1989).
- Da Costa e Silva, T. (1962). What is the Aesthetics of Charles S. Peirce for? Recuperado de <https://www.researchgate.net>.
- Danto, A. (2005). *El abuso de la belleza*. Paidós, Planeta.
- Dufrenne, M. (1974). L'art de masse n'existe pas? *Signo y Pensamiento*, 6 (10), 213-126.
- Dufrenne, M. (1973). *The Phenomenology of Aesthetic Experience*. Evanston: Northwestern University Press.
- Garrison, J. (1994). Esthetics and Aesthetics in Geometrical Construction. En: *Peirce and Value Theory*. Editado por: Herman Parret. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1994 (Documentos originalmente presentados en The Charles S. Peirce Sesquicentennial International Congress. Cambridge, Universidad de Harvard, Sep. 5-8, 1989).
- Hocutt, M. O. (1962). The Logical Foundation of Peirce's Aesthetics" en *Journal of Aesthetics and Art*, 21 (2), 157-166.
- Kaelín, E. F. (1982). Reflections on Peirce's Aesthetics. *The Monist*, 65(2), 142-155.
- Kent, B. E. (1987). *Charles S. Peirce. Logic and the Classification of the Sciences*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Kent, B. E. (1976). Peirce's Aesthetics, A New Look. *Transactions of The Charles S. Peirce Society*, 12 (3), 263-283.

- Kevelson, R. (1994). The Mediating Role of "Esthetics" in Charles S. Peirce's: Configurations and Space Relations. En: *Peirce and Value Theory*. Editado por: Herman Parret. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1994 (Documentos originalmente presentados en The Charles S. Peirce Sesquicentennial International Congress. Cambridge, Universidad de Harvard, Sep. 5-8, 1989).
- Lefebvre, M. (2007). Peirce's Aesthetics: A Taste for Signs in Art. *Transactions of The Charles S. Peirce Society*, 43 (2), 319-344.
- Liszka, J. J. (2017). Peirce's Aesthetics as a Science of Ideal Ends. *Cognitio*, 18 (2), 205-229.
- Marsoobian, A. (1994). "Art and Interpretation: Peirce and Buchler on Aesthetic Meaning". En: *Peirce and Value Theory*. Editado por: Herman Parret. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1994 (Documentos originalmente presentados en The Charles S. Peirce Sesquicentennial International Congress. Cambridge, Universidad de Harvard, Sep. 5-8, 1989).
- Mayorga, R. M. (2013). On the Beauty of the Unbeautiful in Peirce's Aesthetics. *Cognitio*, 14 (1).
- McCarthy, J. (1980). *Peirce's Normative Science* (Tesis doctoral). Universidad de North Carolina, Chapel Hill.
- Nancy, J. L. y Van Reeth, A. (2014). *La jouissance*. Paris: Éditions Plon.
- Nancy, J-L. (2008). 58 indicios sobre el cuerpo. N.Y: Fordham Un. Press.
- Parker, K. A. & Peirce C. S (1999). *On Esthetics and Ethics: A Bibliography*. Recuperado de http://www.kellyaparker.net/kap/CSP_Bibliography/CSP_norm_bib.pdf.
- Parret, H. (Ed.). (1994). *Peirce and Value Theory*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

- Parret, H. (1994). Peircean Fragments and Aesthetic Experience. En: *Peirce and Value Theory*. Editado por: Herman Parret. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1994 (Documentos originalmente presentados en The Charles S. Peirce Sesquicentennial International Congress. Cambridge, Universidad de Harvard, Sep. 5-8, 1989).
- Peirce, C. S. (1931-1958). *Collected Papers*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1992). *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*. Bloomington (Indiana): Indiana University Press.
- Peirce, C. S. (1981-). *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. Bloomington (Indiana): Indiana University Press.
- Portis-Winner, I. (1994). Peirce, Saussure, and Jakobson's Aesthetic Function. Towards a synthetic View of the Aesthetic Function. En: *Peirce and Value Theory*. Editado por: Herman Parret. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1994 (Documentos originalmente presentados en The Charles S. Peirce Sesquicentennial International Congress. Cambridge, Universidad de Harvard, Sep. 5-8, 1989).
- Restrepo, M. (1994). *Representación, relación triádica en el pensamiento de Charles S. Peirce*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Restrepo, M. (1992). *Ser signo Interpretante, filosofía de la representación de Charles S. Peirce*. Bogotá, Colombia: Significantes de Papel.
- Serres, M. (2001). *Los cinco sentidos*. México: Taurus.
- Smith, C. M. (1972). *The Aesthetics of Charles S. Peirce* en *Journal of Aesthetics and Art*, 31(1), 21-29.

- Tejera, V. (1994). The Primacy of the Esthetics in Peirce, and Classical American Philosophy. En: *Peirce and Value Theory*. Editado por: Herman Parret. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1994 (Documentos originalmente presentados en The Charles S. Peirce Sesquicentennial International Congress. Cambridge, Universidad de Harvard, Sep. 5-8, 1989).
- Valery, P. (1990). *Discurso sobre estética*. Madrid, España: Visor.
- Zalamea, F. (2000). *Signos triádicos. Nueve estudios de caso latinoamericanos en el cruce de matemáticas-estética-lógica*. Recuperado de www.unav.es/gep/ZalameaLogicaEstetica.pdf.

Tabla 2.. Charles S. Peirce: Características de las Categorías del Ser

	PRIMERIDAD Posibilidad cualitativa	SEGUNDIDAD Hecho existente	TERCERIDAD Representación
LÓGICA	Mónada No relativo, no dependiente Ser en sí mismo	Diada Relativo a, dependiente Dualidad/ oposición	Tríada Relaciones plurales Composición/ combinación
PSICOLOGÍA	Conciencia inmediata de cualidad Sensación pura	Conciencia de polaridad/ resistencia Percepción Experiencia	Conciencia sintética de mediación: proceso Conocimiento
ONTOLOGÍA Modo de ser	Cualidad Potencial abstracto Autónomo independiente No analizable, no intelectualizable	Pura relación Existencia, acto Resistencia- esfuerza Fuerza bruta	Signo- Pensamiento Mediación Significación- interpretante Hábito, ley general, continuidad Relatividad
TIEMPO	Presente	Pasado	Futuro

Fuente: Cuadro elaborado por M. Restrepo, 2010 y revisado 2017©

Esbozo de una teoría de belleza como ciencia normativa (cenoscópica) en la tradición pragmatista de C. S. Peirce

Paniel Reyes Cárdenas, PhD
UPAEP, Puebla, México
panielosberto.reyes@upaep.mx

Peirce ¿filósofo de la estética?

Charles Sanders Peirce es tradicionalmente reconocido como el padre del pragmatismo, así como por ser uno de los lógicos más importantes, sus aportaciones en matemáticas e, incluso, por ser un polímata que contribuyó a varias ciencias. Con todo, pareciera que su aporte a la estética es negligible, pero en este texto buscaremos ofrecer una consideración en contra de dicha evaluación de su pensamiento. El pragmatismo de Peirce se diferencia del de otros filósofos tales como William James o F. C. Schiller, dado que emergió de un principio lógico nacido de una máxima (-la máxima pragmática-), cuyas hipótesis son realistas y presuponen un realismo de los universos de la experiencia. Para distinguir su pragmatismo de otras interpretaciones no realistas, Peirce re-nombró su pragmatismo como 'pragmaticismo', a fin de enfatizar su compromiso con los universales, la continuidad y la naturaleza semiótica de la interpretación del mundo.

Si bien su pragmatismo ha sido una de sus contribuciones más notables, su filosofía pragmática es una filosofía realista, en la que la arquitectónica del conocimiento

filosófico encuentra un inusitado proceso de sistematización. Dicha arquitectónica refleja la naturaleza continua de todas las áreas del pensamiento, en la cual el uso de la máxima conlleva a un cuerpo de creencias. Como una consecuencia de la clasificación de las ciencias que se sigue de la utilización de su máxima pragmática, Peirce elaboró una arquitectónica del conocimiento que es profundamente distinta a otras clasificaciones del conocimiento. Como consecuencia, nos sorprende elaborando una arquitectónica basada no en los productos del conocimiento o los campos de estudio, sino en las operaciones que se realizan en el camino de la investigación, un tipo de clasificación poco común, pero perfectamente coherente con la máxima pragmática. Dicha arquitectónica parte de premisas profundamente distintas a las de otras clasificaciones, por lo que es un objeto fascinante y novedoso desde el punto de vista filosófico.

No obstante, la arquitectónica del conocimiento de Peirce no se reduce a una clasificación entre otras (lo que, por lo demás, era una práctica común en los sistemas científicos del s. XIX), sino una clasificación basada en un principio de acción, más que en el contenido de los conceptos de lo clasificado. Esto significa que más que clasificar qué clase de conocimientos hay y cómo se conectan entre sí, la arquitectónica de Peirce nos dice que si hiciésemos ciertos tipos de actividades intelectuales tales como inferencias o experimentaciones, entonces un cierto patrón emergería: en lo que toca a las actividades de la inferencia que podemos realizar por su estructura se desprende la clasificación entre razonamiento inductivo, deductivo y abductivo.

El razonamiento deductivo es una derivación natural de las reglas, esto es, no ampliativo; mientras que el caso del razonamiento abductivo e inductivo es ampliativo,

pues expande la producción de información en direcciones no obvias. A propósito del razonamiento inductivo Peirce defenderá que hay maneras de comprenderlo que no necesariamente responden a las teorías estadísticas de la inducción como acumulamiento de la información, sino como un tipo de acumulamiento auto-correctivo de la información; es decir, que aún en el caso de la inducción, la producción de una hipótesis es un hábito formado a partir de los patrones en la información misma. No tenemos aquí el espacio para extender estas ideas sobre el razonamiento, pero es importante resaltar que el asombro que genera en nosotros una hipótesis contribuye al proceso de justificación, esto es, que en el mismo acto de decidir conocer más profundamente está en juego un elemento estético que algunos comentadores de Peirce gustan de reconocer como la lógica de la sorpresa, de esto se hablará más adelante.

Volvamos a considerar la arquitectónica del conocimiento de Peirce, pues a través de ella podremos considerar el papel normativo de la estética con respecto al resto del conocimiento y a los actos de conocer. Pero si la arquitectónica nos ofrecerá una comprensión pragmática de la clasificación del conocimiento entonces nos interesa, como se ha dicho, el tipo de actividades que son principios guía de la investigación en cuanto actividad (y en esto radica el carácter pragmático de esta investigación). Este patrón luce de una manera poco convencional, y justo permite ver que en la base de las actividades intelectuales se encuentran las ciencias cenoscópicas, esto es, las actividades cuya generalidad es amplia y sinóptica. A su vez, las ciencias idioscópicas, es decir, las que explican algún aspecto particular o fáctico de la realidad, aparecen subordinadas a las primeras. En otras palabras, las actividades de investigación de las ciencias cenoscópicas son normativas para las ciencias idioscópicas.

Bajo esta imagen, una vez más Peirce nos sorprende con la elección de candidatos para representar lo que llama las “ciencias normativas”, pues en ellas la Estética ocupa el lugar más relevante en la visión sinóptica de la realidad, seguida de la ética y finalmente de la lógica. Así las cosas, parece que Peirce es tal vez el único filósofo que presenta a la estética y a su objeto, la belleza, como fundante de las actividades intelectuales humanas de manera general y normativa. En efecto, las ciencias normativas describen los principios por los que realizamos los actos de conocer frente a cualquier manifestación del ser en el mundo, y por ello estos mismos son constitutivos de la filosofía, con su particular sentido en la arquitectónica. En el siguiente esquema podemos darnos cuenta de cómo las distintas prácticas intelectuales pueden hacer emerger dicho patrón.

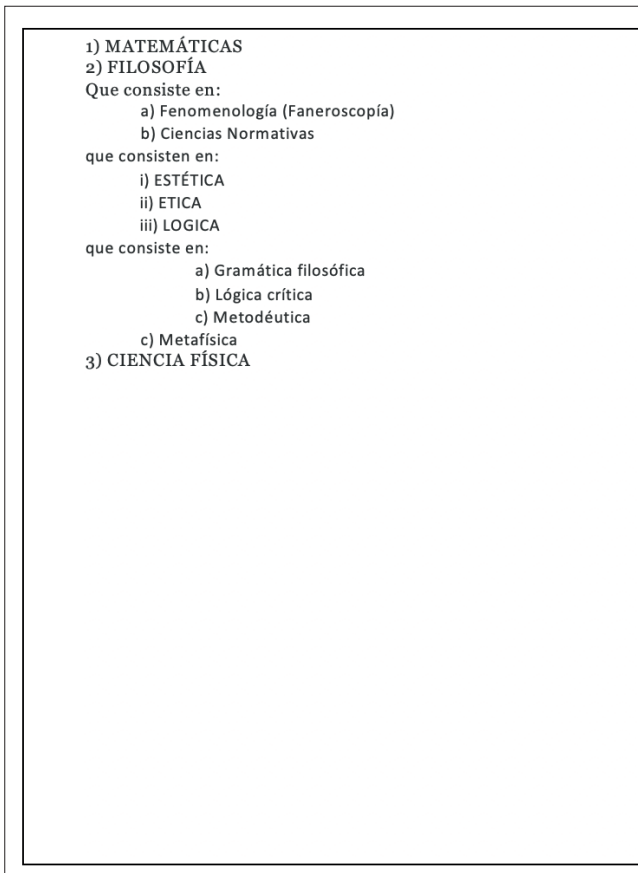
Figura 1. Clasificación de las ciencias según su sub-ordenación en la arquitectónica de Peirce

Ciencia	Ciencia sub-ordenada		Objeto que emerge en la investigación	Categoría (cenopitagórica)
Filosofía	Metafísica		Realidad	Terceridad
	Ciencias Normativas	Lógica	Verdad	Segundidad
		Ética	Lo correcto	
		Estética	Lo bello	
	Fenomenología		Fenómenos universales	Primeridad
Matemáticas				
Ciencias especiales (idioscópicas)			Hechos	

Fuente: Elaboración propia.

A primera vista es posible notar que esta división no es convencional, aunque el esquema que parte de la generalidad cenoscópica a la particularidad idioscópica es el siguiente:

Figura 2. Ordenamiento general de la Arquitectónica



Lo que son las ciencias normativas

Una norma es un patrón de acción e interacción, una suerte de hábito. Según Peirce las ciencias normativas estudian las normas de la interacción en el mundo, así como la fenomenología estudia las cualidades necesarias de la experiencia. Las ciencias normativas ‘norman’ nuestra respuesta a dichas cualidades necesarias. Para Peirce las ciencias normativas son la estética, la ética y la lógica. Antes de proseguir explicando las ciencias normativas nos detendremos un momento en la fenomenología como la entiende el mismo Peirce. Para él las cualidades necesarias de la experiencia son reducibles en virtud de una derivación matemática, a tres y solo tres categorías: primeridad, segundidad y terceridad. Permítaseme una explicación breve de dichas categorías para así poder definir las ciencias normativas. La Primeridad es la posibilidad, la indeterminación de algo que está presente de algún modo, por ejemplo, una hoja de papel sobre la cual existe la posibilidad de escribir. La Segundidad es la reacción con que algo se presenta ante otra cosa, por ejemplo un punto sobre una hoja de papel, que presupone el trasfondo y gracias a él se distingue, un segundo es distinto a un primero. Finalmente, la Terceridad es la regularidad, por ejemplo, el hecho de que yo dibuje en una hoja un patrón con sentido. Dichas categorías sirven para descifrar los universos de la experiencia, de manera que la experiencia no está compuesta de impresiones discretas, sino de posibilidades, de reacciones, de regularidades.

Ahora pasemos a analizar las ciencias normativas: Peirce identifica en ellas, según su grado de generalidad (cenoscópica) a la estética, de ella se sigue la ética y finalmente la lógica. La estética es la ciencia normativa fundamental,

pues se desprende de lo admirable incondicionado, y como el comportamiento adecuado es admirable sin condición, por tanto la ética está subordinada a la estética, lo mismo que la lógica, que está sub-ordenada a la ética, pues nace del deber ético de decir lo que es.

De estas ciencias normativas la estética es la más abstracta, ya que provee objetivos fundacionales para la ética y la lógica. La ética explora estos objetivos en relación con la conducta, y la lógica explora estos objetivos con relación al razonamiento (que a su vez es un tipo particular de conducta). Peirce nos dice que su consideración del concepto 'ciencia' conlleva una característica heurística:

Ha de señalarse que, aunque los científicos heuréticos consideran su trabajo como puramente teórico y muchos de ellos consideran que una aplicación útil, incluso de la clase más alta, es comparativamente defectuosa respecto a la santidad de la ciencia pura, son sin embargo particularmente dados a pensar que sus resultados proporcionan posibles condiciones para nuevos experimentos, si no en el sentido más limitado del término al menos en el más amplio, aunque tengan las nociones más vagas posibles de qué puedan ser esos experimentos. Esto muestra que considerar una verdad como puramente teórica no impide que se considere como un posible determinante de la conducta. (EP 2, 372 1906)

Cenoscopía e idioscopía

Peirce distingue a las ciencias por su relación con respecto a sus objetos de estudio de dos maneras. Las ciencias que estudian la realidad dando cuenta del todo, es decir, describiendo un aspecto sinóptico y general de

algo respecto de la realidad (o de la totalidad de sus aspectos) se llaman cenoscópicas. Por su parte, cuando una ciencia se encarga de un aspecto particular de la realidad y confiere información específica sobre ello se le llama ciencia 'idioscópica'. El uso de estos dos términos para clasificar las ciencias por su alcance lleva a Peirce a llamar a su teoría de las categorías (de alcance metafísico, es decir, a la totalidad de la realidad), categorías cenopitagóricas. Las ciencias normativas son eminentemente cenoscópicas, pues su generalidad es fundante para cualquier actividad intelectual.

Peirce nos presenta un plan de investigación cenoscópica en las ciencias normativas:

La ciencia normativa forma la parte intermedia de la cenoscopia y su parte más característica. En cualquier exposición adecuada del rationale del pragmatismo, esta sección, la octava, sería de particular importancia, no tanto por algún raciocinio definido especial que tuviera que desarrollar, sino porque serviría para llevar al lector al clima intelectual y de ese modo al campo mismo donde han de desarrollarse las operaciones de nuestra argumentación y donde ha de producirse nuestro encuentro con los puros hechos. Debería ser llevado así a través del empíreo del pensamiento puro con tanta calma como en la cesta de un globo, desde donde el ojo podría recorrer el mapa general de la filosofía. Es una grave vergüenza y una imposición que el lector tenga en cambio que atravesar ese espacio, tan lleno de maravillas y de bellezas, como en un tren nocturno, encerrado en esta estrecha sección, oscura y sin aire. Ha de temerse mucho más que se muestre que es más veraz un "coche-cama" que cualquier lugar de tormento al que Pullman¹³ le destinara alguna vez (EP 2, 380, 1906).

Estética y ética como ciencias normativas

Lo que presentamos a continuación no es una teoría plenamente desarrollada, sino aquello que se desprende del plan arquitectónico de clasificación de las ciencias que Peirce entrevió hacia los últimos años de su vida, pero que se desprende del uso de su máxima pragmática, según la cual el mandamiento de “no bloquear el camino de la investigación” se puede poner en acción. Ahora bien, es importante recordar que Peirce buscaba, sobre todo, encontrar la fundamentación de la lógica y, en consecuencia, sus teorías de estética y ética no se parecen mucho a las teorías tradicionales sobre estas disciplinas, lo cual no significa que no sea una aportación importante. Lejos de ser esto un problema, pienso que nos puede proveer de un punto de partida poco usual para tratar el tema de la belleza como un ideal humano general, un ideal de carácter incondicionado que puede manifestarse en el arte pero que no se limita a las manifestaciones artísticas o a la teoría sobre las emociones estéticas. En efecto, Peirce recupera la tradición estética que va desde Platón, que habla de la belleza como un fin en sí mismo, no en función de algo, hasta la tradición Kantiana que reconoce la apreciación de lo bello como un juego libre de las facultades. Las ciencias normativas de Peirce son, sin embargo, teorías sobre lo que es incondicionalmente admirable, y de aquello que es de valor en la conducta humana, aunque no tengan una presentación extensa o sistemática. Las dos disciplinas son jerárquicas entre sí, pues la estética provee un principio general que le sirve de principio a la ética, y que en su caso provee la realización de su principio de lo admirable incondicionalmente.

Con respecto a la lógica, Peirce desde escritos tempranos nos dice que está enraizada en un principio ético,

permítaseme presentar una larga cita de Peirce que ilustra, aún en su pensamiento temprano, esta conexión fundamental entre los principios de las ciencias normativas:

But what, without death, would happen to every man, with death must happen to some an. At the same time, death makes the number of our risk, of our inferences, finite, and so makes their mean result uncertain. The very idea of probability and reasoning rests on the assumption that this number is indefinitely great. We are thus landed in [an inescapable logical problematic], and I can see but one solution of it. It seems to me that we are driven to this, that logicity inexorably requires that our interests shall not be limited. They must not stop at our own fate, but must embrace the whole community. This community, again, must not be limited, but must extend to all races of beings with whom we can come into immediate or mediate intellectual relation. It must reach, however vaguely, beyond this geological epoch, beyond all bounds. He who would not sacrifice his own should to save the whole world, is, as it seems to me, illogical in all his inferences, collectively. Logic is rooted in the social principle. (EP1: 149, 1878)

El principio que guía la ordenación de la estética a la ética que Peirce sugiere es lo que llama “el ideal estético último”, dicho ideal es el crecimiento de la razón o de la racionalidad, el concepto de ‘razón’ en juego es amplio: se trata de un crecimiento de los hábitos inteligentes y auto-controlados que cristalizan en un entendimiento del valor y profundidad de lo real. Peirce llama a esto “growth of concrete reasonableness” (“el crecimiento de la racionalidad concreta”). La ética está ordenada hacia el ideal estético general pues considera lo admirable incondicionalmente y

pregunta ¿qué es lo admirable en función de la conducta humana moral? La respuesta a la pregunta, es el Summum bonum de la conducta, equivalente al bien en cuanto bien mismo. Esto hace que la ética se ocupe de cuestiones como qué tipo de conducta nos ayuda a crecer en racionalidad concreta. La acción correcta nos lleva a alcanzar el ideal estético, la incorrecta no.

La conducta correcta es la conducta auto-controlada y deliberada. El sentido en que es auto-controlada y deliberada es justamente todo aspecto de dicha conducta que lo lleva a realizar la razonabilidad concreta y, lo que es más, esta conducta autocontrolada no es simplemente la acción de un individuo aislado; sino que sienta un precedente y provee un ejemplo para la comunidad. Supongamos, por ejemplo, que decido que no actuaré sobre la información que me da un rumor o chisme: esto implicaría que debo tratar, a través de actos controlados y deliberados, de reflejar sobre el contenido y plausibilidad de la información o rumor que escucho y que tengo una responsabilidad a propósito de encontrar evidencia sobre si son verdaderos o no. Cuando actúo en función de lo que puede extender la razonabilidad concreta hago del mundo un lugar más razonable y, por tanto, más admirable incondicionalmente (bello). Sin embargo, cuando muero, mi contribución a la razonabilidad concreta pasa conmigo a menos que pueda extender mi conducta deliberada más allá. Peirce piensa que nuestra conducta ética no sólo debe involucrar nuestra vida privada, sino crear hábitos, tendencias y principios generales que otros pueden ver y adoptar. Nuestra contribución a alcanzar el ideal estético no es sólo la adopción de la conducta auto-controlada, sino el establecimiento de tal conducta en un hábito o convención comunitaria. El crecimiento de dicha razonabilidad concreta requiere mucho

más que la acción sola de los individuos; requiere acción continua de una comunidad.

La comunidad de investigación, en ese sentido, es el sujeto del crecimiento de la razonabilidad concreta, y en este crecimiento hay un movimiento aproximativo en la dirección en la que la verdad lógica, el bien ético y el ideal estético se equiparan de manera 'infinitesimal'. Nuestro lector encontrará una profunda analogía con las teorías medievales en las que el "verum, bonum y pulchrum" son trascendentes del ser convertibles, es decir, que se equiparan en su sustento último. Es verdad, dicha teoría parece estar en acuerdo con el planteamiento de las ciencias normativas y por tanto, no es accidental que Peirce haya escogido la jerga medieval con el concepto del 'summum bonum'.

Peirce no nos dice mucho más sobre la estética o la ética, sino que deja abierto el ideal estético último como aquello que es admirable incondicionalmente en la conducta. Por otra parte, le interesa encontrar más bien los principios principales que deben regir la disciplina de la lógica. Con todo, parece que aún esta modesta herencia es suficiente para considerar el papel preponderante de la estética en la realización del ideal humano: es decir, la belleza no es un aspecto filosófico secundario, en función de otras disciplinas filosóficas. Asimismo, el producto cultural más relacionado con la estética es el arte. La arquitectónica de Peirce es en cierto modo una vuelta a Aristóteles, quien nos dice que el filosofar parte de la admiración y, por lo tanto, el amor a la sabiduría es contemplación de la belleza incondicional de esta.

Por otra parte, esto nos hace reflexionar sobre la estrecha relación entre estética y ética. Cuando nos preguntamos, por ejemplo, si la belleza es un derecho, o si la apreciación de lo bello debería ser accesible a todo, entonces la arquitectónica de Peirce reivindica de manera

radical a la estética: la apreciación de lo admirable es la condición misma de la moralidad. En lo que toca a las sociedades humanas, estas se convierten en comunidades si y solo si son capaces de compartir el ideal de razonabilidad concreta (esto es lo que Peirce llamaba la comunidad ideal de investigación), marcada por una admiración a lo bello incondicional de la que se desprende una admiración a la conducta admirable incondicionalmente, es decir, lo bueno y, finalmente, una admiración a la conducta intelectual que busca lo admirable incondicionalmente en la inferencia, esto es, que se deja regular por la verdad. La belleza en las sociedades humanas, desde este punto de vista tan general de las actividades humanas, no sería sólo un derecho, sino más bien la condición necesaria y suficiente de apreciar los derechos en general y, del mismo modo, la base de la apreciación de lo verdadero.

La lección de Peirce me parece una oportuna llamada a reflexionar sobre cómo las actividades humanas fundantes nos dan una actividad comunitaria que restaura el tejido social en distintos niveles: la belleza en una ciudad, por ejemplo, sería no solo un derecho, sino la manifestación del ideal incondicionado que daría una cohesión particular a las demás actividades de esta sociedad. El cuidado de la naturaleza no solo sería la consecuencia de un deseo utilitario de moderar nuestra explotación de los recursos para poder explotarlos después, sino un respeto al valor incondicional de la belleza de la naturaleza misma. La belleza incondicional de una vida, finalmente, como la que emana de un bebé, por ejemplo, es incondicionada, pues el apreciar al bebé y la vida que emana de él es un ejemplo del olvido de intereses condicionados cuando nos enfocamos en apreciarle por lo que es.

Referencias

- Peirce, C. S. (1992-1998). *The basis of pragmatism in the normative sciences*. En N. Houser & Kloesel, C (Eds), *The Essential Peirce*. Indiana University Press, Bloomington, Indiana.
- Peirce, C. S. (1992-1998). The Doctrine of Chances. En N. Houser & Kloesel, C (Eds), *The Essential Peirce*. Indiana University Press, Bloomington, Indiana.
- Peirce, C. S. (1931-1958). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. P. Hartshorne., A. Weiss & Burks, W. (Eds). Cambridge: Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1982-2000). *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. Bloomington: Indiana University Press.

Traducción del francés de los textos de Charles S. Peirce: "cómo se fija la creencia" y "cómo hacer claras nuestras ideas"

Traducción y estudio introductorio por:

Andrea Álvarez Sánchez

Filósofa Universidad de Antioquia

andrea.alvarezs@outlook.com

Introducción

Los conocidos artículos de Charles S. Peirce "The Fixation of Belief" y "How To Make Our Ideas Clear" fueron publicados por primera vez en *The Popular Science Monthly* en noviembre de 1877 y en enero de 1878, respectivamente. Menos de un año después, tales artículos fueron publicados nuevamente, aunque no se trataba de nuevas versiones que contenían correcciones o ampliaciones por parte del autor: se trataba de las versiones en francés de ambos escritos publicados por la *Revue philosophique de la France et de*

* Este texto corresponde al trabajo de grado realizado bajo la dirección de Carlos Garzón Rodríguez para la obtención del título de Filósofa en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Apartados de esta investigación fueron presentados en el VI Seminario de la Historia y Filosofía de la Ciencia, Peirce en Colombia, en la Universidad de Antioquia el 2 de mayo de 2019.

l'étranger. El primer artículo apareció en diciembre de 1878 bajo el nombre "Comment se fixe la croyance", mientras que el segundo fue publicado en la misma revista en enero de 1879 bajo el título "Comment rendre nos idées claires".

Lo primero que podría pensarse es que los artículos fueron originalmente escritos en inglés y que la versión en francés corresponde a traducciones hechas por alguien más a partir de los artículos originales. Esto es cierto, aunque solo hasta cierto punto. De acuerdo con Gérard Deledalle (1981), Peirce le habría enviado una carta a su alumna Christine Ladd-Franklin en la que le contaba que había escrito "an article about pragmatism in french"* durante un viaje a Europa y que lo había hecho "by way of practice"**, pues debía asistir como delegado oficial norteamericano a una reunión que realizaría la Asociación Geodésica Internacional en París y, por lo tanto, debía hablar en francés. Tal artículo llevaba por título "Comment rendre nos idées claires". Posteriormente, decidió traducir su artículo "of November 1877" en ese mismo idioma, y así surgió "Comment se fixe la croyance".

¿Quién se encargó entonces de la traducción al francés de "The Fixation of Believe"? El mismo Peirce tradujo su artículo, aunque no lo hizo sin ayuda. Nunca dejó de reconocer el importante papel que jugó su compañero Léo Seguin en la revisión y corrección de sus artículos en francés. Las correcciones de Seguin tenían como propósito presentar versiones de los artículos más correctas en francés en cuanto a estilo, más precisas en significado y más

* "Un artículo en francés sobre pragmatismo" (Traducción mía).

** "a modo de práctica" (Traducción mía).

comprensibles para los lectores francófonos. Pero esto nos lleva a la consideración de un asunto más profundo: ¿pudieron las correcciones de Seguin haber cambiado algo importante en los artículos? Si comparamos las versiones originales y las versiones en francés, ¿podríamos notar alguna diferencia sustancial entre las ideas expresadas en ambas versiones? Podríamos incluso plantear una pregunta más interesante: si comparamos diferentes versiones del texto en francés, ¿podremos encontrar diferencias?

Comencemos por la última pregunta. Al efectuar la comparación saltan a la vista dos clases de diferencias tipográficas: las inofensivas y las de ambigüedad. Las primeras son las que no afectan en ninguna medida la comprensión de las ideas que el autor busca expresar, mientras que las segundas pueden llegar a provocar confusiones que posteriormente pueden desaparecer al tener en cuenta el contexto en el que se circunscribe la frase. En cuanto a todo esto, es necesario tener en cuenta que, como todo aquel que escribe en un idioma distinto al suyo, Peirce cometió algunos errores tipográficos, de género, de concordancia, de modos y de tiempos que pasaron desapercibidos a los ojos de Seguin.

Podemos encontrar un ejemplo de este primer tipo de diferencias en el tercer apartado de “Comment se fixe la croyance” de la página 558, cuando Peirce afirma que la creencia es una señal “qui s’est enracinée en nous” un hábito que determinará nuestras acciones. Los editores del tercer volumen de los *Writings of Charles S. Peirce* (W3.344) sugieren que la frase correcta es “que s’est enracinée en nous” mientras que en la versión de Alain Blachair (2002) puede leerse “qu’il s’est enraciné en nous”. En este caso, los errores corresponden a cuestiones gramaticales (errores en la utilización de los pronombres relativos “qui” y “que”, de concordancia entre los géneros de los sustantivos y de

los adjetivos) que no interfieren en la comprensión de lo que el autor busca expresar.

En cuanto al segundo tipo de diferencias, podemos encontrar un ejemplo en el quinto apartado del mismo texto (p. 564) cuando Peirce habla del método *a priori* de fijación de la creencia. El autor nos recuerda que, a lo largo de la historia de la filosofía metafísica, los filósofos han acogido algunas creencias no porque se apoyen en hechos observables, sino porque sus proposiciones fundamentales parecen *agradables a la razón* de cada uno. De acuerdo con Peirce, esta es la forma “la plus inférieure et la plus rudimentaire” del método. Tanto en la versión original de 1878 como en el tercer volumen de los *Writings of Charles S. Peirce* (W3.350) se puede leer esta frase, mientras que en la versión de Blachair (2002) puede leerse “la plus intérieure et la plus rudimentaire”. Finalmente, teniendo en cuenta el contexto, la ambigüedad desaparece y podemos inferir que la palabra adecuada es *inférieure* (inferior).

Pasemos a la siguiente pregunta: si comparamos las versiones originales y las versiones en francés, ¿podríamos notar alguna diferencia sustancial entre las ideas expresadas en ambas versiones? Al llevar a cabo este segundo nivel de comparación, podemos resaltar varios puntos que marcan la diferencia entre ambas versiones: 1) uso de falsos cognados* que hacen que el significado de la frase cambie, 2) uso de términos diferentes que hacen que el significado de la frase cambie completamente (en algunas ocasiones las frases en ambos idiomas terminan expresando ideas completamente distintas), 3) cambios en los ejemplos y en

* Términos similares en ambos idiomas pero que no comparten etimología y, por tanto, tienen significados diferentes.

las metáforas, 4) omisiones o supresiones y 5) utilización de una forma de escritura más impersonal. Los dos primeros puntos corresponden a diferencias semánticas, mientras que los últimos obedecen a diferencias estilísticas.

Con respecto al primer punto, podemos encontrar un ejemplo en el primer apartado de “Comment rendre nos idées claires” en la página 42, momento en el que el autor habla del gran valor que tiene poseer pocas ideas claras con respecto al de poseer muchas ideas confusas. En la versión francesa, Peirce sostiene que “on persuaderait difficilement à un jeune homme de sacrifier la plus grande partie de ses idées pour *savoir* le reste” (difícilmente persuadiríamos a un joven de sacrificar la mayor parte de sus ideas para *saber* el resto), mientras que en la versión en inglés el autor afirma que “a young man would hardly be persuaded to sacrifice the greater part of his thoughts to *save* the rest” (W3.260. En ambas citas la cursiva es mía) (un hombre joven difícilmente sería persuadido para sacrificar la mayor parte de sus pensamientos para *salvar* el resto). Las similitudes visuales entre los verbos *savoir*, *save* y *sauver* (verbo francés que corresponde al verbo *save* en inglés) son las causantes de esta confusión.

En esa misma página del artículo, poco antes de llegar al pasaje anteriormente señalado, podemos encontrar otro ejemplo que permite ilustrar la segunda clase de diferencias. En este punto, Peirce alude al hecho de que, con el paso del tiempo, algunos pueblos pueden llegar a remediar los inconvenientes causados por la excesiva riqueza de su lenguaje y su vasta cantidad de ideas. En la versión francesa, Peirce afirma que, a través de la historia, puede verse a tales pueblos “*débrouillant à la longue sa métaphysique*” (desembrollando a la larga su metafísica), lo que da a entender que tales pueblos conservan su

metafísica y poco a poco la van mejorando a medida que van desentrañando y refinando sus ideas. Por el contrario, la versión en inglés afirma que, a través de la historia, puede verse a dichos pueblos “sloughing at length its metaphysics” (deshaciéndose detenidamente de su metafísica). Ambas versiones parecen sugerir interpretaciones completamente diferentes: por una parte, conservar la metafísica y, por otra, desecharla.

En cuanto al tercer punto, podemos ilustrarlo con dos ejemplos (uno de cada artículo): el primero está en la quinta parte de “Comment se fixe la croyance”, en la página 562, momento en el que Peirce introduce el *método de autoridad*. El castigo para todos aquellos que adopten una creencia juzgada como peligrosa es, según la versión francesa, “que le peuple les chasse et les conspue, ou qu’une inquisition scrute la façon de penser des suspects” (que el pueblo los cace y los abuchee, o que una inquisición vigile la forma de pensar de los sospechosos). Por otro lado, la versión en inglés sugiere el castigo del alquitrán y las plumas: “let the people turn out and tar-and-feather such men” (dejemos que las personas echen alquitrán y plumas sobre tales hombres). Tal cambio obedece a que el castigo del alquitrán y las plumas era la forma más popular de castigar a los criminales en Norteamérica en la época colonial.

El segundo ejemplo se encuentra en la segunda sección de “Comment rendre nos idées claires”, página 43, justo en el apartado en el que debemos decidimos sobre cómo pagaremos el viaje en coche. De acuerdo con la versión francesa, la persona que pagaría el viaje en coche metería su mano a su bolsa y encontraría “une pièce d’argent et son équivalent en billon” (una moneda de plata y su equivalente en vellón), monedas que corresponden al dinero francés de aquella época. Según la versión en inglés, la persona

debía decidirse entre “the five coppers or the nickel” (cinco monedas de cobre de un centavo o una moneda de níquel de cinco centavo) (W3.261). Con esta modificación, Peirce buscaba que tanto los lectores francófonos como los anglófonos pudieran comprender su ejemplo.

En cuanto a las omisiones o supresiones, un par de ellas llama la atención: hacia el final de “The Fixation of Belief”, Peirce afirma que la fuerza de un hábito establecido es tal que en algunas ocasiones puede producir que una persona conserve ciertas creencias incluso después de haberse dado cuenta de que estas no tienen ninguna base sólida. A modo de ejemplo, propone los casos del musulmán y del cristiano reformados: “Let them ask themselves what they would say to a reformed Mussulman who should hesitate to give up his old notions in regard to the relations of the sexes; or to a reformed Catholic who should shrink from reading the Bible” (W3.256). En la versión francesa, se omite el caso del católico reformado.

En la tercera sección de “How to Make our Ideas Clear” encontramos otro pequeño pasaje que fue omitido en la versión francesa. Poco antes de comenzar la explicación acerca de los trayectos y del paralelogramo de fuerzas, Peirce escribe: “If the reader does not already know what this is, he will find it, I hope, to his advantage to endeavor to follow the following explanation; but if mathematics are unsupportable for him, pray let him skip three paragraphs rather than that we should part company here” (W3.268). La última parte del pasaje, en la que sugería al lector no leer los siguientes tres párrafos en caso de que las matemáticas no fueran de su agrado, no aparece en la versión en francés.

Finalmente, en cuanto al último punto, la versión francesa de ambos artículos se caracteriza por hacer uso de la forma impersonal “on” o de la primera persona plural “nous”,

mientras que en la versión en inglés se hace uso de la primera persona singular. Puesto que esta diferencia puede encontrarse de manera repetitiva a lo largo del texto, no ofreceré aquí ningún ejemplo al lector, ya que él mismo podrá encontrar muchos de ellos a la hora de leer esta traducción.

La última pregunta que nos queda por responder es: ¿pudieron las correcciones de Seguin haber cambiado algo importante en los artículos? Antes de responder esta pregunta, es necesario resaltar que, a la hora de confrontar los textos de las diferentes versiones en francés, se puede notar que el artículo “Comment se fixe la croyance” tiene muchas más correcciones que “Comment rendre nos idées claires”. Según Deledalle (1981), esto se debería a que el primer artículo fue originalmente pensado en inglés, mientras que el segundo fue escrito directamente en francés. El primer artículo habría requerido entonces de una corrección más detallada por parte de Seguin que el segundo puesto que, al momento de realizar la traducción, Peirce habría transpuesto palabras del inglés en el francés* y habría usado las preposiciones de este idioma guiándose a partir del funcionamiento de las preposiciones en inglés. Si “Comment se fixe la croyance” es el artículo con mayor cantidad de correcciones, entonces es allí donde hay mayores probabilidades de una distorsión de las ideas de Peirce.

Deledalle asegura que son tres los puntos en los que, en alguna medida, las correcciones de Seguin a “Comment se fixe la croyance” fueron más un impedimento

* Como es el caso de la palabra *décevant* que, a causa de la similitud visual con la palabra inglesa *deceptive*, traduce por *engañoso* y no por *decepcionante*. La palabra inglesa *deceptive* se traduce al francés como *trompeur*.

para comprender las ideas del autor que una ayuda: la teoría de la investigación (concretamente el papel de la duda en la investigación y el carácter social y acumulativo de la misma), el realismo y la crítica al método de autoridad. Estos aspectos son desarrollados por él en su artículo de 1981 *English and French versions of C. S. Peirce's "The Fixation of Belief" and "How to Make our Ideas Clear"*.

El hecho de que el artículo "*Comment rendre nos idées claires*" tenga menos correcciones que "*Comment se fixe la croyance*" nos permite concluir que el primer texto es superior al segundo en cuanto a precisión y a estilo. Es un texto en el que, por una parte, difícilmente puede saberse si las correcciones fueron hechas por Seguin o por el mismo Peirce y, por otra, no presenta distorsiones de las doctrinas expuestas allí por el autor. Ahora bien, no me propongo hablar aquí de cuál versión de ambos artículos es superior en claridad y en estilo, pero pienso que sí es posible notar que, en algunas ocasiones, la versión francesa resulta ser más sencilla y clara que la versión en inglés. Considero que el ejemplo más apropiado para ilustrar este punto consiste en contrastar la enunciación de la máxima pragmática en ambas versiones. Esta es la versión en inglés de la máxima:

It appears, then, that the rule for attaining the third grade of clearness of apprehension is as follows: Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object. (W3.266. Énfasis agregado por mí)

En las cuatro líneas que componen esta enunciación de la máxima encontramos las palabras *conceivably*, *conceive* y *conception* (esta última aparece tres veces en total). Esta

repetición de los derivados del verbo latino *concupere* tenía, como dice Peirce*, dos propósitos: primero, dejar en claro que el autor habla de significado en el sentido de *intención intelectual* y, segundo, lograr que el lector no tuviera la impresión de que Peirce se estaba valiendo de algo diferente a conceptos (preceptos, imágenes o esquemas) para explicar los mismos conceptos. Sin embargo, la utilización de estas palabras puede llegar a ser más un obstáculo para la comprensión de la máxima que una ayuda. A continuación citaré la máxima que aparece en la versión francesa. Considero que el lector podrá hacer la comparación por sí mismo:

Il semble donc que la troisième règle pour atteindre le troisième degré de clarté dans la compréhension peut se formuler de la manière suivante: Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet. (p. 48)

Ahora bien, después de haber dicho todo esto, ¿por qué es importante realizar una nueva traducción de estos artículos de Peirce cuando ya tenemos varias versiones en español? En primer lugar, porque todas las versiones que conocemos de estos artículos en nuestro idioma han sido fruto de traducciones inglés-español. Esta es, hasta el momento, la primera traducción francés-español que se ha realizado. Como he señalado a lo largo de toda esta introducción, en la versión francesa de ambos artículos podemos notar desde cambios mínimos en el estilo de escritura

* Cfr. Nota al pie número 14 de la traducción de José Vericat (1988).

hasta correcciones, cambios o incluso errores que pueden llegar a alterar enteramente el sentido de algunas ideas plasmadas en los textos. Tal vez el texto de la traducción francés-español, al tener una estructura bastante diferente a la de los textos de las traducciones inglés-español, pueda hacernos percibir algunas ideas desde otra perspectiva y, así, hacer que nos planteemos preguntas que no habrían surgido si la confrontación entre las versiones en ambos idiomas y la traducción nunca se hubiesen llevado a cabo.

En segundo lugar, en lo que respecta a “*Comment rendre nos idées claires*”, es importante realizar una traducción francés-español porque dicho artículo fue originalmente escrito en francés por Peirce. Es posible que muchos de los matices que el autor buscaba expresar en el texto original se hayan perdido durante la traducción al inglés y, por ende, tampoco aparecen en la traducción al español. Esto no necesariamente se debe a la negligencia del autor o a excesivas correcciones por parte de un tercero, sino a que, al traducir entre dos idiomas más o menos disímiles (como lo son el inglés y el francés), no siempre es posible plasmar las ideas de la misma manera. El español, al ser un idioma tan cercano al francés, puede guardar más fácilmente el sentido original de las ideas.

Finalmente, “*Comment se fixe la croyance*” nos plantea el dilema de saber hasta qué punto las correcciones y omisiones hechas en el artículo corresponden a Seguin o al mismo Peirce. Es importante aclarar que, al momento de revisar la traducción, Seguin contaba con un nivel de inglés más bien básico, y esto pudo haber provocado que no comprendiera muy bien lo que Peirce buscaba decir en algunas partes de su texto o que incluso no comprendiera la importancia de algunas de ellas, lo que lo pudo haber llevado a hacer más omisiones o correcciones de las que debía.

Por otra parte, Peirce era un amante de la lengua francesa, pero esto no implica necesariamente que pudiese manejarla a la perfección. En consecuencia, las limitaciones de Peirce a la hora de expresarse en francés junto con los pocos conocimientos de Seguin en inglés pudieron ser una buena combinación para producir algunos errores.

Referencias

- Deledalle, G. (1981). English and French versions of C. S. Peirce's "The Fixation of Belief" and "How to Make our Ideas Clear". *Transactions of Charles S. Peirce Society*, 17 (2), 141-152.
- Peirce, C. S. (1878). Comment se fixe la croyance. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 553-569.
- Peirce, C. S. (1879). Comment rendre nos idées claires. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 39-57.
- Peirce, C. S. (1986). *Writings of Charles S. Peirce*. Indiana: Indiana University Press.
- Peirce, C. S. (1988a). La fijación de la creencia. En J. Vericat (Ed), *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. Barcelona, España: Crítica.
- Peirce, C. S. (1988b). Cómo esclarecer nuestras ideas. En J. Vericat. (Ed), *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. Barcelona, España: Crítica.
- Peirce, C. S., Houser, N. & Kloesel, C. (2012). *Obra filosófica reunida. Tomo I (1867-1893)*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Peirce, C. S. & Blachair, A. (2002), *Comment se fixe la croyance et comment rendre nos idées claires*. Recuperado de http://www.ac-nancy-metz.fr/enseignement/philo/textesph/Peirce_la_logique_de_la_science.rtf

La lógica de la ciencia

Primera parte: Cómo se fija la creencia

I

[553] Generalmente nos preocupamos poco por estudiar la lógica, pues cada cual se considera ya lo suficientemente versado en el arte de razonar. Sin embargo, hay que señalar que solamente aplicamos esta satisfacción a nuestro propio razonamiento y no la extendemos al razonamiento de los demás.

La capacidad de extraer conclusiones a partir de premisas es, de todas nuestras facultades, aquella de la cual alcanzamos una plena posesión en último lugar, ya que no es tanto un don natural sino más bien un arte largo y difícil. La historia del razonamiento nos proveería el tema para una gran obra. En la Edad Media, los escolásticos, siguiendo el ejemplo de los romanos, hicieron de la lógica, después de la gramática, el primer objeto de estudio de un niño, como si fuese muy fácil. Y así lo era, de la forma en la que ellos la comprendían. El principio fundamental

era, según ellos, que todo conocimiento tiene como base la autoridad o la razón. Pero todo aquello que es deducido por la razón reposa, en resumidas cuentas, sobre premisas provenientes de la autoridad. En consecuencia, desde que un joven dominara los procesos del silogismo, su arsenal intelectual era considerado como completo.

Roger Bacon, el notable genio que a mediados del s. XIII tuvo casi el espíritu [*esprit*]* científico. No veía en la concepción escolástica del razonamiento más que un obstáculo hacia la verdad. Veía que solo la experiencia enseña algo. Para nosotros, esta es una proposición que parece ser fácilmente inteligible, ya que las generaciones pasadas nos han legado una noción exacta de la experiencia. [554] Para Bacon, tal proposición también parecía ser perfectamente clara, puesto que sus dificultades no habían sido reveladas aún. De todos los tipos de experiencia, el mejor, pensaba él, era la intuición**, una luz íntima que enseña gran cantidad de cosas sobre la naturaleza que los sentidos no podrían jamás descubrir: por ejemplo, la transmutación de las especies***.

Cuatro siglos más tarde, el otro Bacon, el más célebre, en el primer libro del *Novum Organum*, ofreció su clara definición de la experiencia como un proceso que debe

* La palabra *esprit* tiene dos acepciones puede significar tanto *mente* como *espíritu*. Usaré ambos términos de manera indiscriminada para la traducción de tal término.

** La versión en inglés habla de “interior illumination”.

*** Las versiones en inglés y en español hablan de la “Transubstanciación del pan”. De acuerdo con Deledalle (1981), es correcto que Peirce haya escrito de “las especies” en lugar de “del pan”, pues tanto el pan como el vino se transubstancian. Sin embargo, parece es un error que el autor haya utilizado el término *transmutation* en lugar de *transsubstantiation*.

permanecer abierto a la verificación y al control. No obstante, aunque la definición de Lord Bacon fuese superior a las definiciones anteriores, el lector moderno, que no se dejaba impresionar por su grandilocuencia, estaba impactado sobre todo por la insuficiencia de su perspectiva sobre el método científico. Sería suficiente con hacer algunos experimentos rudimentarios, con resumir los resultados de éstos siguiendo ciertas fórmulas determinadas, de efectuarlos según la regla descartando todo aquello probado como falso y aceptando la hipótesis que subsiste solo después de todo esto. De esta manera, la ciencia de la naturaleza estaría completa al cabo de pocos años. ¡Qué doctrina! “escribió sobre ciencia como un gran canciller” se dijo. Esta observación es verdadera.

Los primeros sabios, Copérnico, Tycho Brahe, Kepler, Galileo y Gilbert, tuvieron métodos más cercanos a los de los modernos. Kepler se propuso trazar la curva de las posiciones de Marte*. La contribución más grande que él haya podido ofrecer a la ciencia fue la de proteger a la mente [*esprit*] humana de esta idea: que se debía actuar de esta manera si se quería hacer avanzar la astronomía; que no debíamos contentarnos únicamente con investigar si tal sistema de epiciclos era mejor que tal otro, sino que era necesario apoyarse en cifras y encontrar lo que la curva buscada era en realidad. Lo logró desplegando una energía y un coraje incomparables, y permaneció largo tiempo en una y otra hipótesis irracional de manera inconcebible para

* Esto no es del todo exacto, pero lo es en la medida en que se puede poner en pocas palabras [Nota de Peirce].

nosotros, hasta que luego de haber agotado veintiuna*, y simplemente porque no tenía otras invenciones en mente, cayó sobre la órbita que una mente bien provista de armas de la lógica moderna habría intentado desde el inicio.

Es así que toda obra científica bastante importante para vivir en la memoria de algunas generaciones refleja lo que había de defectuoso en el arte de razonar de la época en la que fue escrita, y cada paso hacia adelante realizado por la ciencia fue una enseñanza para la lógica. Esto fue lo que tuvo lugar cuando Lavoisier y [555] sus contemporáneos se propusieron el estudio de la química. La vieja máxima de los químicos había sido: *“Lege, lege, lege, labora, ora, et relege”***. El método de Lavoisier no fue el de leer y rezar, ni el de soñar que alguna operación química larga y complicada tuviera cierto efecto, el de ejecutarlo con una paciencia desesperante y, luego de un fracaso inminente, soñar que con alguna modificación se obtendría otro resultado y, después, publicar el último sueño como una realidad. Su método era llevar su mente al laboratorio y hacer de sus alambiques y sus retortas instrumentos de trabajo intelectual. Era necesario concebir de una nueva forma el razonamiento como una operación que debía

* Las versiones en inglés y en español hablan de veintidós hipótesis. De acuerdo con Deledalle (1981), durante la traducción del artículo al francés, Peirce habría notado que la vigésimo segunda hipótesis fue la correcta y que, por tanto, no podría ser calificada como una hipótesis irracional. Tal error no habría sido corregido por el autor en la versión original en inglés, razón por la que podemos encontrarlo también en las versiones en español.

** *“Lea, lea, lea, trabaje, rece y lea otra vez”*. De acuerdo con Houser y Kloesel (2012), esta era una frase que solía aparecer en los viejos textos alquímicos.

realizarse con los ojos abiertos, manipulando objetos reales en lugar de palabras y de quimeras.

De igual forma, la controversia sobre el darwinismo es, en gran parte, una cuestión de lógica. Darwin propuso aplicar el método estadístico a la biología. Esto fue lo que se hizo en una ciencia bastante diferente: la teoría de los gases. Sin poder decir cuál sería el movimiento de tal molécula particular de gas, en cierta hipótesis sobre la constitución de esta clase de cuerpos, Clausius y Maxwell pudieron, sin embargo, por la aplicación de la teoría de las probabilidades, predecir que en tal medio o en cual proporción de moléculas ésta adquiriría en circunstancias dadas tales o cuales velocidades, que en cada segundo se produciría tal o cual número de colisiones, etc. A partir de estos datos, pudieron deducir ciertas propiedades de los gases, especialmente en lo concerniente a sus relaciones caloríficas. Es así que Darwin, sin poder decir cuáles serían los efectos de la variación y de la selección natural sobre un individuo cualquiera, demuestra que, a la larga, tales leyes adaptarán a los animales a su medio. ¿Son las formas animales existentes debidas o no a la acción de estas leyes? ¿Qué posición debe darse a esta teoría? Todo esto constituye el tema de discusión en el cual las cuestiones de hecho y las cuestiones de lógica se entremezclan de una forma singular.

II

El objetivo del razonamiento es el de descubrir mediante el examen de lo que se sabe alguna otra cosa que aún no se sabe. En consecuencia, el razonamiento es bueno si es tal que pueda ofrecer una conclusión verdadera a partir de premisas verdaderas; de lo contrario, no vale nada. Así, su

validez es puramente una cuestión de hecho y no [556] de idea. Siendo A las premisas y B la conclusión, la cuestión consiste en saber si estos hechos tienen una relación tal que si A, entonces B. Si es así, la inferencia es válida; si no, no lo es. La cuestión no se trata en absoluto de saber si, siendo las premisas aceptadas por la mente, somos propensos a aceptar también la conclusión. Es cierto que, en general, razonamos correctamente de forma natural. Sin embargo, lógicamente esto no es más que un accidente. Una conclusión verdadera seguiría siendo verdadera aún si no tuviéramos ninguna inclinación a aceptarla, y una conclusión falsa continuaría siendo falsa aunque no pudiéramos resistirnos a la tentación de creerla.

Ciertamente el hombre es, en resumidas cuentas, un ser lógico, aunque no lo sea completamente. Por ejemplo, la mayoría de nosotros nos sentimos inclinados a la confianza y a la esperanza más de lo que la lógica nos lo permitiría. Parecemos estar hechos de tal forma que, en ausencia de cualquier hecho sobre el cual podamos apoyarnos, nos sentimos felices y satisfechos con nosotros mismos, de tal suerte que la experiencia tiene por efecto contradecir continuamente nuestras esperanzas y nuestras aspiraciones. No obstante, la aplicación de este correctivo durante toda nuestra vida no suele erradicar esta disposición a la confianza. Cuando la esperanza no se ve afectada por alguna experiencia, es verosímil que tal optimismo sea extravagante. El espíritu [*esprit*] lógico en las cosas prácticas es una de las cualidades más útiles que puede poseer un ser vivo y puede, por ende, ser un resultado de la selección natural. Pero, dejando a un lado los asuntos prácticos, probablemente sea más ventajoso para el ser vivo tener la mente [*esprit*] llena de visiones agradables y alentadoras sea cual sea, por otro lado, la verdad. De este modo, en cuanto a

asuntos no prácticos, la selección natural puede producir una tendencia de espíritu [*esprit*] engañosa.

Lo que nos determina a derivar a partir de premisas dadas una conclusión y no otra es cierto hábito de la mente [*esprit*], ya sea constitucional, ya sea adquirido. Este hábito de la mente es bueno o no dependiendo de si se refiere o no a sacar conclusiones verdaderas de premisas verdaderas. Una inferencia es considerada como buena o mala no de acuerdo a la verdad o la falsedad de sus conclusiones en un caso especial, sino según si el hábito de la mente que la determina es o no de tal naturaleza que pueda ofrecer en general conclusiones verdaderas. El hábito particular de la mente que conduce a tal o cual inferencia puede formularse en una proposición en la cual la verdad depende de la validez de las inferencias determinadas por este hábito. Una fórmula de tal naturaleza es llamada *principio directriz* de la inferencia. Supongamos, por ejemplo, que se observa que un disco de cobre en rotación se detiene rápidamente cuando [557] se le ubica entre los dos polos de un imán y que infiriéramos que tal cosa le sucederá a todos los discos de cobre. El principio directriz sería más válido aplicado al cobre que a toda otra sustancia (el bronce, por ejemplo)*.

Se podría hacer un libro para abordar los principios directrices del razonamiento más importantes. Tal vez ese libro, lo confesamos, no tendría ninguna utilidad para las personas cuyos pensamientos se orientan hacia las cosas prácticas y cuya actividad se lleva a cabo por caminos totalmente marcados. Los problemas que se presentan a tales mentes son situaciones de rutina que ya han aprendido a

* Los paréntesis no aparecen en la versión original.

tratar, de una vez por todas, al aprender su profesión. Pero cuando un hombre se aventura en un terreno que no le es familiar o sobre el cual los resultados de sus razonamientos son corregidos sin cesar por la experiencia, la historia entera muestra que la más viril inteligencia será constantemente desorientada y desperdiciará sus esfuerzos en direcciones que no la acercarán a su objetivo y que, incluso, la llevarán del lado opuesto. Es como una embarcación en plena mar y a bordo de la cual nadie conoce las reglas de navegación. En tal caso, un examen general de los principios directrices del razonamiento resultaría bastante útil.

Sin embargo, el tema apenas podría tratarse si desde un principio no estuviera delimitado, pues casi todo hecho puede servir como principio directriz. Pero los hechos se encontrarán divididos en dos clases: una comprende todos aquellos que son absolutamente esenciales como principios directores; la otra encierra todos aquellos que ofrecen otro género cualquiera de interés como objeto de investigación. Esta distinción existe entre los hechos que son necesariamente considerados como admitidos cuando se pregunta si cierta conclusión se deriva de ciertas premisas, y aquellos cuya existencia no está implicada por esta cuestión. Un instante de reflexión hará ver que cierta categoría de hechos es admitida desde que se plantea esta cuestión lógica. Está implícitamente supuesto, por ejemplo, que existen estados mentales como la duda y la creencia, que el paso de la una a la otra es posible, permaneciendo el objeto del pensamiento sin cambio, y que esta transición está sometida a reglas que gobiernan a todas las inteligencias. Como estos son hechos que ya debemos conocer antes de poder poseer la menor concepción clara del razonamiento, no se puede suponer que se tenga aún gran interés en buscar en ellos la exactitud y la falsedad. Por otro lado, es fácil creer que las reglas más esenciales del razonamiento son aquellas que

se deducen de la noción misma de tal proceso y, en tanto que el razonamiento [558] estará conforme a ellas, es cierto que, por lo menos, no arrojará conclusiones falsas de premisas verdaderas. En realidad, la importancia de los hechos que se pueden deducir de los postulados implicados en una cuestión lógica resulta ser más grande de lo que se haya supuesto, y esto por razones que es difícil mostrar al inicio de nuestro estudio. La única razón que me limitaré a mencionar es que conceptos que son en realidad productos de una operación lógica, sin que parezcan serlo a primera vista, se mezclan con nuestros pensamientos ordinarios y causan frecuentemente grandes confusiones. Esto es lo que sucede, por ejemplo, con el concepto de cualidad. Una cualidad tomada en sí misma no puede ser conocida jamás mediante la observación. Podemos ver que un objeto es azul o verde, pero *lo azul* o *lo verde* no son cosas que puedan verse, sino que son productos de una operación lógica. La verdad es que el sentido común, es decir, el pensamiento cuando comienza a elevarse por encima del nivel de la práctica estricta, está profundamente impregnado de esta lamentable cualidad lógica a la que se aplica comúnmente el nombre de espíritu [*esprit*] metafísico*. Nada puede deshacerse de ello, salvo una buena disciplina lógica.

III

En general, reconocemos la diferencia entre hacer una pregunta y pronunciar un juicio, ya que hay una semejanza entre el sentimiento de duda y el de la creencia.

* En la versión en inglés puede leerse "(...) that bad logical quality to which the epithet metaphysical is commonly applied".

Pero no es solamente esto lo que distingue la duda de la creencia; existe una diferencia práctica. Nuestras creencias guían nuestros deseos y regulan nuestros actos. Los Ase-sinos (los Hashasins) o miembros de la secta del Viejo de la Montaña* corrían a la muerte al menor mando, puesto que ellos creían que la obediencia a su jefe les aseguraría la felicidad eterna. Si ellos hubieran dudado, no habrían actuado como lo hicieron. Así sucede con toda creencia en proporción a su intensidad. El sentimiento de creencia es una indicación más o menos segura de que se ha enraizado en nosotros un hábito de la mente [*esprit*] que determinará nuestras acciones. La duda no tiene jamás este efecto.

Tampoco debemos pasar por alto un tercer punto de diferencia. La duda es un estado de inquietud e insatisfacción del que nos esforzamos para salir y alcanzar el estado de creencia. Este es un estado de calma y de satisfacción que no queremos abandonar ni cambiar para adoptar otra creencia**. Al contrario, [559] nos esforzamos con tenacidad no solamente a creer, sino además a creer precisamente lo que creemos.

De esta manera, la duda y la creencia producen sobre nosotros efectos positivos, aunque bastante diferentes. La creencia no nos hace actuar de inmediato, sino que produce

* De acuerdo con Vericat (1988) y con Houser y Kloesel (2012), los "Hashasins" o "fumadores de hachís" fueron una secta militar y religiosa fundada en 1090 en Siria por Hassan-i-Sabbah, quien estableció su fortaleza en las montañas de Alamut. Los miembros de la secta aseguraban que el Espíritu Santo vivía en el jeque al-Jebal (El Viejo de la Montaña), cuya voluntad se cumplía ciegamente. Esta secta fanática ismailí fue protagonista de matanzas de prominentes políticos y militares musulmanes de la época hasta su sojuzgamiento en el Líbano en el año 1272.

** No hablo de los efectos secundarios producidos bajo ciertas circunstancias por la intervención de otros móviles [Nota de Peirce].

en nosotros [disposiciones]* tales que actuaremos de cierta forma cuando la ocasión se presente. La duda no tiene el menor efecto de este género, sino que nos incita a actuar hasta que haya sido destruida. Esto recuerda a la irritación de un nervio y la acción refleja como resultado de ello. Para encontrar en el funcionamiento del sistema nervioso algo análogo al efecto de la creencia, es necesario acudir a lo que llamamos asociaciones nerviosas: por ejemplo, el hábito nervioso como resultado del cual el olor de un pescado hace que se nos haga agua la boca.

IV

La irritación producida por la duda nos impulsa a realizar esfuerzos para alcanzar el estado de creencia. Nombraré esta serie de esfuerzos *investigación*, reconociendo que, en algunas ocasiones, tal nombre no es para nada apropiado para lo que se quiere designar.

La irritación de la duda es la única razón que nos hace luchar para llegar a la creencia. Ciertamente es mejor para nosotros que nuestras creencias sean tales que puedan dirigir verdaderamente nuestras acciones de tal manera que podamos satisfacer nuestros deseos. Esta reflexión nos hará rechazar toda creencia que no nos parezca tener una naturaleza tal que pueda asegurar este resultado. La

* La versión en inglés sugiere *dispositions* en lugar de *propositions*. Haciendo caso a la recomendación de Blachair (2002), se hace uso del primer término, pues lo que busca expresar el autor es que la creencia establece en nosotros ciertos hábitos o disposiciones que nos permitan actuar de cierta manera en determinadas situaciones.

lucha comienza con la duda y parece terminar con ella. Así, el único objetivo de la investigación es establecer una opinión. Podemos creer que esto no es suficiente para nosotros y que no buscamos únicamente una opinión, sino una opinión verdadera. Si se somete a prueba esta ilusión, se verá que no tiene fundamento. Tan pronto como alcanzamos una creencia firme, sin importar si es verdadera o falsa, estamos enteramente satisfechos. Es claro que nada fuera de la esfera de nuestro conocimiento puede ser objeto de nuestra investigación, puesto que aquello que no afecta nuestra mente no puede ser motivo de esfuerzo intelectual. Lo máximo que se puede sostener es que buscamos una creencia que pensamos que es verdadera. Pero pensamos que cada una de nuestras creencias es verdadera y decirlo es realmente una pura tautología.

Es muy importante establecer que el único objetivo de la investigación es fijar la propia opinión. Esto hace desaparecer de un golpe algunas concepciones vagas y erróneas de la prueba. Cabe señalar aquí algunas de esas concepciones:

1. Algunos filósofos han imaginado que, para iniciar una investigación, basta con formular una pregunta o ponerla por escrito. Han recomendado incluso comenzar el estudio cuestionándolo todo. Pero el solo hecho de otorgar una forma interrogativa a una proposición no incita a la mente a luchar por la creencia. Debe haber una duda real y viva sin la cual toda discusión es insustancial.
2. Es una idea común el que una demostración deba basarse en proposiciones irreductibles y absolutamente indudables. Estas proposiciones son, para una escuela, primeros principios universales y, para otra escuela, sensaciones primeras. En realidad, una investigación,

para obtener ese resultado completamente satisfactorio llamado demostración, solo tiene que partir de proposiciones totalmente libres de toda duda real. Si las premisas en realidad no inspiran ninguna duda, no podrían ser más satisfactorias.

3. Algunas personas gustan de discutir acerca de un punto del que todo el mundo está convencido. Pero esto no puede llevarlos más lejos. Habiendo cesado la duda, también la actividad intelectual con respecto a la cuestión examinada llega a su fin. Si la actividad continúa, lo haría sin objetivo.

V

Si el único objetivo de la investigación es fijar una opinión y si la creencia es una especie de hábito, ¿por qué no alcanzaríamos el objetivo deseado aceptando como respuesta a una pregunta todo aquello que nos plazca imaginar, repitiéndonos esto, e insistiendo sobre todo aquello que pueda conducirnos a tal creencia y descartando con odio y desdén todo aquello que pudiera perturbarla? Este método simple y sin rodeos es, en realidad, el de muchas personas. Recuerdo que un día se me instaba a no leer cierto periódico por miedo a que mis opiniones sobre el libre comercio fueran cambiadas o, como se decía, “por miedo a que me dejara engañar por sus sofismas y sus inexactitudes”. “No posees conocimientos específicos en economía política – me decían – puedes, por tanto, ser fácilmente decepcionado por argumentos falaces. Leyendo estas páginas, podrías dejarte convencer por las doctrinas proteccionistas. Admites que la doctrina del libre comercio es

verdadera, y no quisieras creer lo que no es verdad". Con frecuencia he visto a las personas adoptar este sistema de forma deliberada: más frecuentemente todavía, una aversión instintiva contra el estado de indecisión, que aumenta hasta devenir en un vago terror hacia [561] la duda, lo que hace que uno se apegue convulsivamente a las ideas que se presentan en el momento. Se siente que, si se puede solamente mantenerse sin protestar en su propia creencia, se tendrán todos los motivos para estar satisfecho, ya que no se puede negar que una fe robusta e inquebrantable solo procura una gran paz a la mente. Es verdad que aquello puede producir efectos perniciosos, como si se persistiera en creer, por ejemplo, como algunos locos, que el fuego no los quemará o que seremos condenados por toda la eternidad si consumimos alimentos por otro medio diferente al de la sonda esofágica. Pero entonces, el hombre que siga este método no admitirá que los inconvenientes son mayores que las ventajas. "Permanezco firmemente apegado a la verdad – dirá él – y la verdad siempre es saludable".

En muchos casos, puede muy bien suceder que el placer que se deriva de la calma de la fe contrarreste, más allá, todos los inconvenientes que resultan de su carácter engañoso. Así, si es verdad que la muerte es la aniquilación, si se cree que seguramente se irá directo al cielo después de la muerte siempre que se hayan cumplido ciertas prácticas simples, entonces se tiene un placer poco costoso, que no vendrá seguido de la menor decepción. Consideraciones de este tipo parecen tener una gran influencia sobre muchas personas en cuanto a los asuntos religiosos, pues a menudo se escucha decir "¡Oh! No puedo creer esto o aquello porque seré condenado si lo creo". Cuando el avestruz hunde su cabeza en la arena a causa de la cercanía del peligro, está adoptando en realidad la conducta que la pone más feliz.

No ve más el peligro y se dice tranquilamente que no lo hay, y si está perfectamente segura de que no hay peligro, ¿por qué levantaría su cabeza para observar? Un hombre puede pasar su vida desviando sistemáticamente sus ojos de todo aquello que podría llevarle a un cambio en sus opiniones y, siempre que lo logre – tomando, como lo hace, como base de su método dos leyes psicológicas fundamentales – no veo lo que se puede decir contra su forma de actuar. Sería una presunción impertinente objetar que su forma de proceder es irracional, puesto que esto simplemente es volver a decir que su método para fijar la creencia no es el nuestro. No se propone ser racional y, de hecho, hablará frecuentemente con desdén de la debilidad y de los errores de la razón humana. Debemos dejarlo pensar como quiera hacerlo.

Este método para fijar la creencia, que podemos llamar *método de tenacidad*, no podría aplicarse constantemente a la práctica; tiene contra él los instintos sociales. El hombre que lo haya adoptado se dará cuenta de que otros hombres piensan diferente a él y, en cierto [562] momento de buen sentido, le vendrá a la mente que las opiniones de los demás son igual de válidas que las suyas y esto debilitará su confianza en lo que cree.

La concepción de que el pensamiento o el sentimiento de otro individuo pueden valer lo mismo que los nuestros es, ciertamente, un progreso nuevo y muy importante. Esta concepción surge de un instinto bastante fuerte como para ser sofocado en el hombre sin correr el peligro de destrucción de la especie. A menos de que se sea un ermitaño, las opiniones de unos influirán necesariamente en las opiniones de los otros. De esta manera, el problema se reduce a saber cómo se fija la creencia, no solo en el individuo, sino también en la sociedad.

Que se sustituya entonces la voluntad del individuo por la voluntad del Estado; que se creen instituciones que tengan como objetivo mantener las doctrinas ortodoxas presentes en la mente de las personas, recordárselas continuamente y enseñárselas a los jóvenes; que la ley tenga, al mismo tiempo, el poder de impedir la enseñanza, la apología o la expresión de las doctrinas contrarias; que se dejen a un lado todas las posibles causas que puedan provocar un cambio de ideas; que se mantenga a los hombres en la ignorancia, por miedo a que aprendan de alguna manera a pensar de otro modo; que se recluten sus pasiones de tal forma que se les pueda hacer considerar con odio y con horror toda opinión personal o que se salga de lo común; que se reduzca al silencio por medio del terror a aquellos que rechazan la creencia del Estado; que el pueblo los cace y los abuchee, o que una inquisición vigile la forma de pensar de los sospechosos* y, cuando se les encuentre infectados de creencias prohibidas, que sufran el castigo señalado. Si no se pudiera llegar de otra forma a la uniformidad, una masacre general de todos aquellos que piensen de cierta forma sería, y ha sido, un medio bastante eficaz de arraigar una opinión en un país. Si falta el poder para actuar así, que se elabore una lista de opiniones a las cuales no se pueda adherir ningún

* Mientras que la versión francesa habla de cazar y abuchear a los sospechosos, la versión en inglés hace referencia al castigo del alquitrán y las plumas: "let the people turn out and tar-and-feather such men" (dejemos que las personas echen alquitrán y plumas sobre tales hombres). Tal castigo data de la época de las Cruzadas y fue empleado en América durante la época colonial para reprender y humillar a los criminales. Al momento del castigo, el criminal debía estar desnudo e inmovilizado. Se le vertía alquitrán caliente en todo el cuerpo y luego se le tiraban las plumas. Finalmente, se le subía a una carreta y se le daba un paseo por todo el pueblo.

hombre que tenga la más mínima independencia de pensamiento, y que se deje a los fieles que continúen aceptando todas estas proposiciones con el fin de sustraerlos tanto como sea posible de la influencia del resto del mundo.

Este método ha provisto, desde los tiempos más remotos, uno de los principales medios para mantener la opinión ortodoxa de las doctrinas teológicas y políticas y para preservar su carácter católico y universal. En Roma, en particular, se lo ha empleado desde los tiempos de Numa Pompilio hasta los de León XIII*. Este es el ejemplo más completo que nos ofrece la historia. Pero en todos los lugares en los que se ha tenido un sacerdote, este método ha sido más o menos aplicado. En todos los lugares donde hay un aristócrata o cualquier asociación de una clase cuyos intereses tienen o [563] se supone que tienen como base ciertas máximas encontraremos necesariamente huellas de esta política, producto natural de un instinto social.

Este sistema va siempre acompañado de crueldades que, mientras se aplican persistentemente, se convierten en atrocidades del tipo más horrible a los ojos de todo hombre razonable. Tal consecuencia no debe sorprender, pues el ministro de una sociedad no se siente con derecho a sacrificar a la piedad los intereses de esa sociedad, tal como podría hacerlo con sus intereses particulares. Así, la simpatía y el instinto de sociedad pueden naturalmente producir un poder absolutamente despiadado.

* En la versión en inglés (y, por ende, en las versiones en español) puede leerse "in Rome, especially, it has been practised from the days of Numa Pompilius of those of Pius Nonus". Según Deledalle (1981), la diferencia entre ambas versiones se debe a que Pío IX murió y fue sucedido por León XIII en el año 1878 mientras Peirce se encontraba revisando la traducción inglés-francés del presente artículo.

Cuando se juzga este método de fijación de la creencia, que podemos llamar el *método de autoridad*, es necesario, en primer lugar, reconocer su inmensa superioridad intelectual y moral con respecto al método de tenacidad. El éxito de aquel es proporcionalmente mayor y, de hecho, ha producido con bastante frecuencia resultados más majestuosos. Incluso las estructuras de piedra que ha hecho apilar en Siam, en Egipto o en Europa tienen a menudo una sublimidad que apenas sobrepasa la de las grandes obras de la naturaleza. Además de las obras geológicas, no ha habido períodos de tiempo tan vastos como aquellos que muchas de estas creencias organizadas han abarcado. Si las examinamos más de cerca, veremos que ninguno de sus dogmas ha permanecido siempre igual. No obstante, el cambio allí es tan lento y tan imperceptible a lo largo de una vida humana que la creencia individual permanece casi absolutamente fija. Para la gran mayoría de los hombres, tal vez no hay método mejor. Si su más alta capacidad es vivir en la esclavitud intelectual, que sigan siendo esclavos.

Sin embargo, ningún sistema puede adoptar la regulación de las opiniones sobre todos los sujetos: solo puede ocuparse de los más importantes. Con respecto a los demás, es necesario abandonar sus mentes a la acción de las causas naturales. Esta imperfección del sistema no será una causa de debilidad mientras unas opiniones no actúen sobre otras, es decir, mientras no se sepa sumar dos y dos. Pero en los Estados más sumisos al yugo sacerdotal se encuentran individuos que han superado este nivel. Estos hombres tienen una suerte de instinto social más amplio. Ven que los hombres en otros países y en otras épocas han profesado doctrinas muy diferentes de aquellas en las que ellos mismos han sido educados. No pueden dejar de ver que ha sido por casualidad que han sido instruidos como lo

fueron y que han [564] vivido en medio de las instituciones y las sociedades que los rodean, lo que les ha hecho creer lo que creen y no de otra manera. Su buena fe no puede resistirse a ver que no hay razón para estimar que su manera de pensar tiene un valor más alto que la de otras naciones o la de otros siglos y esto hará surgir dudas en sus mentes.

Más tarde, se darán cuenta de que deben alimentar dudas similares sobre toda creencia que parezca determinada ora por su propia fantasía, ora por la fantasía de aquellos que fueron los creadores* de las opiniones populares. Adherirse obstinadamente a una creencia e imponerla arbitrariamente a los demás son dos procedimientos que se deben abandonar, y para fijar las creencias es necesario adoptar un nuevo método que no solamente haga surgir cierta tendencia a creer, sino también que determine qué proposiciones se deben creer. Que dejemos actuar sin obstáculos las preferencias naturales. Bajo su influencia, los hombres, intercambiando pensamientos y considerando las cosas desde puntos de vista diversos, desarrollarán gradualmente creencias en armonía con las causas naturales**.

* Tanto en la versión original del año 1878 como en la versión de Blachair (2002) puede leerse "(...) soit par la fantaisie de ceux qui furent créatures des opinions populaires" (ora por la fantasía de aquellos que fueron las criaturas de las opiniones populares). Los *Writings of Charles S. Peirce* (W3.349, 3.603) sugieren la frase "(...) soit par la fantaisie de ceux qui furent créateurs des opinions populaires" (ora por la fantasía de aquellos que fueron los creadores de las opiniones populares).

** Tanto en la versión original del año 1878 como en la versión de Blachair (2002) aparece la expresión "(...) développeront graduellement des croyances en harmonie avec les choses naturelles" (desarrollarán gradualmente creencias en armonía con las cosas naturales). Los *Writings of Charles S. Peirce* (W3.350, 3.603) sugieren leer "(...) développeront graduellement des croyances en harmonie avec les causes

Este método es similar al que conduce a la madurez a las concepciones del dominio del arte.

La historia de la filosofía metafísica nos ofrece un ejemplo perfecto. Los sistemas de este orden no se apoyan por lo general en hechos observados o, al menos, no lo han hecho más que en un grado muy débil. Los hemos adoptado sobre todo porque las proposiciones fundamentales parecen ser *agradables a la razón*. Esta expresión es bastante apropiada; no designa a las teorías que concuerdan con la experiencia, sino a aquellas que, por nosotros mismos, nos inclinamos a creer. Platón, por ejemplo, encuentra agradable a la razón que las distancias de las esferas celestes entre ellas sean proporcionales a la longitud de las cuerdas que producen las armonías musicales. Son consideraciones de esta clase las que han conducido a muchos filósofos a sus conclusiones más importantes. Pero esta es la forma más inferior* y rudimentaria de tal método, ya que es evidente que otro hombre puede encontrar más agradable a su razón la teoría de Kepler de que las esferas celestes son proporcionales a las esferas inscritas y circunscritas a los diferentes sólidos regulares. Pero el choque de opiniones pronto conducirá a los hombres apoyarse en preferencias de carácter más universal. Tómese por ejemplo la doctrina de que el hombre sólo actúa por egoísmo, es decir, por la consideración de que tal manera de actuar le procurará más placer que tal otra. Esta idea

naturelles" (desarrollarán gradualmente creencias en armonía con las causas naturales).

* En la versión de Blachair (2002) aparece el término *intérieur*, mientras que en la versión original de 1878 y en los *Writings of Charles S. Peirce* (W3.350) aparece el término *inférieur*.

no reposa absolutamente sobre ningún hecho, pero ha sido generalmente aceptada como la única teoría razonable.

Este método es mucho más inteligente y mucho más respetable [565] a los ojos de la razón que cualquiera de los mencionados anteriormente. Pero su fracaso ha sido más manifiesto. Él hace de la investigación algo parecido al gusto desarrollado. Pero, desafortunadamente, el gusto siempre es más o menos una cuestión de moda. Es por esto que los metafísicos no han podido llegar jamás a ningún acuerdo sólido. Sus doctrinas filosóficas, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días, han oscilado entre el materialismo y el espiritualismo. Asimismo, de este método, llamado *a priori*, somos llevados necesariamente a la verdadera inducción*. Hemos considerado este método *a priori* como un proceso que permitía liberar nuestras opiniones de elementos accidentales y arbitrarios, pero la evolución, si bien tiende a eliminar los efectos de algunas circunstancias fortuitas, no hace más que aumentar los efectos de algunas otras. Este método no difiere entonces de manera esencial del método de la autoridad. El gobierno pudo no haber levantado un dedo para influenciar mis convicciones; exteriormente, pude haber sido dejado completamente libre para escoger, por ejemplo, entre la monogamia y la poligamia, y, no consultando más que mi consciencia, pude haber concluido que la poligamia era una práctica licenciosa en sí misma. Sin embargo, cuando considero que el principal obstáculo para la expansión del cristianismo en

* En este punto, las versiones en inglés y en español hacen una referencia a Lord Bacon que fue omitida en la versión francesa: "and so from this, which has been called the *a priori* method, we are driven, in Lord Bacon's phrase, to a true induction" (W3.253).

cierta población tan cultivada como los hindúes ha sido la convicción de que nuestra forma de tratar a las mujeres es inmoral, no puedo dejar de ver que, aunque los gobiernos no intervengan en este caso, los sentimientos serán determinados en gran medida por causas accidentales. Además, existen personas entre las cuales, debo suponerlo, se encuentra el lector que, desde que vean que una de sus creencias está determinada por alguna circunstancia fuera de la realidad, admitirán en ese mismo instante, y no solo de dientes para afuera, que esta creencia es dudosa, sino que dudarán de ella realmente, de tal forma que dejará de ser una creencia.

Para poner fin a nuestras dudas, es necesario entonces encontrar un método gracias al cual nuestras creencias no sean producidas por algo humano, sino por algo externo a nosotros e inmutable, algo sobre lo cual nuestro pensamiento no tenga efecto. Algunos místicos imaginan encontrar un método de este género en una inspiración personal desde lo alto. Esto no es más que una forma del *método de tenacidad* en el que la concepción de verdad como algo público aún no se ha desarrollado. Ese algo externo e inmutable de lo que hablamos no sería externo, en nuestro sentido, si su influencia estuviera restringida a un individuo. Esto debe ser algo que actúe o que pueda actuar sobre todos los hombres. Aunque estas acciones sean necesariamente tan variables como la condición de los individuos [566], el método debe, sin embargo, ser tal que cada hombre llegue a la misma conclusión final: tal es el *método científico*.

Su premisa fundamental traducida al lenguaje ordinario es la siguiente: existen realidades cuyas características son absolutamente independientes de las ideas que podamos tener sobre ellas. Estas realidades afectan nuestros sentidos siguiendo ciertas leyes y, aunque nuestras

sensaciones* sean tan variadas como nuestras relaciones con las cosas, apoyándonos en las leyes de la percepción, podemos conocer con certeza, ayudándonos del razonamiento, cómo son realmente las cosas; y todos los hombres, siempre que tengan una experiencia suficiente y que razonen suficientemente sobre sus datos, serán conducidos a una sola y verdadera conclusión.

Esto implica una nueva concepción: la de la realidad. Podemos preguntarnos de dónde sabemos que existen realidades. Si esta hipótesis es la base única de nuestro método de investigación, éste no puede servir para confirmar tal hipótesis. Esto es lo que responderé:

1. Si la investigación no puede ser considerada como prueba de que existen cosas reales, al menos no conduce a una conclusión contraria; pero el método permanece siempre en armonía con la concepción que forma su base. Su práctica no hace entonces surgir dudas sobre nuestro método, como ocurre con todos los demás.
2. El sentimiento a partir del que nacen todos los métodos de fijación de la creencia es una suerte de insatisfacción de no poder hacer concordar dos proposiciones. Sin embargo, se admite ya vagamente que existe algo a lo cual

* En la versión original de 1878 puede leerse “et bien que nos relations soient aussi variées que nos relations avec les choses” (y, aunque nuestras relaciones sean tan variadas como nuestras relaciones con las cosas), mientras que en la versión de Blachair puede leerse “et bien que nos relations soient aussi variées que nos sensations avec les choses” (y, aunque nuestras sensaciones sean tan variadas como nuestras relaciones con las cosas). Los *Writings of Charles S. Peirce* (W3.351, 3.603) proponen leer *sensations* en lugar de *relations*.

se puede conformar una proposición. En consecuencia, nadie puede dudar de que existen realidades, o* si se duda de ello, la duda no sería una causa de malestar. Esta es entonces una hipótesis que toda mente admite.

3. Todo el mundo emplea el método científico en un gran número de circunstancias y no renuncian a él más que cuando no ven cómo debe ser aplicado.
4. El uso de tal método no me ha conducido a dudar de él; al contrario, la investigación científica ha obtenido los logros más maravillosos cuando de fijar opiniones se ha tratado.

He aquí por qué no dudo ni del método ni de la hipótesis que este presupone. No habiendo ninguna duda y sin creer que una persona a quien pueda influir la tenga más que yo, creo que hablar más sobre este tema solo sería una verborrea inútil. Si alguien tiene una duda real sobre este tema, que la examine.

El objetivo de este trabajo es describir la investigación científica.

[567] Por el momento, voy a limitarme a señalar algunos contrastes entre este y los otros métodos.

* En el artículo original de 1878 y en los *Los Writings of Charles S. Peirce* (W3.352) puede leerse “par conséquent, nul ne peut douter qu’il existe des réalités, ou, si l’on en doutait, le doute ne serait pas une cause de malaise” (En consecuencia, nadie puede dudar de que existen realidades, o si se duda de ello, la duda no sería una causa de malestar), mientras que en la versión de Blachair (2002) puede leerse “par conséquent, nul ne peut douter qu’il existe des réalités, car si l’on en doutait, le doute ne serait pas une cause de malaise” (En consecuencia, nadie puede dudar de que existen realidades, pues si se duda de ello, la duda no sería una causa de malestar).

De los cuatro métodos, este es el único que nos permite reconocer la diferencia entre una vía correcta y una incorrecta. Si adoptamos el método de tenacidad y nos resguardamos de toda influencia externa, todo lo que se cree necesario para lograr este objetivo es necesario según la esencia misma de este método.

Lo mismo sucede con el método de autoridad. El Estado puede intentar acabar con las herejías a través de medios que, desde el punto de vista científico, parecen muy mal calculados para lograr este objetivo. Pero el único criterio de este método es lo que piensa el Estado, de tal suerte que no se puede aplicar erróneamente.

Del mismo modo sucede con el método *a priori*. Su principio mismo consiste en pensar como estamos inclinados a hacerlo. Todos los metafísicos estarán seguros de hacer esto, por más que estén inclinados a juzgar que sus colegas se equivocan abominablemente. El sistema de Hegel reconoce que toda corriente natural de ideas es lógica aunque pueda ser anulada por contracorrientes. Hegel piensa que estas corrientes se suceden de una forma regular, de tal suerte que, después de haberse perdido durante largo tiempo en uno y otro camino, la opinión termina tomando la dirección correcta. En efecto, es verdad que los metafísicos alcanzan al final las ideas correctas. El sistema hegeliano de la naturaleza refleja bastante bien el estado de la ciencia de su época y, se puede estar seguro de esto, todo aquello que la investigación científica haya puesto fuera de duda será recompensado por parte de los metafísicos con una demostración *a priori*.

Con el método científico, las cosas suceden de otra manera. Puedo partir de hechos conocidos y observados para llegar a lo desconocidos, sin que, sin embargo, las reglas que yo sigo actuando de tal manera sean las que la investigación

exigiría. Mi criterio para saber si sigo verdaderamente este método no es una apelación directa a mis sentimientos y a mis intenciones sino que, al contrario, implica en sí mismo la aplicación del método; de allí que el razonamiento incorrecto sea tan posible como el buen razonamiento. Este es el fundamento de la parte práctica de la lógica.

No hace falta suponer que los otros tres métodos de fijar la creencia no tengan ninguna clase de superioridad sobre el método científico. Por el contrario, cada uno ofrece ventajas que le son propias. El método *a priori* se distingue por su carácter agradable y sus conclusiones. La esencia de este proceso es adoptar toda creencia que tengamos alguna propensión a admitir. Hay algunas cosas halagadoras para la vanidad del hombre que todos nosotros [568] creemos naturalmente hasta que seamos despertados de nuestro sueño por algún hecho brutal. – El método de autoridad gobernará siempre a la gran mayoría de los hombres, y aquellos que poseen en el Estado la fuerza organizada bajo diversas formas no serán jamás convencidos de que las doctrinas peligrosas no deben ser eliminadas de una manera o de otra. Si la libertad de hablar permanece protegida de las formas burdas de coacción, se asegurará la uniformidad de opinión por medio de un terror moral que será sancionado sin restricción por la respetabilidad social*. Aplicar el método de autoridad significa tener paz. Algunos disenti-mientos están permitidos; otros (tenidos como peligrosos) están prohibidos. Todo esto varía dependiendo de los lugares y de las épocas. Pero, sin importar en donde esté,

* En la versión en inglés puede leerse “by a moral terrorism to which the respectability of society will give its thorough approval” (mediante un terrorismo moral al que la respetabilidad social dará su total aprobación).

muestre que usted es un verdadero defensor de alguna creencia en el índice, y le puedo asegurar que será tratado con una crueldad menos brutal pero más refinada que si se le cazara* como a un lobo. Tampoco los más grandes benefactores de la inteligencia humana se han arriesgado jamás, y no se arriesgan aún, a pronunciar sus pensamientos por completo. Esto hace que una sombra de duda se cierna de entrada sobre toda proposición considerada como esencial para la seguridad de la sociedad. Y, cosa bastante singular, la persecución no viene siempre del exterior: el hombre se atormenta a sí mismo y se sumerge frecuentemente en la desesperación, descubriendo que cree en doctrinas que por educación considera con horror. También el hombre tranquilo y dulce resistirá con pena a la tentación de someter sus opiniones a la autoridad.

Pero, por encima de todo, admiro el método de la tenacidad por su fuerza, su simplicidad y su carácter directo. Aquellos que hacen uso de este método son destacables por su carácter determinante, lo que permite que la decisión sea muy fácil** con semejante regla intelectual. No pierden su tiempo examinando lo que necesitan sino que

* En la versión original de 1878 puede leerse “mais plus raffinée que si l’on vous tracassait comme un loup” (pero más refinada que si se le molestara como a un lobo). Los *Writings of Charles S. Peirce* (W3.354, 3.603) y la versión de Blachair (2002) sugieren leer “mais plus raffinée que si l’on vous traquait comme un loup” (pero más refinada que si se le cazara como a un lobo).

** En el texto original de 1878 puede leerse “la décision devenant très-faible (...)” (lo que permite que la decisión sea muy débil), mientras que la versión de Blachair y los *Writings of Charles S. Peirce* (W3.354, 3.603) proponen leer “la décision devenant très-facile (...)” (lo que permite que la decisión sea muy fácil).

aprehenden, tan rápidos como un relámpago, la alternativa que se ofrezca en primer lugar, se apegan a ella hasta el final, sin importar lo que sea que ocurra, sin un instante de irresolución. Tal carácter es uno de esos dones espléndidos que acompañan generalmente los éxitos brillantes y efímeros. Imposible no envidiar al hombre que pueda dejar de lado la razón, aunque se sepa lo que debe suceder al final.

Tales son las ventajas de los otros métodos sobre el de la investigación científica. Se las debe tener en cuenta. Además, se debe considerar que, después de todo, se desea que las propias opiniones sean conformes a la realidad y que no hay razón para que tal sea el resultado de estos tres métodos. Un resultado tal no es debido más que al método científico. Según estas consideraciones es necesario escoger, y esta elección va más allá de la adopción por parte de la mente de una opinión cualquiera: es [569] una de esas resoluciones que regularán la existencia y a la cual, una vez tomada, se es obligado a mantener. Por la fuerza del hábito, permanecemos algunas veces apegados a las viejas creencias luego de que hemos visto que no tienen ningún fundamento. Sin embargo, reflexionando sobre el estado de la cuestión, se superarán esos hábitos; debemos dejar a la reflexión todo su efecto. Es repugnante para ciertas personas actuar así porque tienen la idea de que las creencias son cosas saludables, incluso cuando no pueden impedirse ver que éstas no reposan sobre ningún fundamento. Pero supongamos un caso análogo al de estas personas, aunque bastante diferente. ¿Qué dirían ellas de un musulmán convertido a la religión reformada que vacilaría a abandonar

sus antiguas creencias sobre las relaciones entre los sexos? No dirían que este hombre debe examinar las cosas a fondo, de tal forma que comprenda claramente su nueva doctrina y que la adopte en su totalidad. Por encima de todo, es necesario considerar que hay algo más saludable que toda creencia particular: la integralidad de la creencia, y que evitar escrutar las bases de una creencia, por miedo a encontrarlas podridas, es tanto inmoral como desventajoso. Confesar que existe algo como la verdad, que se distingue de la falsedad simplemente por ese carácter que, si uno se apoya sobre ella, ella conducirá al objetivo que se busca sin extraviarnos, confesar eso y, aunque convencidos de ello, no arriesgarse a conocer la verdad, buscar al contrario evitarla, esto es, ciertamente, una triste situación de la mente.

(Continúa)

* El texto en inglés continúa: "or to a reformed Catholic who should still shrink from reading the Bible". Según Deledalle (1981), no es claro si la omisión fue obra de Seguin o del mismo Peirce.

La lógica de la ciencia

Segunda parte: Cómo hacer claras nuestras ideas

I

[39] Por poco que hayamos abierto un tratado moderno sobre lógica tal y como es enseñada comúnmente, podremos recordar sin duda que las concepciones se dividen en claras y oscuras, en distintas y confusas. Estas divisiones se encuentran en los libros desde hace más o menos dos siglos, sin progreso y sin cambio, y los lógicos las ponen generalmente entre las perlas de la ciencia.

Definimos una idea clara como una idea aprehendida de tal forma que será reconocida en cualquier lugar en el que se la encuentre, de suerte que ninguna otra será tomada por ésta. A falta de tal claridad, la idea es considerada oscura.

He aquí un bonito retazo de terminología filosófica. No obstante, ya que era la claridad la que definían los lógicos, desearíamos que hubieran hecho su definición un poco más clara. Jamás fallar en reconocer una idea sea cual sea la forma bajo la que esta se oculte y bajo ninguna circunstancia tomar alguna otra idea por ésta implicaría con toda seguridad una fuerza y una claridad de espíritu tan prodigiosa que no se encuentran más que raramente.

Por otro lado, el simple hecho de conocer una idea lo suficientemente como para haberse familiarizado con ella, al punto de no vacilar en reconocerla en circunstancias ordinarias, parece merecer apenas ser llamado una clara comprensión. Después de todo, no es más que un sentimiento subjetivo de posesión que puede ser enteramente erróneo. Sin embargo considero que, al hablar de claridad, los lógicos no entienden nada más que una familiaridad de tal clase con una idea, ya que ellos no conceden un [40] valor lo bastante grande a esta cualidad tomada en sí misma, pues ella debe ser completada por otra: la de ser distinta.

Una idea es llamada distinta cuando no abarca nada que no sea claro. Estos son términos técnicos. La comprensión de una idea depende, para los lógicos, de lo que contiene su definición. Así, de acuerdo con ellos, una idea es comprendida distintamente cuando se puede ofrecer una definición precisa de ella en términos abstractos. Los lógicos de profesión se quedan allí, y yo no habría cansado al lector de lo que ellos tienen para decir si este no fuera un ejemplo notable de la forma en la que ellos han dormitado durante siglos de actividad intelectual, sin preocuparse de los recursos del pensamiento moderno y sin pensar nunca en aplicar las enseñanzas al avance de la lógica. Es fácil mostrar que esta doctrina, según la cual la comprensión perfecta consiste en el uso familiar de una idea y en su distinción abstracta, tiene su lugar marcado entre las filosofías extintas desde hace mucho tiempo. Es necesario ahora formular un método que haga alcanzar una claridad de pensamiento más perfecta, tal que se la vea y se la admire en los pensadores de nuestro tiempo.

Cuando Descartes se propuso reconstruir la filosofía, su primer acto fue comenzar en teoría por el escepticismo y dejar a un lado la tradición escolástica, que consistía en

considerar la autoridad como base primera de la verdad. Hecho esto, buscó una fuente más natural de principios verdaderos y declaró haberla encontrado en la mente [*esprit*] humana. Pasó, por así decirlo, del método de autoridad al método *a priori*, tal y como fue descrito en nuestra primera parte. La percepción interior debía proveernos las verdades fundamentales y decidir lo que agradaba a la razón. Pero, como evidentemente todas las ideas no son verdaderas, fue conducido a señalar como primer carácter de certeza que éstas debían ser claras. Nunca consideró distinguir una idea que parece clara de una idea que lo es realmente. Remitiéndose, como lo hacía, a la observación interior incluso para conocer los objetos exteriores, ¿por qué habría puesto en duda el testimonio de su conciencia sobre lo que sucedía en su propia mente? Sin embargo, es necesario suponer que, viendo hombres que le parecían tener el espíritu [*esprit*] perfectamente claro y positivo sostener opiniones opuestas sobre principios fundamentales, fue llevado a dar un paso más y a decir que la claridad de las ideas no era suficiente, sino que éstas debían ser, además, distintas, es decir, no contener nada que no fuera claro. Con estas palabras, él entendía sin duda (pues no se explicó con precisión)*, que ellas deben ser sometidas a la prueba de la crítica dialéctica, que ellas deben no solamente parecer claras a primera vista, sino que la discusión [41] no debe poder mostrar nunca oscuridades en lo que se relaciona con ellas.

Tal fue la distinción hecha por Descartes, y vemos que esto está en armonía con su sistema filosófico. Su teoría fue un poco desarrollada por Leibniz. Este gran y singular

* Los paréntesis no aparecen en la versión original en francés.

genio es tan notable por lo que se le escapó como por lo que vio. Que un mecanismo no pudiera funcionar eternamente sin que la fuerza fuera alimentada de alguna forma fue algo evidente para él. Sin embargo, no comprendió que el mecanismo de la inteligencia puede transformar el conocimiento pero no producirlo, a menos de que sea alimentado de hechos por la observación. Olvidó así el axioma más esencial de la filosofía cartesiana: es imposible no aceptar las proposiciones evidentes, sean o no conformes a la lógica. En vez de considerar el problema de este modo, buscó reducir los primeros principios a fórmulas que es contradictorio negar y pareció no percibir qué tan grande era la diferencia que lo separaba de Descartes. Volvió entonces al viejo formalismo lógico; las definiciones abstractas juegan un importante papel en su sistema. Observando que el método de Descartes ofrecía este inconveniente de que puede parecernos que comprendemos claramente ideas en realidad bastante confusas, no vio naturalmente más remedio que exigir una definición abstracta de todo término importante. Es por esto, discerniendo entre las ideas claras y las ideas distintas, que describió estas últimas como ideas cuya definición no contiene nada que no se comprenda claramente. Todas las obras de lógica han copiado sus palabras. No se debe temer que alguna vez su quimérico proyecto vuelva a ser algo grande. Nada nuevo puede aprenderse mediante el análisis de las definiciones. No obstante, este procedimiento puede poner orden a nuestras creencias actuales y el orden es un elemento esencial en la economía de la inteligencia, como en toda otra cosa. Reconozcamos pues que los libros han tenido razón en mostrar la familiaridad del espíritu con una noción como un primer paso y su definición como un segundo paso hacia su clara comprensión. Pero al omitir toda mención a una perspicacia intelectual

más alta no hacen más que reflejar una filosofía refutada desde hace cien años. La teoría tan admirada de las ideas claras y de las ideas distintas, ese tesoro de la lógica, es tal vez bastante bonito, pero ahora es el momento de relegar esta antigua joya al museo de las curiosidades y adoptar algo que combine más con las costumbres modernas.

La primera cosa que tenemos derecho a pedirle a la lógica es enseñarnos a esclarecer nuestras ideas. Esta es una enseñanza [42] demasiado importante, desdeñada solo por aquellos que la necesitan. Conocer nuestras ideas, saber bien lo que se quiere decir es un sólido punto de partida para pensar con amplitud y gravedad [*gravité*]*. Este es un arte que aprenden fácilmente los espíritus de concepciones parcas y restringidas, mucho más felices que aquellos que se debaten desesperadamente en un caos repleto de ideas. Es verdad que un pueblo puede, a lo largo de varias generaciones, remediar los inconvenientes de una excesiva riqueza de lenguaje y de su acompañamiento natural, una vasta e insondable profundidad de ideas. Podemos ver a través de la historia que ese pueblo perfecciona lentamente sus formas literarias, desembrolla** a la larga su metafísica y, gracias a una infatigable paciencia que frecuentemente tiene como compensación, alcanza un alto grado en todos los géneros de la cultura intelectual. La historia aún no ha

* Aquí, la palabra *gravité* hace referencia a la importancia de los asuntos.

** Mientras que la versión francesa da a entender que los pueblos deben conservar su metafísica y mejorarla, la versión en inglés sugiere que, a través de la historia, se puede ver a tales pueblos “sloughing at length its metaphysics” (deshaciéndose detenidamente de su metafísica). Ambas versiones parecen sugerir entonces interpretaciones completamente diferentes: por una parte, conservar la metafísica y, por otra, desecharla.

desenrollado las páginas que nos dirán si, con el paso del tiempo, tal pueblo la llevará a otro pueblo que tenga [tan pocas ideas como palabras en su lenguaje, pero que ejerce un dominio perfecto sobre] las ideas que tiene. Sin embargo, no se puede dudar de que, para el individuo, algunas ideas claras valen más que una gran cantidad de ideas confusas. Difícilmente persuadiríamos a un joven de sacrificar la mayor parte de sus ideas para salvar** el resto, y una cabeza saturada es menos apta que cualquier otra para sentir la necesidad de este sacrificio. Frecuentemente, un espíritu de este temple es digno de compasión como lo es una persona afligida por un defecto constitucional. El tiempo vendrá a socorrerlo pero, en cuanto a la claridad de las ideas, no habrá madurado sino hasta muy tarde. Es una lamentable ley de la naturaleza, pues la claridad de las ideas es menos útil para el hombre avanzado en la vida y cuyos errores han producido ya en gran parte su efecto, que para el hombre que está al inicio de su camino. Es terrible ver cómo una sola idea confusa, una simple fórmula sin significado, incubada en una mente [*esprit*] joven, puede algunas veces, como una sustancia inerte que obstruye una arteria, detener la alimentación cerebral y condenar a la víctima a marchitarse en la plenitud de su inteligencia, en el

* Añadido sugerido por los editores de los *Writings of Charles S. Peirce* (W3.358).

** El verbo utilizado aquí en la versión en francés es el verbo *savoir*. En la versión inglesa aparece el verbo *save*, que corresponde al verbo *sauver* en francés, bastante similar al verbo *savoir*. Con los diferentes verbos resultan las siguientes traducciones: “difícilmente persuadiríamos a un joven de sacrificar la mayor parte de sus ideas para saber [*savoir*] el resto” o “difícilmente persuadiríamos a un joven de sacrificar la mayor parte de sus ideas para salvar [*sauver*] el resto”.

seno de la abundancia intelectual. Más de uno ha, durante años, acariciado con ternura algún vago semblante de una idea lo bastante desprovista de sentido como para ser falsa. A pesar de esto, la ha amado con pasión y ha hecho de ella la compañía para sus días y sus noches; le ha entregado sus fuerzas y su vida, por ella ha dejado de lado cualquier otra preocupación. En una palabra, ha vivido por y para ella, hasta que al final se haya convertido en carne de su carne y sangre de su sangre. Luego, una bella mañana, se levantó y no la encontró más. Se había desvanecido en el aire como Melusina, la bella hada, y toda su vida se había escapado con ella. Yo mismo conocí a uno de estos hombres. ¿Quién podría contar a todos los cuadradores del círculo, metafísicos, astrólogos y qué [43] más sé yo, que nos podrían repetir la historia de los anales de la vieja Alemania?

II

Los principios expuestos en nuestra primera parte conducen inmediatamente a un método que hace alcanzar una claridad de ideas bastante superior a “la idea distinta” de los lógicos. Hemos reconocido que el pensamiento es estimulado a actuar mediante la irritación de la duda y se detiene cuando se alcanza la creencia. Producir la creencia es pues la única función del pensamiento. Estas son, sin embargo, palabras enormes para lo que quiero decir; parece que describo estos fenómenos como si fueran vistos con la ayuda de un microscopio moral. Las palabras duda y creencia, como se las emplea ordinariamente, son utilizadas cuando se trata de religión o de otros asuntos importantes. Yo las empleo aquí para designar el planteamiento

[*position*]* de toda pregunta grande o pequeña y su solución. Cuando vemos en nuestro bolso una moneda de plata y su equivalente en vellón [*billon*]** decidimos, al mismo tiempo que llevamos la mano al bolso, con qué moneda pagaremos nuestras compras. Llamar ‘duda’ a una alternativa tal y ‘creencia’ a la decisión es, sin lugar a dudas, emplear palabras fuera de proporción con respecto a las cosas. Y hablar de tal duda como algo que produce una irritación que es necesario detener sugiere la idea de una sensibilidad impresionable casi al punto de la locura. Sin embargo, al considerar minuciosamente los hechos es necesario admitir que, si se experimenta la menor vacilación al pagar con la moneda de plata o con el vellón, lo que tendrá lugar será infaliblemente (a menos de que se actúe en caso similar como resultado de un hábito adquirido con anterioridad, es necesario, digo)*** admitir que si la palabra irritación sobrepasa la medida, estamos sin embargo estimulados a la mínima actividad intelectual que puede ser necesaria para decidir el acto en cuestión. La mayoría del tiempo, las dudas surgen de una indecisión, incluso pasajera, en nuestras acciones. En algunas ocasiones no sucede esto. Por ejemplo, estamos esperando en una estación de ferrocarril. Para matar el tiempo, leemos los afiches en el muro. Comparamos las ventajas de diferentes trenes y de

* Creo que es posible interpretar la palabra *position* como una derivación de la palabra *poser*, que tiene el significado de “plantear (una pregunta)”.

** En la versión en inglés puede leerse “i pull out my purse and find a five cent-nickel and five coppers” (saco mi bolsa y encuentro una moneda de níquel de cinco centavos y cinco monedas de cobre de un centavo).

*** Los paréntesis no aparecen en la versión original en francés.

diferentes rutas que no esperamos tomar nunca: fingimos sopesar las posibilidades porque estamos cansados de no tener nada de qué inquietarnos. La vacilación fingida con un objetivo de simple entretención o de alta especulación juega un importante papel en el engendramiento de la investigación científica. Cualquiera que sea su origen, la duda impulsa a la mente a una actividad débil o energética, calmada o violenta. La conciencia ve pasar rápidamente ideas que se funden sin cesar [44] una en otra, - esto puede durar una fracción de segundo, una hora o años, - hasta que al final, cuando todo ha terminado, hemos decidido cómo actuaremos en circunstancias similares a las que han causado en nosotros la vacilación, la duda. En otros términos, hemos alcanzado el estado de creencia.

Observemos aquí dos clases de elementos de percepción interior, de los cuales algunos ejemplos nos harán captar mucho mejor la diferencia. En una pieza musical hay notas separadas y está la melodía. Un simple sonido puede ser prolongado una hora o un día. Este existe tan perfectamente en cada segundo como durante todo este espacio de tiempo. De este modo, mientras que resuena, está presente ante una mente a la cual escaparía completamente tanto lo pasado como el futuro mismo. Pero sucede de otro modo con la melodía. Su ejecución ocupa cierto tiempo, y en las partes de ese tiempo no son interpretadas más que partes de la melodía. Ésta consiste en una sucesión ordenada de sonidos que impactan el oído en diferentes momentos. Para percibir la melodía, es necesario que exista en la conciencia una continuidad que haga presentes para nosotros los hechos acaecidos en cierto lapso de tiempo. Evidentemente no percibimos la melodía más que escuchando separadamente las notas. No podemos decir pues que la escuchamos directamente, ya que no escuchamos más que

lo que sucede en el momento presente, y una sucesión de hechos ordenados no puede existir en un solo instante. Estas dos clases de elementos que la conciencia percibe, los unos inmediatamente, los otros *mediatamente*, se encuentran en toda percepción interior. Ciertos elementos, las sensaciones, están completamente presentes en cada instante mientras que duran; otros, como los pensamientos, son actos que tienen un comienzo, un medio y un final, y consisten en un acuerdo de sensaciones que se suceden y atraviesan el espíritu [*esprit*]. No pueden estar presentes para nosotros de manera inmediata, pero deben extenderse un poco al pasado y al futuro. El pensamiento es como el hilo de una melodía que recorre la secuencia de nuestras sensaciones.

Podemos añadir que, como una pieza musical puede ser escrita en partes que tienen cada una su melodía, así las mismas sensaciones pueden pertenecer a diferentes sistemas de sucesiones ordenadas. Estos diferentes sistemas se distinguen por abarcar motivos, ideas y funciones diferentes. El pensamiento no es más que uno de estos sistemas, ya que sus únicos motivos, ideas y funciones son producir la creencia, y todo lo que no tiende hacia este fin pertenece a otros sistemas de asociaciones. El acto de pensar puede a veces tener otros resultados; puede servir para entretenernos. Por ejemplo, no es extraño encontrar entre los *dilettanti* hombres que hayan pervertido de tal manera [45] su pensamiento a efectos del placer, que parecen molestarse al pensar que las preguntas sobre las cuestiones en las que les gustaría ejercer la delicadeza de su espíritu, pueden terminar por ser resueltas. Un descubrimiento positivo que ponga por fuera de los debates literarios uno de sus temas favoritos de discusión suscita en ellos una indisposición [*mauvais vouloir*] mal disimulada. Una tendencia similar es un verdadero derroche de espíritu. Pero el pensamiento,

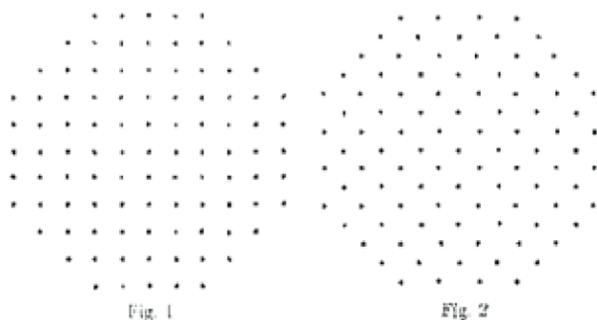
en su esencia y en su fin, haciendo abstracción de sus otros elementos, incluso cuando es voluntariamente distorsionado, no puede tender nunca a algo diferente de la producción de la creencia. El pensamiento en actividad no persigue otro fin que el reposo del pensamiento. Todo lo que no concierne a la creencia no hace parte del pensamiento propiamente dicho.

¿Qué es entonces la creencia? Es la *semicadencia* que cierra una frase musical en la sinfonía de nuestra vida intelectual. Hemos visto que esta solo tiene tres propiedades: en primer lugar, es algo de lo que tenemos conocimiento; en segundo lugar, apacigua la irritación causada por la duda; finalmente, implica el establecimiento de una regla de conducta en nuestra mente [*esprit*] o, dicho de forma más breve, de un hábito.

Puesto que la creencia apacigua la irritación de la duda que impulsa a la acción, relaja a la mente, que descansa por un momento cuando la ha alcanzado. Pero la creencia, al ser una regla de acción cuya aplicación implica una nueva duda y una nueva reflexión, al mismo tiempo que constituye un punto de descanso, es también un punto de partida. Es por esta razón que he creído que puedo llamar estado de creencia al pensamiento en reposo, aunque el pensamiento esté esencialmente en acción. El resultado final del pensamiento es el ejercicio de la voluntad, hecho al que no pertenece más el pensamiento. La creencia no es más que un momento de interrupción de nuestra actividad intelectual, un efecto producido por el pensamiento sobre nuestro ser y que influye sobre el pensamiento futuro.

La marca esencial de la creencia es el establecimiento de un hábito, y las diferentes especies de creencia se distinguen por los diversos modos de acción que producen. Si las creencias no difieren en cuanto a esto, si ponen fin a la misma duda creando la misma regla de acción, diferencias

simples en la forma de percibir las no son suficientes para hacer de ellas creencias diferentes, como tampoco interpretar una melodía en diferentes claves significa interpretar melodías diferentes. Frecuentemente establecemos divisiones imaginarias entre creencias que no se distinguen más que por la forma en la que se expresan. Los desacuerdos que surgen a partir de esto son, no obstante, bastante reales. Creer que los objetos están dispuestos como en la figura 1 y creer que lo están como en la figura 2 es creer una sola y la misma [46] cosa. Sin embargo, podemos concebir que esto no parece ser así a primera vista y que un hombre, de dos proposiciones presentadas de una forma análoga, pueda aceptar una y rechazar la otra.



Estas falsas distinciones son tan perjudiciales como la confusión de creencias realmente diferentes y son, en total, trampas de las que debemos preocuparnos constantemente, sobre todo en el terreno metafísico. Un error de este tipo, y que se produce frecuentemente, consiste en tomar el efecto mismo de la oscuridad de nuestro pensamiento como una propiedad del objeto en el que pensamos. En lugar de percibir que esta oscuridad es puramente subjetiva, nos

imaginamos estar considerando una cualidad esencialmente misteriosa del objeto, y si luego la misma acepción se nos presenta de una forma clara, no la reconocemos más a causa de la desaparición de ese elemento ininteligible. Mientras que dure, este engaño será un infranqueable obstáculo para la claridad del pensamiento. Perpetuar esta confusión es entonces tan importante para los adversarios de la razón como lo es para sus partidarios ponerse en guardia de ello.

Otro error consiste en tomar una simple diferencia gramatical entre dos palabras como una diferencia entre las ideas que estas expresan. En un siglo pedantesco en el que la mayoría de los escritores se ocupan mucho más de las palabras que de las cosas, este error es bastante común. Cuando decía hace un momento que el pensamiento es una *acción* y que consiste en una relación, aunque una persona lleve a cabo una acción y no una relación que no puede ser más que el resultado de una acción, no había contradicción, sin embargo, en lo que yo decía, sino solamente cierta vaguedad gramatical.

Estaremos completamente resguardados de todos estos sofismas en tanto que pensemos que toda la función del pensamiento es crear hábitos de acción y que todo lo que se relaciona con el pensamiento sin contribuir con su objetivo es un accesorio, mas no hace parte de él. Si existe algún conjunto de sensaciones que no tenga ningún vínculo [47] con la forma en la que actuaremos dada una circunstancia, - como por ejemplo cuando escuchamos una pieza musical, - no llamaremos a esto pensar.

Para desarrollar el sentido de un pensamiento es necesario simplemente determinar qué hábitos produce, pues el sentido de algo consiste simplemente en los hábitos que implica. El carácter de un hábito depende de la forma en la que él puede hacernos actuar no solo en tal

circunstancia probable, sino en toda circunstancia posible, tan improbable como pueda serlo. Lo que un hábito es depende de dos puntos: cuándo y cómo hace actuar. Para el primer punto: ¿cuándo? Todo estimulante a la acción deriva de una percepción; para el segundo punto: ¿cómo? El objetivo de toda acción es llevar al resultado sensible. Llegamos así a lo tangible y lo práctico como base de toda diferencia de pensamiento, tan sutil como pueda ser. No hay un matiz de significado lo bastante fino como para no producir una diferencia en la práctica.

Consideremos, a la luz de este principio, a dónde somos conducidos en una cuestión como la de la transubstanciación. Las iglesias protestantes admiten en general que los elementos del sacramento no son de sangre y carne más que en un sentido simbólico: nutren las almas, como la carne y su sudor nutren el cuerpo. Por el contrario, los católicos sostienen que estos elementos son en realidad la carne y la sangre, aunque tengan todas las propiedades sensibles del pan sin levadura y del vino mezclado con agua. Sin embargo, podemos tener otra concepción del vino diferente a la que puede entrar en una creencia. Una de dos cosas:

O tal cosa es vino;

O el vino tiene ciertas propiedades.

Estas creencias son únicamente garantías que nos damos a nosotros mismos de que, dada la ocasión, actuaremos con respecto a lo que creemos que es vino, según las propiedades que creemos que pertenecen al vino. La ocasión de tal acto sería la percepción de un hecho sensible y su fin sería la producción de algún efecto sensible. De este modo, nuestras acciones tienen exclusivamente como objetivo lo que afecta a los sentidos; nuestro hábito tiene el mismo carácter que nuestras acciones, nuestra creencia el mismo que nuestro hábito y nuestra concepción el mismo

que nuestra creencia. Así, por vino no entendemos más que lo que produce sobre los sentidos diversos efectos directos o indirectos, y hablar de un objeto dotado de todas las propiedades materiales del vino como si en realidad fuera sangre no es más que una jerga desprovista de sentido.

Pero mi intención no es examinar esta cuestión teológica y, [48] después de haberme servido de ella como de un ejemplo de lógica, la abandono sin querer anticipar la respuesta del teólogo. Solo deseo mostrar qué tan imposible es que haya en nuestros intelectos [*intelligences*] una idea que tenga otro objeto diferente a las concepciones de hechos sensibles. La idea de una cosa cualquiera es la idea de sus efectos sensibles. Imaginarse que se tienen otras ideas es humillarse y tomar una simple sensación que acompaña el pensamiento como una parte del pensamiento mismo. Es absurdo decir que el pensamiento contiene algún elemento que no tenga relación con su única función. Es una locura de parte de los católicos y de los protestantes creerse en desacuerdo sobre los elementos del sacramento si están de acuerdo sobre todos sus efectos sensibles, presentes y futuros.

Parece pues que la regla para alcanzar el tercer grado de claridad en la comprensión puede formularse de la siguiente manera: considerar cuáles son los efectos prácticos que pensamos que pueden ser producidos por el objeto de nuestra concepción. La concepción de todos estos efectos es la concepción completa del objeto*.

* "It appears, then, that the rule for attaining the third grade of clearness of apprehension is as follows: consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object". En estas pocas líneas que componen la enunciación de la máxima pragmática aparecen las palabras *conceivably*, *conceive* y (repe-

III*

Algunos ejemplos para hacer comprender esta regla. Comencemos por el ejemplo más simple posible y preguntemonos que entendemos cuando se dice que algo es *duro*. Evidentemente queremos decir que un gran número de sustancias no lo rayarán. La concepción de esta propiedad, así como de toda otra, es la suma de sus efectos concebidos por nosotros. No hay para nosotros absolutamente ninguna diferencia entre algo duro y algo blando mientras que no hayamos hecho la prueba de sus efectos. Supongamos entonces que un diamante sea cristalizado en medio de un suave cojín de algodón y que permanezca allí hasta que sea enteramente quemado. ¿Sería falso decir que el diamante es blando? Esta proposición parece absurda y en efecto lo es, excepto en el campo de la lógica. Allí, cuestiones similares son con frecuencia bastante útiles para poner de relieve los principios lógicos mejor de lo que podrían hacerlo las discusiones de carácter práctico. Cuando estudiamos la lógica, no debemos descartarlas con respuestas precipitadas, sino examinarlas con minucioso cuidado para extraer de ellas los principios que contienen. En el caso actual, es

tidamente) *conception*. Mediante el énfasis en estas palabras el autor buscaba, en primer lugar, dejar en claro que habla de significado en el sentido de *intención intelectual* y, en segundo lugar, lograr que el lector no tuviera la impresión de que él se estaba valiendo de algo diferente a conceptos (preceptos, imágenes o esquemas) para explicar los mismos conceptos. No obstante, el empleo de estas palabras puede llegar a ser más un obstáculo para la comprensión de la máxima que una ayuda.

* Este numeral no aparece en la versión original en francés. Fue añadido por los editores de los *Writings of Charles S. Peirce* (W3.365) y aparece en la versión de Blachair (2002).

necesario modificar nuestra cuestión y preguntar qué es lo que nos impide decir que todos los cuerpos duros permanecen perfectamente blandos hasta que se los toca, que la presión aumenta su dureza hasta el momento en que son rayados. La reflexión muestra que la respuesta es que no habría falsedad en esta forma de hablar. Esto implica una modificación en el uso actual de las palabras *duro* y *blando* en el idioma, pero no en su significado. En efecto, estas expresiones no [49] representarían ningún hecho como diferente de lo que es: solamente implican arreglos de ideas que serían excesivamente incómodas.

Esto conduce a señalar que la cuestión sobre lo que sucedería en circunstancias que no existen actualmente no es una cuestión de hecho, sino solamente de una disposición más clara de hechos. Por ejemplo, la cuestión del libre albedrío y del destino, despojada de toda palabrería, se reduce más o menos a esto: he realizado una acción de la que me avergüenzo. ¿Habría podido, por la fuerza de mi voluntad, resistir a la tentación y actuar de otra manera? La respuesta filosófica es que esta no es una cuestión práctica, sino solamente una cuestión de disposición de hechos. Dispongamos estos hechos de tal forma que pongamos a la luz lo que concierne más específicamente a mi pregunta, es decir, si debo reprocharme por haber actuado mal. – Es perfectamente exacto decir que, si hubiese querido actuar de otra manera en la que no he actuado, hubiese actuado de otra manera. Pero dispongamos ahora los hechos de tal forma que pongamos en relieve otra consideración importante: es verdad igualmente que si se deja actuar a la tentación y si esta tiene cierta fuerza, ella producirá su efecto: me corresponde a mí resistir como pueda. Que el resultado de una hipótesis falsa sea contradictoria no es una objeción. La reducción al absurdo consiste en mostrar

que las consecuencias de cierta hipótesis serían contradictorias y, naturalmente, esto nos hace juzgar esta hipótesis como falsa. Las discusiones sobre el libre albedrío tocan un gran número de cuestiones, y estoy lejos de querer decir que las dos maneras de resolver el problema sean igualmente justas; al contrario, soy de la opinión de que una de las soluciones entra en contradicción con ciertos hechos importantes y que la otra no lo hace. Lo que afirmo es que la cuestión formulada más arriba es la fuente de toda la duda, que sin esta cuestión ninguna controversia se habría levantado jamás y, finalmente, que esta cuestión se resuelve completamente de la manera que he indicado.

Busquemos ahora una idea clara del peso. Este es otro ejemplo bastante fácil de comprender. Decir que un cuerpo es pesado significa simplemente que caerá en ausencia de toda fuerza que se le oponga. Esta es evidentemente toda la concepción del peso, - dejando de lado ciertos detalles especiales sobre las leyes de la caída de los cuerpos, y presentes en la mente del físico que utiliza la palabra peso. Es importante saber si ciertos hechos particulares no *explican* el peso; sin embargo, lo que entendemos por esta fuerza en sí misma consiste enteramente en la suma de sus efectos.

[50] Todo nos conduce a emprender el análisis de la idea de *fuerza* en general. Esta es la gran concepción que desde el inicio del s. XVII, surgiendo de la noción rudimentaria de causa y desarrollándose sin cesar, nos ha provisto del medio para explicar las modificaciones de movimientos experimentados [éprouvées] por los cuerpos y nos ha enseñado la forma de considerar todos los fenómenos físicos. Fue a partir de esta concepción que nació la ciencia moderna, fue ella la que cambió la cara del globo, la que, fuera de las aplicaciones especiales, jugó un papel preponderante en la dirección del pensamiento moderno, y que llevó hacia

atrás los límites del desarrollo social; ella merece pues que nos tomemos la molestia de comprenderla bien. Conforme a nuestra regla, es necesario comenzar preguntándose qué utilidad inmediata hay para nosotros si meditamos sobre la fuerza. La respuesta es que de esta manera intentamos explicar las modificaciones del movimiento. Si los cuerpos fuesen abandonados a sí mismos sin que ninguna fuerza interviniera, todo movimiento continuaría sin cambio de velocidad ni de dirección. Además, los cambios que se producen jamás son bruscos. Si la dirección cambia, siempre lo hace siguiendo una curva sin ángulos; si la rapidez varía, lo hace por grados. Tales cambios graduales que se producen sin parar son concebidos por lo geómetras como los resultantes* formados según las leyes del paralelogramo de las fuerzas. Si el lector aún no está familiarizado con aquello de lo que hablo, encontrará provechoso, espero, seguir las explicaciones que voy a dar**.

Un trayecto es una línea de la cual podemos distinguir el inicio y el final. Decimos que dos trayectos son equivalentes cuando, partiendo desde el mismo punto, concluyen en el mismo punto. Así, los dos trayectos (fig. 3) ABCDE, AFGHE son equivalentes. Trayectos que no comienzan en el mismo punto son considerados como equivalentes cuando, desplazando uno cualquiera de ellos sin girarlo y

* La palabra utilizada en la versión francesa es *résultantes*, mientras que en la versión en inglés se usa *compound*. He decidido seguir la versión francesa, ya que el término *resultante* hace referencia a la suma geométrica de diferentes vectores.

** La versión en inglés continúa: "but if mathematics are insupportable to him, pray let him skip three paragraphs rather than that we should part company here". De acuerdo con Deledalle (1981), no queda claro si la omisión de esta frase se debe a Seguin o al mismo Peirce.

manteniéndolo siempre paralelo a su posición primitiva, su punto de partida coincide con el del otro trayecto y los puntos de llegada coinciden igualmente. Se dice que los trayectos son sumados geoméricamente cuando uno comienza donde el otro termina. De esta manera, el trayecto AE es considerado como la suma de $AB + BC + CD + DE$.

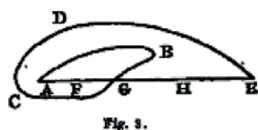


Fig. 3.

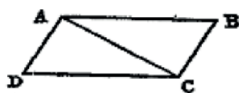


Fig. 4.

[51] En el paralelogramo de la figura 4, la diagonal AC es considerada como un trayecto igual a la suma de $AB + BC$; ahora bien, siendo BC igual a AD, AC es la suma geométrica de los dos trayectos $AB + AD$.

Todo esto es puramente convencional y equivale a decir que nos gusta llamar equivalentes o sumados a los trayectos que se encuentran en las relaciones indicadas anteriormente. La regla de adición geométrica puede aplicarse no solamente a trayectos, sino también a cualquier otra cantidad que pueda ser representada por trayectos. Ahora bien, como un trayecto está determinado por la dirección que toma y por la distancia que franquea un punto que lo recorre desde su inicio, de allí se sigue que todo aquello que de principio a fin está determinado por variaciones de dirección y de tamaño puede ser representado por una línea. En consecuencia, las velocidades pueden ser representadas por líneas puesto que éstas no tienen más que direcciones y grados. Esto es verdad también de las aceleraciones o cambios de velocidad. En lo que concierne a las velocidades, esto es bastante evidente y se vuelve evidente para las aceleraciones, si se considera que estas son a las velocidades

precisamente lo que las velocidades son a las posiciones, es decir, estados de cambio de tales posiciones.

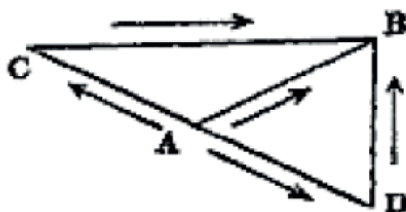


Fig. 5.

Lo que llamamos el paralelogramo de las fuerzas es simplemente una regla para componer aceleraciones. La regla consiste en representar las aceleraciones por trayectos. Sin embargo, los geómetras emplean el paralelogramo de las fuerzas no solamente para componer diferentes aceleraciones, sino también para resolver una aceleración en una suma de varias. Sea AB (fig. 5) el trayecto que representa cierta aceleración, es decir, una modificación en el movimiento de un cuerpo, tal que bajo la influencia de este cambio este cuerpo ocuparía, al cabo de un segundo, una posición separada por la distancia AB de la posición que él había ocupado, si el movimiento fuera continuo sin modificación. Podemos considerar esta aceleración como la suma de las aceleraciones representadas por AC y CB. Podemos considerarla también como la suma de aceleraciones bastante diferentes representadas por AD y DB, mientras que AD es casi [52] el opuesto de AC. Es claro que podemos, de una infinidad de maneras, resolver AB en una suma de aceleraciones.

Luego de esta explicación que, habiendo visto la importancia extraordinaria de la concepción de fuerza, no

habrá, espero, agotado la paciencia del lector, nos encontramos en estado de formular el gran hecho que resume esta concepción. Este hecho es que si se descompone de forma conveniente cada una de las modificaciones actuales de movimiento sufridas por las diferentes partículas de un cuerpo, cada aceleración que la compone es precisamente tal y como lo ordena una ley natural según la cual los cuerpos, ubicados en las posiciones relativas que ocupa, en el momento actual, el cuerpo en cuestión, experimentan siempre ciertas aceleraciones de movimiento que, compuestas por adición geométrica, forman la aceleración actualmente experimentada por tal cuerpo.

Tal es el hecho contenido en la idea de fuerza, y cualquiera que quiera tomarse la molestia de comprender claramente lo que es este hecho comprenderá perfectamente lo que es la fuerza. ¿Debemos decir que la fuerza es una aceleración de movimiento o que ella causa la aceleración? Esto es pura cuestión de propiedad de términos que no toca más al verdadero sentido del pensamiento que la diferencia entre la expresión francesa *il fait froid* y la expresión inglesa correspondiente *it's cold*. No obstante, es sorprendente ver qué desorden ha traído al espíritu [*esprit*] esta simple diferencia de palabras. Cuántas obras serias hablan de la fuerza como una entidad misteriosa, lo que parece denotar únicamente que el autor no desespera por adquirir alguna vez una noción clara de lo que tal palabra significa.

Un libro reciente y admirado sobre la “Mecánica analítica” declara que comprendemos con precisión el efecto de una fuerza, pero que aquello que es la fuerza en sí misma no lo comprendemos. Esto es simplemente contradictorio; la idea que la palabra fuerza hace surgir en el espíritu no puede hacer algo más que afectar nuestras acciones, y tales acciones no pueden tener vínculos con la fuerza más que

por medio de sus efectos. En consecuencia, conociendo los efectos de la fuerza, conocemos todos los hechos implicados en la afirmación de la existencia de una fuerza, y no hay nada más que saber. La verdad es que circula la noción vaga de que una pregunta puede encerrar algo que el espíritu no puede concebir. Cuando hemos confrontado lo absurdo de tal punto de vista de ciertos filósofos, estos han imaginado una vana distinción entre concepciones positivas y concepciones negativas, en un esfuerzo por dar a su idea vacía una forma manifiestamente menos descabellada. La nada de esta tentativa muestra suficientemente [53] consideraciones expuestas algunas páginas más arriba. A falta de ello, el carácter capcioso de la distinción imaginada debe haber golpeado todo espíritu habituado a examinar realidades.

IV

Abordemos ahora el objeto de la lógica y examinemos una concepción de una importancia particular para esta ciencia: la noción de realidad. Si por una idea clara comprendiésemos una idea familiar, ninguna sería más clara que aquella. El niño se sirve de ella con la más entera confianza, y no imagina jamás que no la comprende. Sin embargo, se trata de la claridad en su segundo grado, muchos hombres, incluso entre aquellos que están acostumbrados a reflexionar, se sentirían avergonzados de dar una definición abstracta de lo real. Pero podemos llegar a formular esta definición considerando las diferencias entre lo real y su opuesto, lo ficticio. Una ficción es el producto de una imaginación humana; ella tiene los caracteres que le impone el pensamiento que la crea. Aquello que tiene caracteres independientes del pensamiento de tal o cual hombre es una

realidad exterior. Hay, sin embargo, fenómenos que tienen por escenario la mente [*esprit*] del hombre y su pensamiento por elemento, y que son reales al mismo tiempo, en el sentido en que los pensamos realmente. Pero si sus caracteres resultan de nuestra manera de pensar, no resultan de la manera en la que pensamos que son. Así, un sueño existe realmente como fenómeno intelectual, siempre que lo hayamos soñado. Que hayamos soñado de tal o cual manera no depende de lo que pueda pensar quienquiera que sea, sino que es enteramente independiente de toda opinión acerca de este tema. Por otro lado, si consideramos, no el hecho de soñar, sino la cosa soñada, el sueño solamente posee ciertas características por el hecho de que soñamos que las poseía. De este modo, lo real puede definirse como: *aquello cuyas características no dependen de la idea que podemos tener de ello*.

Por más satisfactoria que podamos encontrar esta definición, sin embargo sería un gran error suponer que ella vuelve perfectamente clara la idea de realidad. Apliquemos aquí las reglas de nuestro método. De acuerdo con estas reglas, la realidad, como toda otra cualidad, consiste en los efectos perceptibles particulares producidos por las cosas que la poseen. El único efecto de las cosas reales es el de producir la creencia, pues todas las sensaciones que ellas provocan aparecen en la conciencia bajo la forma de la creencia. La pregunta se retrotrae entonces a saber qué es lo que distingue una creencia verdadera o una creencia real de la creencia falsa o de la creencia de ficción. Además, como [54] lo hemos visto, las ideas de verdad o de falsedad, completamente desarrolladas, pertenecen exclusivamente al dominio del método científico de fijar la creencia. Cualquiera que escoja arbitrariamente las proposiciones que adoptará como verdaderas no sabrá emplear la palabra 'verdaderas' más que para proclamar su determinación de atenerse a las

que ha escogido. Sin duda, el método de tenacidad no ha reinado nunca de una manera exclusiva, la razón es demasiado natural al hombre. Pero la literatura de las épocas oscuras nos ofrece algunos bellos especímenes de este género.

Comentando un pasaje de algún poeta en el que se decía que el eléboro había matado a Sócrates, Escoto Erígena le enseña al lector sin vacilar que Eléboro y Sócrates eran dos ilustres filósofos griegos y que Sócrates, habiendo sido vencido por el otro en argumentación, se había tomado las cosas tan a pecho que murió. ¡Qué idea de la verdad podía tener un hombre capaz de aceptar y de enseñar una opinión sin fundamento, incluso improbable y adoptada absolutamente por azar! El verdadero espíritu socrático - pues Sócrates habría estado, o eso creo, contento de ser vencido en argumentos, ya que así habría aprendido algo - contrasta singularmente con la idea ingenua que se hace el comentarista para quien la discusión no parecería haber sido más que un torneo.

Cuando la filosofía comenzó a despertarse de su largo sueño y antes de que fuera completamente dominada por la teología, cada maestro parecía haber tenido como método apropiarse de toda posición filosófica que encontrara desocupada y que le pareciera fuerte, atrincherarse en ella y salir de allí de vez en cuando para librar una batalla con sus rivales. Además, de los pequeños informes que tenemos acerca de tales disputas, podemos extraer una docena o más opiniones profesadas al mismo tiempo por diferentes maestros sobre la cuestión del realismo y del nominalismo. Con que leamos el comienzo de la *Historia calamitatum* de Abelardo, quien ciertamente fue filósofo más que cualquiera de sus contemporáneos, se percibirá el espíritu batallador que esta obra exhala. Para él, la verdad no es más que un fuerte castillo que le pertenece de forma exclusiva.

Cuando prevaleció el método de autoridad, verdad no significaba algo más que fe católica. Todos los esfuerzos de los doctores escolásticos tendían a conciliar su fe en Aristóteles con su fe en la Iglesia, y podemos leer sus pesados folios sin encontrar un argumento que apunte más allá de este objetivo. Hecho notable allí donde diferentes *credos* florecen uno junto a otro, los tráfugos son despreciados por el partido en el que abrazan la fe, de tal forma la idea de lealtad feudal reemplazó el ardor por la verdad.

[55] Desde los tiempos de Descartes, la imperfección de la noción de verdad ha sido menos aparente. Sin embargo, los espíritus [*esprits*] científicos son en ciertas ocasiones impactados por el hecho de que los filósofos han trabajado menos en descubrir lo que son los hechos que en buscar cuál creencia estaba en mayor armonía con su sistema. Es difícil de convencer a un adepto al método *a priori* produciendo hechos. Pero muéstresele que la opinión que él sostiene no concuerda con lo que por otra parte ha progresado y se dispondrá con mucho gusto a recibir una retractación. Los espíritus de este tipo no parecen creer que una controversia deba acabarse en algún momento. Parecen pensar que la opinión que conviene a un tipo de hombre no le conviene a otro y que, en consecuencia, la creencia nunca será fijada. Contentándose con fijar sus opiniones con un método que puede conducir a otro hombre a un resultado diferente, traicionan la debilidad de su concepción de verdad.

Todos los adeptos de la ciencia, por el contrario, están plenamente convencidos de que los procedimientos de investigación, siempre que llevemos esta lo suficientemente lejos, proveerán una solución certera a todas las cuestiones a las que se le aplique. Un erudito puede buscar cuál es la velocidad de la luz estudiando los pasos de Venus y la aberración de las estrellas; otro, observando las oposiciones de

Marte y los eclipses de los satélites de Júpiter; un tercero empleará el método de Fizeau, otro el de Foucault; otro se servirá de los movimientos de las curvas de Lissajous; finalmente otros seguirán diversos métodos para comparar las medidas obtenidas por medio de la electricidad estática y de la electricidad dinámica. En primer lugar, podrán obtener resultados diferentes; sin embargo, si cada uno de ellos perfecciona su método y sus procedimientos, entonces los resultados convergerán siempre en un punto central predestinado. De este modo para todas las investigaciones científicas. Espíritus muy diversos pueden arrojarse a las investigaciones con puntos de vista completamente opuestos. No obstante, a medida que avanza la investigación, una fuerza exterior a ellos mismos los llevará hacia una única conclusión. Esta actividad del pensamiento que nos dirige, no a donde queremos, sino a un objetivo fijado con antelación, parece ser el efecto de la operación del destino. Modificación de los puntos de vista, elección de otros hechos como temas de estudio, inclinación natural del espíritu mismo, nada nos permite escapar a la opinión fatal*. Esta gran ley está contenida en la [56] noción de verdad y de realidad. La opinión predestinada a reunir finalmente a todos los investigadores es lo que llamamos lo verdadero, y el objeto de esta opinión es lo real. De este modo explicaría yo la realidad.

Podemos objetar que esto es absolutamente contrario a la definición abstracta que se ha dado de realidad, puesto que así hacemos depender finalmente los caracteres de

* Por fatal entendemos simplemente lo que inevitablemente debe suceder. Es una superstición creer que ciertos eventos pueden ser fatales, y es un error suponer que la palabra fatal no pueda nunca estar exenta de cierto tinte de superstición. Todos moriremos; eso es fatal [Nota de Peirce].

lo real de lo que pensamos sobre ello. La respuesta es, en primer lugar, que la realidad es independiente no del pensamiento general, sino solo de lo que puede pensar un número limitado de hombres; luego, aunque el objeto de la opinión definitiva dependa de lo que es esta opinión, la naturaleza de esta opinión no depende de lo que piense tal o cual hombre. La aberración de los hombres puede retardar indefinidamente la fijación de una opinión; podemos incluso percibir que, gracias a ella, una proposición arbitraria sea universalmente aceptada durante tanto tiempo como dure la especie humana; no obstante, esto mismo no cambiaría la noción de la creencia que podría solamente resultar de una investigación llevada lo suficientemente lejos. Si, luego de la extinción de nuestra raza, apareciera otra dotada de facultades y de tendencias investigativas, la opinión verdadera sería precisamente la que esta raza alcanzaría finalmente. “La verdad abatida se levantaría de nuevo”, y la opinión definitiva que resultaría de la investigación no depende de lo que puede pensar efectivamente un ser cualquiera. Pero la realidad de lo real no depende del hecho de que la investigación, mantenida por un tiempo suficiente, debe conducir finalmente a creer en ella.

Se pueden preguntar qué tengo para decir acerca de todos los menudos hechos de la historia olvidados para siempre, de los libros antiguos perdidos, de los secretos enterrados en el olvido:

Bien des perles rayonnant du plus pur éclat
 Reposent dans les abîmes sombres, inexplorés de l’Océan
 Bien des fleurs naissent pour briller inaperçues
 et jeter leur arôme au vent solitaire*.

* Cuántas perlas radiantes del más puro brillo
 Reposan en sombríos abismos, inexplorados del océano;

¿Todo esto no existe para estar inevitablemente fuera del alcance de nuestra ciencia? El universo muerto –siguiendo la predicción de algunos sabios aventurados– y habiendo cesado toda vida para siempre, ¿el choque de los átomos no continuaría más porque ya no habría más inteligencia para conocerlo? Aunque, sea cual sea el estado de la ciencia, ninguna cantidad pueda jamás ser lo bastante grande para examinar la relación entre el total de hechos conocidos y el de hechos desconocidos, considero sin embargo antifilosófico suponer que, dada una gran cuestión cualquiera, ofreciendo un sentido claro, la investigación no le daría la solución si la planteáramos mucho antes. Quien haya dicho, hace algunos años, que sabríamos [57] un día la composición de estas estrellas cuya luz ha puesto, para llegar hasta nosotros, mucho más tiempo de lo que ha durado la especie humana. ¿Podríamos enunciar con certeza aquello que la humanidad ignorará en unos cientos de años? ¿Podríamos adivinar los resultados de búsquedas científicas mantenidas durante diez mil años con la misma actividad desde los últimos cien años? Y si las continuáramos durante un millón, mil millones de años, durante una cantidad de siglos tan grande como se quiera, ¿es posible decir que habrá una pregunta que no resolveremos al final?*

Pero, se puede objetar, ¿por qué dar tanta importancia a tales ideas lejanas, sobre todo cuando tiene por principio que, solas, las distinciones prácticas significan algo? Sea,

Cuántas flores nacen para brillar inadvertidas
y arrojar su aroma al viento solitario.

* Los signos de pregunta no aparecen en la versión francesa, aunque sí aparecen en la versión en inglés. He decidido conservarlos en la traducción, pues considero que la frase tiene un tono interrogativo.

confieso que esto hace poca diferencia decir o no que una piedra en el fondo del océano, en una completa oscuridad, es brillante. Vale más incluso decir que es probable que esto no hace ninguna diferencia, pues siempre es necesario recordar que esta piedra puede ser pescada mañana. Pero afirmar que hay perlas en el fondo de los mares, flores en las soledades vírgenes, etc., son proposiciones que, como lo que decíamos de un diamante pudiendo ser duro cuando no ha sido apretado, conciernen mucho más a las formas del lenguaje que al sentido de las ideas.

Me parece que aplicando nuestra regla, hemos llegado a comprender tan claramente lo que comprendemos por realidad y el hecho que está a la base de esta idea, que esto sería tal vez, de nuestra parte, una pretensión menos presuntuosa que singular ofrecer una teoría metafísica de la existencia, aceptable para todos aquellos que ponen en práctica el método científico de fijar la creencia. Sin embargo, la metafísica, siendo algo más curioso que útil, y cuyo conocimiento, como el de un arrecife sumergido, sirve sobre todo para ponernos en estado de evitarlo, no impondré más ontología al lector.

C. S. Peirce

Este libro se terminó de
imprimir en 2021 en
Xxxxxx
Xxxxxxxx - Colombia