

**teorema**

Vol. XXVII/1, 2008, pp. 00-00

ISSN 0210-1602

## **La filosofía del futuro. El papel de las categorías peirceanas en el pensamiento pragmático**

Ramon Vilà Vernis

### ABSTRACT

Pragmatists use to focus on time, and more specifically on the future, as one of the main clues to their alleged change of perspective on things; they also claim that this transformation has something to do with a denunciation of dualism. This essay explores this claims, as set forward mainly by Rorty, and tries to show that the best way of making sense of them is adopting a triadic perspective, as suggested by Peirce, rather than a pluralist one, as proposed by James, Dewey and the mainstream of the pragmatic movement.

### RESUMEN

Los pragmatistas acostumbran a dar gran importancia al tiempo, y muy en particular al futuro, como una de las claves para comprender su pretendido cambio de perspectiva sobre las cosas; también pretenden que esta transformación guarda relación con su denuncia del dualismo. Este artículo explora estas tesis, tal como han sido formuladas por Rorty, y trata de mostrar que el mejor modo de darles sentido es adoptar una perspectiva triádica, tal como sugirió Peirce, en lugar de una perspectiva pluralista, tal como propusieron James, Dewey y la mayor parte de los autores que se adscriben al movimiento.

En una serie de conferencias dirigidas a explicar en qué consiste el pragmatismo, Rorty vino más o menos a definirlo como la filosofía del futuro: literalmente, la “apoteosis” del futuro [Rorty (1997)]. Con esto no se refería únicamente a que los departamentos de filosofía estarán dominados en el futuro por los pragmatistas, sino a que la idea del futuro está implicada en la propia constitución del movimiento; el pragmatismo se distingue por defender la tesis filosófica de que debemos tomar el futuro como nuestra única “razón y justificación”. En la lectura clásica de John Dewey, a quien Rorty señalaba como el pragmatista “paradigmático”, eso la convertía también en una filosofía típicamente americana, y muy especialmente en una filosofía afín a la democracia.

De acuerdo con esta idea, el pragmatismo habría surgido como reacción frente a lo que sería la filosofía del pasado, asimilada típicamente a la filosofía europea. También en este caso la filosofía del pasado no lo era sólo por haber dominado históricamente hasta nuestros días, sino porque tomaba el pasado como su única “razón y justificación”. La metafísica habría sido siempre una fuerza conservadora, elaborada en cada caso por los grupos dominantes y dirigida a mantenerlos en esa posición: por eso se esforzaba en pensar todas las cosas como si fueran cosas pasadas, en remitirlas al inapelable “ya está” que las deja fuera del alcance de cualquier acción humana. El resultado era un mundo rígido donde todo estaba dado de antemano, y sin embargo en el lenguaje del metafísico esa rigidez se convertía en necesidad, más aún, en esencia. El primer paso para conocer algo era abandonar toda voluntad de cambiarlo: el conocimiento debía ser desinteresado; su meta suprema, la certeza. La filosofía funcionaba como la más efectiva de las censuras.

A pesar de tomar a Dewey como modelo, Rorty no se sentía ya tan cómodo con este tipo de explicaciones: la propia voluntad pragmática de deshacerse de las esencias invita a matizar cualquier relación demasiado estrecha entre una filosofía y una política (se puede ser pragmatista y conservador, pragmatista y antidemócrata, etc.), así como entre una filosofía y una idiosincrasia nacional (el trabajo de muchos filósofos europeos se superpone con el de muchos americanos). Revolviendo pues entre las explicaciones de Dewey sobre qué significa remitirse únicamente al futuro, Rorty se quedó finalmente con una explicación bastante más oscura y abstracta: el pragmatismo sería una filosofía antidualista. Dedicaremos el resto del artículo a examinar qué significa que una filosofía sea dualista o antidualista, y qué relación puede guardar todo ello con el tiempo, pero antes querríamos poner en cuestión la elección rortyana del pragmatista paradigmático.

Años antes de que lo hiciera Dewey, Peirce ya había planteado la oposición entre el pasado y el futuro como el dilema fundamental de la filosofía [CP 8.7 ss.]<sup>1</sup>: todas las oposiciones metafísicas se podían reconducir a la oposición entre aquellos que conciben la realidad como la fuente original de la que procede todo el pensamiento, y aquellos que la conciben como el destino final hacia el que fluye todo el pensamiento. Peirce se pone del lado de los segundos, y con él todos los que luego se llamarán pragmatistas; pero si encomendarse al futuro es el nexo común de todos los pragmatistas, hay diferencias importantes entre unos y otros. El futuro que reivindica Peirce como “razón y justificación” de la filosofía toma la forma de un destino. Y aquí es donde Rorty y muchos otros han encontrado el problema: pensar el futuro en términos de un destino no parece muy distinto de pensar el futuro como si fuera el pasado. Si el futuro ha de ser algo es plural, y por lo tanto la superación del dualismo, en la peculiar matemática que parece requerir la ocasión,

deberá tomar la forma de un pluralismo; esa es en todo caso la conclusión que sacaron la mayoría de pragmatistas después de Peirce, empezando por William James.

Sin embargo, también en la tendencia a buscar explicaciones pseudo-matemáticas se anticipó Peirce a sus sucesores, y la llevó además mucho más lejos que ninguno de ellos. ¿Cuál sería la respuesta de Peirce a la anterior objeción? Seguramente observar que el pluralismo, propiamente entendido, es la máxima expresión del dualismo, y en consecuencia que no es él quien sigue pensando el futuro como si fuera el pasado, sino más bien sus objetores. Pero está claro ya a estas alturas que ninguna parte de este debate tendrá sentido para nosotros si no tratamos antes de establecer a qué se refieren los filósofos cuando hablan de dualismo. Para ello utilizaremos un experimento mental que propuso Peirce mucho antes de que este tipo de operaciones se pusieran de moda en filosofía. El experimento pretende examinar algo más de cerca, justamente, en qué consiste una relación entre dos:

Imagina que estás haciendo un importante esfuerzo muscular, digamos que presionar con todas tus fuerzas contra una puerta medio abierta [...] Notas una resistencia. No podría haber esfuerzo sin una resistencia igual, del mismo modo que no podría haber resistencia sin un esfuerzo igual al que resiste [CP 5.45].

Una relación dual o diádica puede ser cualquier relación entre dos instancias, sea del tipo que sea. Pero hay relaciones que no nos dicen demasiado sobre ninguno de los participantes: dos libros de tapas verdes, dos científicos de la misma estatura, dos goles de corner en una misma jornada de Liga, etc. En este sentido, son relaciones que difícilmente pueden interesar al filósofo, y menos aún a cualquier persona de temperamento menos especulativo. Pero hay otras relaciones que sí nos dicen algo sobre los elementos que participan en ella; a estas relaciones las llama Peirce más “genuinas”. El ejemplo que propone aquí es una de las relaciones diádicas más genuinas que se pueden imaginar: cada una de las partes parece definirse enteramente en función de su relación con la otra, más allá de cualquier otra consideración. Sólo puede haber esfuerzo si hay una resistencia, y sólo en la medida en que haya tal resistencia; y lo mismo podría decirse al revés. Podríamos encontrar sin dificultad otros ejemplos, pero en la medida en que nos ajustáramos a esta definición de lo que debe ser una relación diádica tomarían todos un aire parecido de “oposición” o “enfrentamiento”, entendidos claro está en el más amplio de los sentidos.

En resumen, una relación diádica interesante es la que nos dice algo sobre aquellos que participan en ella, y es tanto más interesante —o tanto más “genuina”— cuanto más nos dice sobre ellos. ¿En qué consistirá pues el dua-

lismo? El dualismo será la tesis filosófica según la cual éstas son las relaciones que mejor nos permiten entender el mundo, y que de un modo u otro se esconden detrás de la idea que tenemos de la mayoría de las cosas. Según un tópico muy extendido, ésta sería una visión típicamente occidental de las cosas.

Pero volvamos a nuestro experimento mental. Estoy empujando contra una puerta medio abierta, y noto una resistencia al otro lado; sólo puedo empujar en la medida en que encuentro una resistencia, y una resistencia *igual* a mi esfuerzo. Así planteadas las cosas, podría asaltarme una duda que podríamos llamar “cartesiana”: ¿Cómo sé que soy yo el que empuja y el otro el que resiste? ¿No podría verlo al revés la persona que esté al otro lado de la puerta? En este punto es importante que nos tomemos en serio el experimento, y evitemos en la medida de lo posible cualquier consideración que vaya más allá de la pura relación diádica entre mi esfuerzo y la resistencia que encuentro, como por ejemplo preguntar quién está dentro y quién está fuera, cuáles son las intenciones de las partes, etc. Y si limitamos de este modo nuestra visión del problema, es probable que la primera idea que nos venga a la cabeza sea preguntar: ¿Quién de los dos empezó? ¿Quién estaba *antes*? En efecto, sólo así parece posible resolver la duda del dualista, aunque tal vez alguien más puntilloso objetaría que introducir consideraciones temporales es apartarnos demasiado del escenario rigurosamente diádico del experimento; después de una cierta reflexión, tal vez reformularíamos la pregunta para decir: ¿Quién ha sido el *primero*?

Todo dualista se planteará tarde o temprano esta pregunta, a propósito de cualquier cuestión que considere, y lo hará en términos más o menos análogos a los propuestos: ¿Cuál es el origen, el fundamento, la causa de...? En todos estos casos la pregunta se dirige hacia el pasado, de acuerdo con la tendencia que ya había detectado Dewey en esta tradición filosófica, o más estrictamente hacia lo que hemos llamado el primero: en otras palabras, debemos admitir que uno de los términos de la díada no se define ni puede definirse enteramente en función del otro, como pretendía nuestra definición anterior, sino también en función de sí mismo. Si queremos pues que nuestro dualista sea algo más que un escéptico, habremos de ampliar un poco más su visión del mundo para que incluya no sólo uno sino dos tipos de relaciones fundamentales, a saber, las diádicas y las monádicas. En esta versión revisada, el dualismo parece ser en efecto la puerta por la que entran las esencias en nuestro mundo, tal como también había advertido Dewey.

Sin embargo, el propio dualismo que nos lleva a plantear las preguntas de este modo nos impide también ponernos de acuerdo sobre las respuestas. Esta habría sido, en último término, la gran revolución de Kant. En palabras de Rorty: “Kant produjo un cambio decisivo en la historia de la filosofía oc-

cidental al ofrecer una *reductio ad absurdum* de la tentativa de distinguir el papel del sujeto y el papel del objeto en la constitución del conocimiento” [Rorty (1997), p. 46]. Ya hemos visto que sólo hay un modo de distinguir papeles propiamente en una díada, y no hay duda de que el conocimiento se entiende en términos diádicos aquí. ¿Cuál es pues la *reductio ad absurdum* de la que hablaba Rorty? Simplemente, que no hay respuesta para la pregunta de quién va antes (o quién va primero), en la medida en que nos atengamos justamente al enfoque diádico que suscitó la pregunta en primer lugar: no se puede empujar antes de que haya una resistencia, ni resistir antes de que otro empuje. Nunca sabremos quién empuja y quién resiste en nuestro experimento, o cuál es la parte del sujeto y cuál la del objeto en la constitución del conocimiento.

La profundidad del abismo teórico al que nos ha abocado el dualismo, sin embargo, no parece corresponderse a la facilidad con la que resolvemos esta clase de dilemas en nuestra experiencia cotidiana. Si preguntar por quién va antes no ha podido darnos la respuesta, ¿cómo lo hemos hecho? Según Peirce:

Si sucede que la puerta se abre a pesar de tus esfuerzos, dirás que la persona que estaba al otro lado era la que actuaba y tú la que resistía, mientras que si tienes éxito al empujar la puerta dirás que eras tú el que actuaba, y la otra persona la que resistía [CP 5.45].

La pregunta no es qué va antes, sino qué va *después*: sólo pensando en el futuro, en el resultado, podemos decir quién empuja y quién resiste. Así es como asignamos un papel a cada cosa en nuestra vida corriente, y no mirando hacia el pasado (o hacia la esencia) como creía el dualista. Por supuesto, también en este caso hay un modo más estricto de plantear la cuestión, que consiste en decir que necesitamos siempre una tercera instancia para saber cuál es la primera y cuál la segunda. En otras palabras, se trata de reconocer que en un sentido importante nuestra perspectiva sobre las cosas no es diádica, sino *triádica*.

Desde la perspectiva de Rorty, sin embargo, y de la mayoría de los pragmatistas, la conclusión de Peirce está del todo injustificada: ¿Por qué sólo una tercera y no una cuarta, una quinta, una sexta, o las que sean? Si tiene algún sentido proponer que preguntemos por el futuro y no por el pasado, sólo puede ser éste; no hay respuesta dada para la pregunta de quién es el primero, ni puede haberla. Es más, ¿por qué habría de interesarnos especialmente la pregunta por el primero? ¿Por qué habrían de interesarnos siquiera las relaciones definidas en estos términos pseudo-matemáticos? El error del dualista consiste precisamente en reducir nuestra comprensión del mundo a una única

forma privilegiada, no importa la que sea; eso es lo que hace girar su proyecto alrededor de la cuestión del primero, de la esencia o del fundamento, y lo que provoca finalmente su fracaso. En palabras de Rorty, se trata de “reemplazar las imágenes del mundo construidas con la ayuda de esas oposiciones griegas [esencia y accidente, sustancia y propiedad, apariencia y realidad] por la imagen de un flujo de relaciones continuamente cambiantes, de relaciones sin términos, de relaciones de relaciones” [Rorty (1997), p. 43]. Rorty llamó a eso “relacionalismo”, término seguramente más preciso que el “pluralismo” al que se refiere la mayoría de las veces la tradición pragmática, y que describe según él exactamente lo que significa adoptar una perspectiva antidualista, y tomar el futuro como nuestra única “razón y justificación”.

Pero si la crítica de Rorty consiste en decir que el triadismo no aporta nada al dualismo, la respuesta de Peirce sería decir, al revés, que es el relacionalismo el que no aporta nada al dualismo. Rorty hablaba de fijarnos no sólo en una, ni en dos, sino en todo un abanico abierto de relaciones; pero lo relevante es si estas relaciones son o no son reductibles a la noción de “estar en función de otro” propia de la relación diádica. Y difícilmente puede parecernos que Rorty tenía en mente algún otro tipo de relación, cuando todos los rasgos que apunta para describirlas —o lo que viene a ser lo mismo, para sugerir que no es posible describirlas— son rasgos típicos de las relaciones diádicas, tal como los ha mostrado nuestro experimento; es más, en eso parece consistir su idea de lo que es una “relación”. Más que abrir un nuevo campo de relaciones, pues, lo que hizo Rorty fue eliminar de su visión del mundo las relaciones monádicas —que no consideraba siquiera relaciones sino “términos”— y devolvernos a nuestra primera definición de lo que podía ser el dualismo, de la que ya sabemos que tiende a llevar al escepticismo.

Si queremos escapar realmente a la “trampa” tradicional de las relaciones diádicas y monádicas<sup>2</sup>, habremos de mostrar que hay al menos otro tipo de relación que no es reductible a aquéllas. Y eso es justamente lo que pretende mostrarnos Peirce en el caso de las relaciones triádicas; la estrategia para hacerlo, claro está, será otro de sus experimentos mentales. En esta ocasión se trata de una expedición de caza en la cual el cazador pretende abatir un águila; para lograr su objetivo, el cazador podrá escoger el día que mejor le parezca, ponerse una chaqueta caqui o una beige, esconderse detrás de una roca o debajo de un árbol, etc. No parece fácil describir las intenciones del cazador sin recurrir a esta clase de relaciones triádicas entre el cazador, otra instancia y la presa. Sin embargo, a partir de cierto momento la situación cambia completamente: en cuanto aprieta el gatillo, la nómina de participantes en las relaciones necesarias para describir lo que ocurre parece reducirse drásticamente a dos: tenemos pues una sucesión de relaciones diádicas entre el dedo y el gatillo, el gatillo y el cartucho, etc. No habría problema para des-

componer cada una de estas díadas en muchas más, pero no parece que necesitemos acudir a ninguna clase distinta de relaciones.

Si le preguntáramos al cazador, veríamos que este cambio en la forma de describir la situación está muy lejos de resultarle indiferente; es más, está en la base de todo su arte y de todas sus preocupaciones. La razón, tal como explica Peirce, es que “si el águila diera un giro en otra dirección” una vez que el cazador ha apretado el gatillo, “la bala no se desviaría en lo más mínimo” [CP 1.212]. Si lo hubiera hecho un momento antes, en cambio, el cazador habría podido cambiar de posición la escopeta y se habría mantenido la relación deseada entre las partes. Descubrimos de este modo una diferencia crucial entre las relaciones triádicas y las diádicas, que las convierte en irreductibles a nivel tanto teórico como práctico. Una relación triádica es aquella que deja *indeterminado* uno de sus términos (el tercero, o el medio) justamente *para que* los otros dos puedan permanecer determinados en el sentido relevante, aunque se produzca algún cambio en ellos; en este sentido, sólo la entendemos propiamente cuando hablamos en futuro. Una relación diádica, en cambio, no deja nada por determinar, es algo totalmente *dado*; en cierto modo, sólo le hacemos justicia si hablamos sobre ella en pasado.

Parece pues que hemos encontrado dos tipos diferentes de relaciones en la expedición de caza, ambas imprescindibles para describir según qué partes de ella. Sin embargo, la alusión a dos perspectivas temporales distintas podría hacernos sospechar que tal vez hayamos pecado de ingenuos al suponer que una parte de la expedición requiere una descripción diádica, y otra una descripción triádica. El dualista naturalmente no tendrá ningún problema para reconocer que toda la partida de caza es describable en términos diádicos; lo que no verá será la posibilidad contraria, es decir, la posibilidad de describir también la escena entera en términos triádicos. Aun si llegara a reconocer que algunos aspectos del relato (en particular, las acciones del cazador) quedan mucho mejor descritos en estos términos, insistirá en verlo como una rareza y buscará alguna explicación *ad hoc*. Pero eso es justamente lo que no le admirará Peirce: si reconocemos una sola relación triádica en toda la escena, entonces hemos de poder describirla entera en esos mismos términos.

Consideremos otra vez el ejemplo: si el cazador cambia de posición su escopeta en función de los movimientos del águila, es porque tiene una expectativa de lo que va a ocurrir cuando apriete el gatillo. ¿Y cuál es esta expectativa? Obviamente, que la bala va a cambiar su trayectoria en función de hacia dónde apunte la escopeta. En otras palabras, el cazador sólo puede apuntar hacia su presa en la medida en que la bala “apunta” a su vez hacia un objetivo propio, que en este caso no es el águila sino la trayectoria que seguirían todas las balas en idéntico compromiso. La misma analogía —para unos

ofensiva, para otros mistificadora— con las acciones del cazador deberá estar presente en todo lo que le rodea, o bien no tiene ningún sentido que éste corra detrás de su presa, que la siga con la mirilla, o en general que alguien cuente historias sobre cazadores y presas.

Pero si consideramos la cuestión desde esta perspectiva, nos daremos cuenta de que la mayoría de las relaciones que antes considerábamos diádicas son en realidad relaciones triádicas, tal vez menos “genuinamente” triádicas que las del cazador, pero triádicas al fin; es más, nos daremos cuenta de que en un sentido estricto no se puede describir nada en términos diádicos, sólo *experimentarlo*<sup>3</sup>. Ya antes habíamos dicho que sólo era posible distinguir un primero de un segundo en una díada, y por lo tanto comprenderla en alguna medida, si introducíamos alguna consideración triádica en el planteamiento; ahora vemos que eso no es sino una reedición de la vieja sentencia de Aristóteles según la cual no es posible concebir siquiera lo puramente determinado, o lo individual. Y esa es justamente la sentencia que pierden de vista, por cierto, quienes critican a Peirce que hable del futuro como un destino. De acuerdo con lo visto en el experimento, siempre tendrá que haber un aspecto determinado en el futuro, o un fin, precisamente para que pueda haber un aspecto indeterminado, o un medio. Pero este fin sólo será inteligible en la medida en que no sea únicamente un fin, sino a la vez también un medio, pues de otro modo no habría nada que decir sobre él. Sería la pura seguridad, la pura determinación — la muerte, si preferimos usar nociones antropológicas.

Es probable sin embargo que no lleguemos a salir jamás de nuestra confusión, ni a entender realmente cómo puede ser que algo sea un segundo en cierto sentido, y un tercero en otro sentido, si no logramos entender qué es en sí mismo, es decir, si no respondemos finalmente a la cuestión de qué es un primero. El experimento que propone Peirce en este caso resultará mucho más familiar para el filósofo habituado a los debates actuales dentro de la disciplina: “Si una persona no fuera capaz de percibir otro color que el de esta cera de lacrar [...] podría dedicar toda su vida a pensar en ella, pero nunca descubriría que se pueden distinguir en ella tres aspectos: luminosidad, tono y saturación. No son algo que pueda verse en el color tomado en sí mismo, sino sólo en el color tomado en comparación con otros” [Peirce (1998), p. 366]. El color rojo tomado en sí mismo no remite a nada más allá de él, a diferencia de lo que ocurría en los experimentos anteriores; es más, este parece ser el modo “genuino” de entenderlo, en la medida en que cualquier intento de definirlo en función de otro parece perder de vista lo más peculiar del rojo. Un filósofo posterior ha propuesto lo que vendría a ser una versión invertida de este experimento, que ha ganado cierta fama: en este caso debemos imaginar a una persona que fuera capaz de dar una descripción completa del rojo a todos los niveles imaginables, pero que se hubiera pasado la vida entera ence-

rrada en una habitación en blanco y negro; la conclusión sería que esta persona sigue sin saber lo más esencial sobre lo que es el rojo<sup>4</sup>. El experimento apunta de nuevo a que el rojo no queda propiamente recogido en ninguna descripción que no sea él mismo; sin embargo, la intención que hay detrás de ambos experimentos no puede ser más distinta.

Para la mayoría de los filósofos actuales, el experimento de Mary demuestra —o pretende demostrar— que existe un aspecto “subjetivo” de la experiencia que ninguna cantidad de datos “objetivos” podría llegar a recoger; en último término, sería la prueba de que existe tal cosa como una experiencia subjetiva en el sentido tradicional. Pero para Peirce no se trata ni mucho menos de distinguir un interior y un exterior en nuestra experiencia de las cosas; es más, esa es justamente la clase de perspectiva diádica que pretendemos disolver con el experimento. Por eso su versión elimina también cualquier idea que pudiera entrar en relación con la idea de rojo en la mente del sujeto del experimento, como el blanco y el negro; lo cual trae consigo consecuencias mucho más radicales, pues si el problema de Mary es que no pueden *explicarle* lo que es el rojo, el sujeto del experimento peirceano no podría ni *verlo* si se lo mostraran! ¿Pues cómo es posible ver un color, si no es por comparación con otro color? La respuesta de Peirce a esta objeción confirma aún más que la diferencia entre lo que está dentro de la mente y lo que está fuera no tiene el menor interés para él:

Si todo cuanto hay en el mundo [...] fuera del mismo rojo exacto de esta cera de lacrar, tal vez no tendríamos una conciencia *específica* de ello, pero supongo que daría un cierto tono a nuestra disposición, y por lo tanto estaría presente, en cierto modo, en nuestra mente. Pero si no fuera así, eso sería un hecho meramente psicológico: no tendría nada que ver con la cualidad *rojo* en sí misma. [Peirce (1998), p. 367]

El intento de imaginar cómo sería la cualidad *rojo* en sí misma, separada de toda insinuación o referencia a otra cosa, ya sea interna o externa a la mente del observador, nos ha llevado más allá no sólo de toda descripción concebible, sino también de toda experiencia concebible. Lo único que nos queda del rojo en sí mismo es una pura posibilidad... y ese es justamente el resultado del experimento. Para encontrar lo que algo es en sí mismo no hay otra vía que escapar de aquello que es en relación con otro, aunque difícilmente podría encontrarse un camino más elusivo, pues todo se presenta inevitablemente como un segundo para nosotros. Tal vez sea eso lo que nos lleva a confundir una y otra vez la esencia de las cosas con algo dado o determinado en alguna medida, o dicho en términos peirceanos, lo que nos lleva a confundir lo primero con lo segundo. De acuerdo con la pista temporal que hemos seguido hasta aquí, lo que algo sea en sí mismo sólo se entiende en el más ri-

guroso presente, es decir, como pura posibilidad. En el fondo, lo que se propone no es sino volver a la esencia de la doctrina platónica de las ideas, o a lo que esta misma doctrina comenzaba ya a confundir en alguna medida.

En realidad, la insistencia de este último experimento en ignorar la diferencia entre lo interior y lo exterior no hace sino poner de relieve algo ya implícito en todos los experimentos anteriores, a los que Peirce obviamente no hubiera llamado jamás experimentos “mentales”: en su versión, se trata de experimentos fenomenológicos, nombre con el que pretende identificar un tipo de investigación que se sitúa antes de todo reconocimiento de un interior y un exterior, o más en general de cualquier premisa concebible acerca de los medios o los resultados de una investigación. Es obvio que una investigación de este tipo resulta propiamente impracticable para cualquier investigador de más de unos meses de edad, pero su definición formal —y su aproximación práctica— es el modo más riguroso de concretar finalmente en qué consiste la reformulación “empírica” del kantismo hacia la que Peirce apuntó desde su primer artículo filosófico<sup>5</sup>. Se trata de superar el escenario diádico desde el que seguía pensando Kant, justamente para dar un desarrollo adecuado a su intuición básica, que podríamos resumir aquí como la imposibilidad de encontrar algo que sea en sí mismo y no en relación con otro. La dificultad es la misma que encontrábamos antes para saber quién empuja y quién resiste en el experimento de la puerta, y la solución también será la misma, sólo que traducida a consideraciones de segundo grado.

En el terreno de la metodología filosófica, se trata de sustituir el método trascendental por el experimental. Peirce seguirá dando el nombre de categorías a los resultados de su investigación, y las definirá también como los aspectos más generales de la experiencia. Pero el sentido de esta definición no puede estar más cambiado: ya no son las condiciones *previas* que hacen posible todo conocimiento, sino las conclusiones *finales* a las que está destinado todo conocimiento. Del mismo modo, sus categorías tampoco pueden quedar demostradas por ningún razonamiento o “deducción” particular —algo que ha confundido también a algunos comentaristas de Peirce<sup>6</sup>— sino por un proceso de experimentación que sólo puede definirse como ilimitado en todos los sentidos, o lo que Peirce describe formalmente con el nombre de fenomenología. En este sentido, las críticas que recibe esta disciplina por la falta de garantías que proporciona al investigador traducen una incomprensión no sólo de la función que realiza dentro del planteamiento de Peirce, sino más en general de la naturaleza del método experimental, cuya razón de ser más propia es la renuncia a toda idea de una *garantía* del conocimiento<sup>7</sup>. Eso es lo que explica, por cierto, que encontremos tantos problemas para justificar un método que nos suscita tan pocas dudas en realidad.

Vemos pues que la forma de llevar adelante el programa que proponían Dewey y Rorty, la superación del dualismo, consiste también como querían ellos en pensar a partir del futuro —o más en general, de la temporalidad. Pero justamente la radicalidad del cambio que proponen explica la escasez de sus medios de persuasión: en realidad, no tienen nada que responder a las preguntas que plantea el dualista —en general, preguntas acerca de la fundamentación de lo que dicen—, pues son precisamente esas preguntas las que han perdido buena parte de su sentido. Por eso sus esfuerzos por responderlas sólo sirven para confundir aún más lo que dicen, tanto para sus interlocutores como para ellos mismos.

En aquellas conferencias donde trataba de dar algunas pistas sobre el sentido del pragmatismo, Rorty observó que la mejor forma de ver las cosas como debe hacerlo un pragmatista es tratarlas como si fueran números; la razón es que un número no es nada distinto de las relaciones que lo constituyen, lo cual es de gran ayuda si lo que queremos es liberar las cosas de la trampa “esencialista”. Y tal vez nos preguntaremos: si el mejor modo de ser un pragmatista es hacer exactamente lo que hizo Peirce, ¿por qué no se decidió nunca a hacerlo Rorty? La respuesta parece ser que tan importante como era para Rorty hablar de las cosas como si fueran números, lo era también insistir en que eso era sólo “un modo más” de hablar de las cosas, lo cual le enredaba una y otra vez en el mismo error y la misma discusión que tanto quería superar.

*Barcelona, octubre de 2006*  
*Ramon Vilà Vernis*  
*E-mail: ramon\_vila2@hotmail.com*

## NOTAS

<sup>1</sup> Peirce (1931, 1935, 1960) y Peirce (1958) se citan usando las iniciales del título “Collected Papers” [CP] seguidas de los números de párrafo relevantes.

<sup>2</sup> Algunos comentarios de Peirce sobre la tradición filosófica occidental pueden entrar en conflicto aparentemente con los planteados aquí (así como también entre ellos). En la medida en que dichos comentarios se realizan desde la perspectiva de las categorías, es preciso insistir en que éstas sólo tienen sentido cuando las tomamos como un todo, y por lo tanto que cualquier intento de describir una posición filosófica como la afirmación de unas u otras categorías debe llevar a inconsistencias, y es compatible a su vez con otras descripciones (también inconsistentes); adoptar una perspectiva de este tipo sobre la tradición sólo puede servir para señalar sus deficiencias, como estoy tratando de hacer aquí. En la tercera y la cuarta conferencias de Harvard (véase sobre todo CP 5.47 ss.) Peirce realiza un repaso mucho más detallado de la evolución del pensamiento occidental, donde intenta mostrarla como un ensayo sistemático de las tres categorías a partir de la máxima de la parsimonia. El reconocimiento de la primera y la segunda categorías, con exclusión de la tercera, es identificado allí como la posición nominalista, la cual desempeña un papel más bien reducido en aquella versión de la historia del pensamiento occidental; debería observarse sin embargo que Peirce se centra en aquellas conferencias en lo que cada filósofo *pretende* lograr, y no en lo que logra efectivamente, por lo que su exposición es consistente también con su insistencia a lo largo de toda su obra en que la tradición occidental se encuentra en general bajo el influjo del nominalismo.

<sup>3</sup> En términos más estrictos, ni siquiera eso: las cosas sólo pueden *existir* en términos diádicos, y aun sólo en el sentido en que la existencia es ininteligible, o “irreal.”

<sup>4</sup> Este experimento fue propuesto por Jackson en Jackson (1982).

<sup>5</sup> *On a New List of Categories* (1867), CP 1.545 ss.; todo lo que había publicado antes Peirce era en lógica formal. Sobre mi interpretación de la evolución del pensamiento de Peirce, véase mi artículo “Peircean Categories: an Old Name for a New Way of Thinking” (<http://www.digitalpeirce.fee.unicamp.br/home.htm>).

<sup>6</sup> Véanse por ejemplo los comentarios al “notable teorema” de Peirce en Hookway (1985), pp. 97 ss.

<sup>7</sup> Tal vez parezca que esto no es más que un juego de palabras, pero difícilmente puede expresarse de otro modo el radical cambio de perspectiva que Peirce reconoció en el método experimental y que trató de llevar hasta sus últimas consecuencias. En efecto, la única garantía de la ciencia es la ausencia de toda garantía: extraer alguna seguridad de sus criterios y procedimientos es perder totalmente de vista su sentido. Desde la perspectiva de Peirce, lo único que podemos extraer de ellos es esperanza, o más estrictamente, fe.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HOOKWAY, CH., (1985), *Peirce*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

JACKSON, F. (1982) “Epiphenomenal Qualia”, *Philosophical Quarterly*, vol. 32, pp. 127-36

- PEIRCE, CH. S. (1931-1935, 1960), *Collected Papers*, vols. I-VI, editados por Hartshorne, Ch. y Weiss, P., Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1958), *Collected Papers*, vols. VII-VIII, editados por Burks, A. W., Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1998), *The Essential Peirce*, vol. II, editado por the Peirce Edition Project; Bloomington, Indiana University Press.
- RORTY, R. (1997), *¿Esperanza o conocimiento?*. México: Fondo de Cultura Económica. [Sobre una conferencia que sería luego incluida en Rorty (2000), *Philosophy and Social Hope*, Londres, Penguin.]