

Evolución de las nociones de ética y moralidad en C. S. Peirce: Período 1857-1892

Hedy Boero

¿Qué entiende Peirce por ética y moralidad? Es una pregunta fácil de formular, pero difícil de responder. Difícil, entre otras razones, porque es un tema que ya aparece en sus escritos de juventud, pero comienza a interesarle realmente en su madurez; porque ética y moral poseen una notable pluralidad de significados en el desarrollo de su obra; y, por último, porque se advierte una evolución en la comprensión de ambas nociones, las que se vuelven más ricas y precisas a medida que Peirce profundiza en sus reflexiones. Dadas las limitaciones de tiempo, voy a exponer en esta ocasión un primer avance de respuesta o, mejor dicho, la primera parte de una respuesta más amplia. En concreto, presentaré las nociones de ética y moralidad como han evolucionado en la obra peirceana en el período comprendido entre los años 1857 y 1892, es decir, desde los primeros escritos juveniles hasta el año en que comienzan a aparecer reflexiones más maduras sobre ética y moralidad. En los comentarios dispersos durante esos treinta y cinco años pueden encontrarse antecedentes de lo que Peirce desarrollará con mayor amplitud y profundidad a partir de la última década del siglo XIX. En los textos analizados se percibe una cierta progresión: por un lado, hay un aumento gradual de las alusiones a la moralidad a lo largo de estas más de tres décadas; por otro, a partir del año 1883 hay un incremento significativo de las, hasta entonces, escasas referencias a la ética. No es casualidad que esta sea la época en que Peirce comienza a colaborar en el *Century Dictionary* y a manifestar un mayor interés por la ética (cuestiones ambas que no serán tratadas aquí pues merecen un estudio aparte). Los temas tratados durante esas décadas son múltiples y heterogéneos: el vínculo entre belleza y moralidad; la relación entre moral y religión, o bien, entre moral y ciencia; la conciencia y la moralidad; las nociones de moralidad y de ética; el sentido moral y las emociones comparadas con el juicio intelectual objetivo; la educación moral, el estudio de la ética y la lógica; la ubicación de la ética en la clasificación de las ciencias; etc.

1. Moralidad y estética. Relación entre belleza, verdad y bien: La primera mención significativa acerca de la moralidad aparece en un breve escrito de marzo de 1857, titulado *El sentido de belleza nunca promovió la realización de un solo acto de deber* (*W* 1.10-12, 1857). Cuando lo escribió Peirce era un joven estudiante de 17 años en Harvard, que debía cumplir con la tarea de analizar la frase de John Ruskin: “Schiller, en sus Cartas Estéticas, observa que el sentido de la belleza nunca promovió la realización de un solo acto de deber”. En este texto se encuentra un claro antecedente de lo que Peirce desarrollará años más tarde acerca de las ciencias normativas y la

relación que hay entre las mismas¹. Aquí se opone a la interpretación de Ruskin según el cual Schiller defiende en sus *Aesthetische Briefe* que el sentido de belleza nunca ha fomentado un solo acto de deber. Es cierto que Schiller afirma esto en su “Vigesimoprimera carta”², pero no en el sentido que le da Ruskin, para quien esta es una “falsedad flagrante e inconcebible”³, puesto que la belleza está íntimamente conectada con la dimensión moral del hombre e incluso con su dimensión inmortal y divina. En opinión de Peirce, tal censura se debe sobre todo a la inadvertencia de lo que Schiller sostiene en la carta siguiente, cuando afirma que “la belleza es fructífera en el más alto grado con respecto al conocimiento y la moralidad” (*W* 1.10, 1857). Después de analizar la noción de belleza –que omito aquí por razones de tiempo–, Peirce dice que solo queda aplicar la idea sobre ella para responder a la cuestión sobre cuáles son sus resultados con respecto a la moralidad:

Ahora se observará que la belleza no da a la mente ninguna dirección o tendencia particular –por lo tanto, no puede tener ningún resultado ya sea para el intelecto o para la voluntad, y no puede ayudarnos a realizar un solo deber. Por otro lado, pone a la mente en un estado de “determinabilidad infinita” [*“infinite determinableness”*], de modo que puede dirigirse hacia cualquier dirección y está en perfecta libertad, por consiguiente, la belleza es fructífera en el más alto grado con respecto al conocimiento y la moralidad (*W* 1.11-12, 1857).

Como se puede apreciar, la solución que da Peirce a la interpretación errada de Ruskin estriba en considerar a la belleza bajo dos aspectos distintos, atendiendo en su conjunto a la doctrina de Schiller en sus *Aesthetische Briefe*. Bajo un aspecto, la belleza no puede proporcionar ninguna dirección o tendencia particular, pues eso significaría que existe algún tipo de determinación en el hombre –ya sea una determinación sensible, o bien una determinación formal–, lo que es contrario a la misma idea de belleza y al estado estético, que es una disposición libre, un estado de determinabilidad real y activa, y que supone el equilibrio entre los impulsos del hombre. Por lo tanto, desde esta perspectiva se puede afirmar que la belleza no puede ofrecer el más mínimo resultado ni para el entendimiento ni para la voluntad; que es incapaz de hallar alguna verdad o de ayudar a cumplir algún deber.

Pero, bajo otro aspecto, se puede decir que la belleza es fructífera en el más alto grado con respecto al conocimiento y la moralidad. Esto es así porque en el estado estético, el hombre actúa libre de toda coacción, libre en su máximo grado; es decir que

¹ Sobre las repercusiones que las *Aesthetische Briefe* de Friedrich Schiller tuvieron en las ciencias normativas y el pragmatismo peirceano, puede verse el artículo de J. Barnouw, “*Aesthetic for Schiller and Peirce: A Neglected Origin of Pragmatism*”, *Journal of the History of Ideas*, XLIX/4 (1988), p. 607-632. También Max Fisch rescata este escrito juvenil de Peirce como uno de los primeros episodios, menos obvios, en la búsqueda de las categorías peirceanas (Cf. M. Fisch, “Introduction”, *W* 1.xxvii-xxx).

² “Por eso ha de darse toda la razón a aquéllos que consideran que la belleza y el estado de ánimo en que ésta nos sumerge son completamente indiferentes e inútiles con respecto al *conocimiento* y al *modo de ser y pensar*. Tienen toda la razón, pues la belleza no ofrece el más mínimo resultado ni para el entendimiento ni para la voluntad; no realiza ningún fin, ni intelectual ni moral, no es capaz de hallar ninguna verdad, no nos ayuda a cumplir ningún deber y es, en una palabra, tan incapaz para fundamentar el carácter como para instruir a la inteligencia” (F. Schiller, “Vigesimoprimera carta”, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 289 y 291).

³ J. Ruskin, *Modern Painters*, vol. II, Smith & Elder, London, 1873, p. 134.

su ánimo se encuentra en un estado de determinabilidad infinita, de disposición que aleja toda limitación de la naturaleza humana y le devuelve la libertad de ser lo que ha de ser. Como explica Schiller, la belleza favorece sin distinción a todas y cada una de las funciones de la naturaleza humana y no tiene preferencia por ninguna de ellas, pues es el principio que las hace posibles a todas. Cualquier actividad que proporcione al hombre una aptitud particular, le está imponiendo un límite determinado; en cambio, la actividad estética es la única que lo conduce a lo ilimitado⁴. Es por eso que la belleza es, en definitiva, sumamente fructífera con respecto al conocimiento y la moralidad: hace posible a ambos, pero deja su aplicación en manos de nuestra propia voluntad. Peirce compara lo que sucede con la belleza con el sueño. Ambos ponen a la persona en un estado de aptitud para cumplir con su deber, pero no promueven la realización del mismo. El sueño es distinto a la belleza, en la medida en que esta última es un estado activo y el primero es un estado pasivo (*W* 1.12, 1857). Por lo tanto, Ruskin está errado en su juicio sobre la afirmación de Schiller por haber considerado únicamente la primera perspectiva, sin tener en cuenta la teoría de Schiller sobre la belleza en su totalidad. Esto lo ha llevado a una interpretación sesgada de la doctrina de Schiller, como muestra Peirce en su escrito.

2. Moralidad y religión (su relación con la ciencia): En octubre de ese mismo año de 1857, Peirce escribe una nueva composición para sus cursos en Harvard. Esta vez el trabajo lleva por título *Rafael y Miguel Ángel comparados como hombres* (*W* 1.13-16, 1857) y consiste en la comparación entre estos dos artistas del Renacimiento, considerando más que sus cualidades artísticas, sus cualidades como hombres. Entre los diversos aspectos que Peirce tiene en cuenta para comparar a “Rafael, el artista, y Miguel Ángel, el hombre”, dedica un párrafo a la dimensión religiosa y moral de cada uno. A Miguel Ángel lo describe como un hombre que podría considerarse en cierto modo ateo; pero con un sentido de moralidad profundamente arraigado. En cambio, a Rafael lo describe como un hombre religioso; pero que “no tenía nada de esta moralidad severa implacable, cuyo ‘debe’ es tan fuerte como el ‘debe’ físico” (*W* 1.16, 1857). De modo tal que, en su opinión, Miguel Ángel fue un hombre verdaderamente moral; mientras que Rafael no lo fue, pero sí fue un hombre verdaderamente religioso (*W* 1.16, 1857).

Durante décadas, la asociación de religión con moral es algo recurrente en los textos de Peirce. Unas veces los distingue, pero la mayoría de las veces los presenta tan íntimamente vinculados, que se podría decir que los identifica. Es el caso de trabajos como *El orden de la naturaleza* (*W* 3.306-322, 1878); *Un Platón americano: Reseña de El aspecto religioso de la filosofía, de Royce* (*W* 5.221-234, 1885); o bien, *La moralidad y el credo de la Iglesia* (*W* 8.240-241, 1891).

La cuestión que articula *El orden de la naturaleza* (*W* 3.306-322, 1878) es la idea de que la clase de concepción que se tenga acerca del universo, cómo se piense el conjunto de las cosas, es un problema fundamental para la teoría del razonamiento. Esta idea va acompañada de otra según la cual cualquier proposición que concierna de algún modo al orden de la naturaleza, ha de tocar, en mayor o menor medida, a la religión. En este trabajo Peirce muestra que toda reflexión acerca de ciertas cuestiones cosmológicas

⁴ Cf. F. Schiller, “Vigesimosegunda carta”, p. 295.

(tales como la formación del universo; la existencia de orden en la naturaleza o de caos; la visión del universo como finito en lo espacio-temporal o sin límites), pone sobre el tapete un espectro de consideraciones que abarcan desde la teoría del razonamiento, los métodos utilizados por la investigación científica, hasta la hipótesis sobre la existencia o no de una causa superior, de un creador y gobernante del universo. En ese contexto presenta su punto de vista acerca de la relación que se puede dar entre ciencia y religión –con la que claramente asocia la moral–, punto de vista que se sustenta en su profunda convicción sobre el triunfo de la verdad. En su opinión el espíritu de la ciencia es hostil, en general, a cualquier religión, si bien “sería extravagante decir que la ciencia puede, en el presente, refutar la religión” (*W* 3.321, 1878). Sería un disparate suponer que cualquier teoría metafísica que trata acerca del modo de ser de lo perfecto, intente destruir aquella aspiración hacia lo perfecto, que constituye la esencia de la religión. Por otra parte, Peirce acepta la reconvención de aquellos que advierten que “quebrantar la creencia general en el Dios vivo sería quebrantar la moral general, pública y privada”, puesto que “semejante revolución del pensamiento no podría llevarse a cabo sin pérdida y desolación” (*W* 3.321, 1878). Como se puede apreciar, la religión está íntimamente unida a la moral, de modo tal que remover la creencia en Dios supone remover un principio moral fundamental, reconocido como válido tanto a nivel social como a nivel individual.

A pesar de ello, Peirce anima a dejar que las consecuencias de suprimir tal creencia sean tan terribles como puedan serlo, ya que para él una cosa es cierta: “que el estado de los hechos, cualquiera que pueda ser, será seguramente averiguado, y ninguna prudencia humana puede retener demasiado tiempo el carro triunfal de la verdad –no, ¡ni siquiera si el descubrimiento fuese tal como para empujar al suicidio a todo individuo de nuestra raza!” (*W* 3.322, 1878). Desde su punto de vista, el problema radica en mezclar conocimientos científicos y filosóficos con ciertos dogmas de la religión y hacer creer que esta no puede existir sin la aceptación de determinadas fórmulas. Un error que ha de atribuirse a “la estrechez a-filosófica de aquellos que guardan los misterios del culto” (*W* 3.322, 1878). Lo que Peirce está defendiendo, en definitiva, es la posibilidad de ser a la vez un científico y un creyente, como se puede apreciar en la pregunta que formula: “¿Ha de impedirse que me una a esa alegría común por la revelación de principios iluminadores de la religión, que celebramos en Pascua y Navidad, porque pienso que ciertas ideas científicas, lógicas y metafísicas, que han sido mezcladas con esos principios, son insostenibles?” (*W* 3.322, 1878). Para él obrar así sería estimar aquellos errores como de mayor trascendencia que la verdad, cosa que pocos admitirían.

Otro trabajo donde la religión y la moral aparecen íntimamente vinculadas es la reseña metódica que Peirce hace del libro de Josiah Royce, *El aspecto religioso de la filosofía* (*W* 5.221-234, 1885)⁵. Antes de entrar en tema, conviene señalar que en este texto Peirce utiliza indistintamente los términos “ética” y “moral”, ya sea que se esté refiriendo a las normas de la conducta recta y los deberes del hombre respecto a sí mismo y los demás; a la percepción de lo correcto e incorrecto, propia de la conciencia; o bien, a la ciencia que estudia a todos estos. Pues bien, la crítica más acusada de Peirce se dirige al “peculiar método de razonamiento” empleado por Royce. Peirce discrepa

⁵ Esta reseña fue escrita por Peirce en el verano de 1885 para *Popular Science Monthly*, pero fue rechazada por su editor, E. L. Youmans.

fundamentalmente en dos puntos: en la aplicación del método dialéctico a la discusión ético-religiosa desarrollada en la obra; y en el consiguiente uso de un escepticismo de tipo artificial. Si bien acepta, en términos generales, la distinción hegeliana de tres etapas del pensamiento (la aceptación ingenua; la reacción y la crítica; y la convicción racional), en el que un escepticismo viviente puede ser beneficioso, no está de acuerdo con lo que parece sostener Royce: “que, al menos en la filosofía de la moral y de la religión, una mera contemplación de nuestras propias creencias rudimentarias nos llevará hasta un escepticismo absoluto, y que, entonces, una mera contemplación de nuestro propio escepticismo absoluto nos traerá de vuelta a la convicción racional” (*W* 5.230, 1885). Sería como esperar que un hombre que cree en los dogmas básicos de la fe cristiana se dijese a sí mismo: “¡Ahora voy a ser escéptico, pero solo provisionalmente, para volver a mi fe con renovada convicción!” (*W* 5.229, 1885). Peirce está convencido de que esta clase de escepticismo imaginario no puede conducir a nada ni puede resolver algo en el mundo real, puesto que “la historia entera del pensamiento muestra que los hombres no pueden dudar a voluntad o simplemente porque encuentran que no tienen una razón positiva para la creencia que ya sostienen. Las razones conciernen al hombre que está llegando a creer, no al hombre que ya cree” (*W* 5.229-230, 1885).

Peirce opina que los títulos de los dos libros en que se divide la obra de Royce ya indican una falla en el método. El primer libro se titula “La búsqueda de un ideal moral”; y el segundo, “La búsqueda de una verdad religiosa”. En el prefacio de su obra, Royce explica que “este trabajo puede ser considerado por el estudiante de filosofía como una especie de Fenomenología de la conciencia religiosa, primero en su aspecto moral y, luego, en su aspecto teórico”⁶. En contra de esta idea Peirce opina que “la búsqueda de una conciencia, si no se tiene todavía una, o de una religión, que es la base subjetiva de la conciencia, me parece una búsqueda sin propósito e hipocondríaca” (*W* 5.229, 1885)⁷. Por un lado, si un hombre no tuviese conciencia, buscar una sería como si alguien de buena digestión buscara una dieta. Por otro, si un hombre posee una conciencia, puede ser un artículo de fe para él, que debería reflexionar sobre esa conciencia y de este modo esta podría recibir un desarrollo superior. Pero nunca le hará el menor bien levantar un escepticismo artificial y fingir ante sí mismo que no cree lo que en realidad sí cree. Para Peirce es un hecho que todo hombre con una formación cristiana, por poco que crea en los dogmas de la Iglesia o incluso siendo un ateo dogmático, se encuentra a sí mismo creyendo en el código moral de la cristiandad. Le horrorizan ciertos crímenes y desapueba ciertos pecados menores, como los demás. Por lo que no tiene ningún sentido pensar que una mera reacción de asentimiento o de duda, “un mero juego del pensamiento”, va a determinar lo que una persona ha de creer con convicción. “Me encuentro a mí mismo en un mundo de fuerzas que actúan sobre mí, y son ellas y no las transformaciones lógicas de mi pensamiento las que determinan lo que en última instancia creeré” (*W* 5.230, 1885).

⁶ J. Royce, *The Religious Aspect of Philosophy. A Critique of the Bases of Conduct and of Faith*, Houghton Mifflin, Boston, 1913 (1885), p. xii.

⁷ Acerca de la conciencia, Peirce afirma más adelante: “la conciencia no es un teorema o un pedazo de información que pueda adquirirse al leer un libro; debe criarse en un hombre desde la infancia o será una pobre imitación del artículo genuino” (*W* 5.229, 1885).

Como se puede ver, religión y moral aparecen íntimamente imbricadas, lo mismo que moral y conciencia. En ambos puntos Peirce sigue a Royce sin cuestionarlo. La búsqueda de un ideal moral supone la reflexión acerca de la conciencia, entendida esta como aquello que hace al hombre capaz de distinguir entre lo correcto y lo incorrecto. Pero, además, Peirce parece estar de acuerdo con Royce en la estrecha relación que guarda la moral con la religión, ya que afirma que la religión es la base subjetiva de la conciencia (*W* 5.229, 1885) y que la religión –en su caso, la cristiana– encierra un código moral que ha de ser creído firmemente por toda persona que se haya criado en contacto con dicha religión, aunque sea un ateo dogmático (*W* 5.229-230, 1885). Estas dos afirmaciones dan a entender que Peirce no concibe, en esta época al menos, a la moral como algo independiente y sin fundamento en un principio religioso.

Por último, en *La moralidad y el credo de la Iglesia* (*W* 8.240-241, 1891), Peirce retoma las ideas sobre la relación entre la religión y la moral con la ciencia que presentara trece años antes en *El orden de la naturaleza* (*W* 3.306-322, 1878), si bien podría decirse que aquí va un paso más allá. Este escrito es la respuesta que escribió a un editorial sin firma titulado “Una cuestión moral clara”, publicado en *The Nation*, el 9 de julio de 1891⁸. Peirce se manifiesta en franco desacuerdo con la tesis defendida por el editorial y con el modo en que es presentada ya desde el título. La tesis es que un ministro no puede permanecer con honor en el servicio de la iglesia, mientras repudie los artículos principales de su credo. Por tanto, ha de ser declarado inmoral defender lo contrario. Peirce no solo discrepa fuertemente con que esto deba ser así, sino también con que esta cuestión sea presentada como algo claro desde el punto de vista moral, siendo que se trata de la discusión de un punto de la conducta en el que incluso los hombres serios difieren (*W* 8.240, 1891). A diferencia de otros textos, en este no hay una identificación de la moral con la religión, ni tampoco la idea de algún tipo de dependencia mutua, sino el planteamiento de un problema religioso concreto como si fuese una discusión de índole moral. Así, la posibilidad de pertenecer a un credo, a pesar de estar en desacuerdo con algunos de sus dogmas fundamentales, es juzgada desde un punto de vista moral, más que desde uno religioso. Esto daría a pensar que, si bien no hay una identificación explícita, Peirce sigue estableciendo una relación entre estos ámbitos.

Como señala Nathan Houser, la posición que defiende Peirce es falibilista⁹. Un ministro no solo puede sino que debe permanecer en el servicio de su iglesia, aunque repudie los artículos principales de su credo. En su opinión, la única forma posible de que la Iglesia pueda corregir sus errores es que el clero que tiene conocimiento de ellos, reconozca dichos errores mientras permanece en su puesto. Le resulta inconcebible que un ministro ordenado, o un creyente cualquiera, deba ser separado de su iglesia por no creer un determinado artículo de fe, o bien, por descubrir que la creencia general en alguna doctrina de la fe es equivocada (*W* 8.240-241, 1891). En este punto va un poco más allá de lo que había sostenido en *El orden de la naturaleza*, ya que, mientras en

⁸ “Una cuestión moral clara”, *The Nation*, LIII/1358 (1891), p. 23-24. El editorial no tiene firma, pero cabe suponer que, si bien entonces Wendell P. Garrison era el editor titular de *The Nation*, es posible que fuera escrito por Edwin L. Godkin, quien era el editor fundador de la revista y en ese momento seguía integrando la redacción. En cuanto a la respuesta de Peirce dirigida al editor de *The Nation*, la carta no fue publicada y es muy probable que no fuera enviada.

⁹ Cf. N. Houser, “Introduction”, *W* 8.li.

aquel trabajo defendía la posibilidad de que alguien permanezca en su fe al tiempo que considera insostenibles ciertas ideas científicas, lógicas y metafísicas que han sido mezcladas con los principios de esa fe (*W* 3.322, 1878), aquí defiende la permanencia en la fe de una persona que, más que rechazar esos elementos no-religiosos concretos que han sido confundidos con los artículos de fe, rechaza directamente los artículos principales de su credo (*W* 8.240, 1891).

Por otra parte, Peirce critica la posición de *The Nation* que, al mismo tiempo que elogia a los hombres de las diversas confesiones “con la suficiente mente abierta para ver cómo el vino nuevo de la investigación moderna está rompiendo completamente los viejos odres eclesiásticos”¹⁰, sin embargo, intenta obstaculizar a quienes llevan adelante ese proceso de cambio en las creencias religiosas. Resulta claro que subyace a esta actitud la convicción de que la investigación moderna está destinada, en realidad, a hacer pedazos el credo y, con el credo, a la Iglesia (*W* 8.240, 1891). Una convicción que Peirce no comparte en absoluto, por lo que concluye su escrito con la predicción de que habrá grandes cambios en las creencias religiosas en el curso del siguiente siglo. Pero advierte –en la línea de su falibilismo y de la confianza en el triunfo de la verdad– que “desear que estos cambios puedan hacer pedazos a las iglesias sería frívolo. Sin embargo, ese debe ser el efecto sobre toda confesión que sujete su existencia a un credo inflexible, en la forma en que usted dice que la moralidad lo exige” (*W* 8.241, 1891).

3. Nociones sueltas de ética y moral: Dispersos entre los textos de estas décadas –y a excepción de las contribuciones para el *Century Dictionary*–, se encuentran unos pocos fragmentos donde Peirce enuncie las nociones de ética y moral. De hecho, son de los pocos pasajes en los que menciona a la ética durante esos años. Se puede considerar que una de las primeras referencias a la ética aparece en uno de los textos reunidos como *Pensamientos privados principalmente sobre conducta de la vida* (*W* 1.4-9, 1860-1888). El 16 de septiembre de 1860, Peirce anota el siguiente pensamiento: “Es debido a la naturaleza finita del hombre que este posee una voluntad libre. Su voluntad es libre solo cuando está en duda –solo, por tanto, en ciertos momentos críticos. De ahí que la parte práctica de la Ética sea el estudio de estos momentos críticos” (*W* 1.6, 1860). Es difícil saber qué sistema o tratado de ética tiene en mente cuando escribe estas líneas. Resulta curioso, en particular, que hable de la ética como constituida por una parte práctica y no de la ética como una ciencia práctica en su conjunto, como es común en textos posteriores. El objeto de estudio de esta parte práctica de la ética es, según Peirce, la voluntad libre del hombre cuando enfrenta situaciones críticas, las que generan duda en él. Esta parte de la ética, pues, se encarga de estudiar la deliberación de la voluntad cuando debe sopesar detenidamente el pro y el contra de una determinada decisión. Para Peirce la voluntad humana solo es propiamente libre en este caso.

En cuanto a la moral, Peirce presenta dos nociones de esta en la undécima de sus *Lowell Lectures* de 1866, *La lógica de la ciencia o Inducción e hipótesis* (*W* 1.490-504, 1866). En este texto trata sobre la conciencia y el lenguaje. Respecto a la naturaleza del hombre y la palabra afirma que, si bien parecen tan alejados y distintos, es extremadamente difícil establecer una diferencia esencial entre ellos, “excepto una diferencia fisiológica” (*W* 1.496, 1866). Para mostrar esa diferencia, realiza una

¹⁰ “Una cuestión moral clara”, *The Nation*, LIII/1358 (1891), p. 24.

analogía entre el hombre y la palabra a partir de la idea de moralidad. Un hombre tiene una naturaleza moral, mientras que una palabra aparentemente no tiene ninguna. Pero la moral “se refiere principalmente a lo que deberíamos hacer; y, por eso, como las palabras son fisiológicamente incapaces de actuar, no deberíamos considerar esto como un punto aparte de la distinción” (*W* 1.496, 1866). Ahora bien, si se sigue con esta analogía, pero entendiendo por moralidad “la conformidad con una ley sobre la idoneidad de las cosas –un principio de lo que es adecuado en el pensamiento, no para que sea verdadero, sino como un requisito previo para que sea espiritual, para que sea racional, para que sea más verdaderamente pensamiento–” (*W* 1.496, 1866), entonces, se puede encontrar algo sumamente análogo en la buena gramática de una palabra. Esto es así porque la buena gramática es la excelencia de la palabra, por la cual esta llega “a tener una buena conciencia, a ser satisfactoria, no solo haciendo referencia al estado real de las cosas que denota, no solo a las consecuencias del acto, sino a este en su propia determinación interna” (*W* 1.496, 1866). Así, Peirce llega a que la excelencia de la belleza y de la verdad pertenece por igual a ambos términos de la analogía: a la palabra, por una parte; y al pensamiento, la mente y el hombre, por otra. Mientras que “la tercera excelencia es la moralidad, por un lado; la gramática, por otro” (*W* 1.496, 1866).

Lo que interesa rescatar aquí son las dos nociones de moralidad que Peirce enuncia. Según la primera, por moral se entiende lo relativo a aquello que se debe obrar, esto es, como la conducta conforme a deberes, a lo que es correcto e incorrecto. Según la segunda noción de moralidad, esta consiste en la conformidad con una ley de la idoneidad, es decir, de lo adecuado o lo propio de cada cosa. Se trata de una conformidad con un principio que hace que cada sujeto sea más verdaderamente él mismo, según lo que le es más propio. Es llamativa la mención de esos tres tipos de “excelencia” que identifica con la belleza, la verdad y la moralidad. No es difícil asociarlas con las categorías peirceanas o la tríada de las ciencias normativas; lo que resulta curioso es que les dé esa cualidad superlativa, como si se tratara de tres analogantes en una escala de perfección.

4. Ética y ciencia: En octubre de 1871, *The North American Review* publica la recensión escrita por Peirce de la edición realizada por Alexander C. Fraser de las obras de Berkeley (*W* 2.462-487, 1871). Peirce discute una de las controversias que considera de fundamental importancia, a saber, la controversia entre realismo y nominalismo, al tiempo que da cuenta detallada de su propio realismo escolástico. En un breve pasaje donde comenta que la ciencia y la filosofía de su tiempo son nominalistas –a diferencia de lo que ocurría en el siglo XVIII–, habla de la ciencia y sus efectos morales, tema que desarrollará con mayor profundidad años después. Aquí simplemente enuncia el hecho de que “será creído por unos pocos que la ciencia física está relacionada necesariamente con doctrinas de una tendencia moral degradante” (*W* 2.462-487, 1871). Esta creencia en el efecto nocivo de la ciencia física se fundaría en el carácter nominalista que es posible detectar en determinadas doctrinas y descubrimientos científicos. Pero, dice Peirce, si se sostiene que tal efecto “no será producido por estas doctrinas en una mente que realmente las entiende, estamos aceptando esta creencia, no sobre la experiencia, que está más bien en contra de ella, sino sobre la fuerza de nuestra fe general en que lo que es realmente verdadero, es bueno creer y malo rechazar” (*W* 2.485-486, 1871).

Una vez más, aparece esa confianza en que la verdad se ha de imponer más allá de lo que los hombres crean o defiendan, expresada aquí en ese primer principio del conocimiento, según el cual es bueno creer en lo que es realmente verdadero y malo rechazarlo. Lo mismo que en textos posteriores, como *El orden de la naturaleza* (1878) o *La moralidad y el credo de la Iglesia* (1891), se presenta la idea de posibles consecuencias de índole moral que la investigación científica podría producir. En todos los casos Peirce manifiesta un franco optimismo y una firme certeza en cuanto al avance de la investigación científica, el progreso del conocimiento filosófico, o bien, los grandes cambios en las creencias religiosas. Sin embargo, resulta curioso un texto de 1891 –el mismo año que *La moralidad y el credo de la Iglesia*–, en el que sostiene lo contrario. Se trata de *Reseña de los Ensayos de Spencer* (*W* 8.242-244, 1891)¹¹, en el que se lee lo siguiente:

La teoría de la ética que últimamente ha ido tomando forma bajo las manos de Stephen, Spencer y otros, es, desde un punto de vista práctico, uno de los dones más importantes que la filosofía haya conferido alguna vez al mundo, ya que suministra un motivo digno a la moral conservadora en una época en que todo es confuso y en peligro de extinción por la tormenta del pensamiento nuevo, la desintegración de los credos, y el fracaso de todas las evidencias de una vida futura elevada (*W* 8.242, 1891).

Es difícil de explicar por qué Peirce se expresa en estos términos o conciliar el comentario de este pasaje con la opinión que expresa en los demás textos, que es la más frecuente en él. Al mencionar a Stephen, Spencer y Alexander –suponiendo que ese “otros” lo incluya a él–, la teoría ética que Peirce elogia consiste en el desarrollo de una ética evolutiva. Esto está en perfecta consonancia con su concepción evolutiva general. Sin embargo, no se alcanza a comprender por qué la idea de una ética basada en la teoría evolutiva ha de suministrar un motivo loable a la moral conservadora; cómo se conforman entre sí. Por otra parte, resulta difícil conciliar la crítica que hace sobre los riesgos que traen el pensamiento nuevo y la modificación de los credos, con la clara apología que realiza en otros trabajos de esos mismos cambios en el pensamiento instaurado.

5. La ética en la clasificación de las ciencias: Para concluir, la última mención significativa acerca de la ética –ya no de la moral– aparece en dos textos de Peirce del año 1892 y se refiere a un punto de particular relevancia en el pensamiento peirceano, a saber, la ubicación de la ética en su clasificación de las ciencias. El primer texto, *Las ciencias en su orden de generalidad* (*W* 8.275-276, 1892), fue escrito por Peirce en febrero de 1892 como un esbozo de la clasificación de las ciencias que quería presentar en la primera de sus *Lowell Lectures* sobre historia de la ciencia. El otro texto, *Plan para un diccionario científico* (*W* 8.292-295, 1892), es una propuesta que escribió para una *Summa Scientiae*, que estaría organizado según su clasificación de las ciencias. En aquella época, este era un tema discutido con mucha frecuencia, por lo general tomando como referencia las conocidas clasificaciones de Comte y Spencer. Si bien Comte tenía el mérito de haber hecho la primera distinción clara entre las ciencias abstractas y las concretas, había propuesto una clasificación de las ciencias según su generalidad,

¹¹ Peirce reseña la obra de Herbert Spencer, *Essays: Scientific, Political and Speculative*, 3 vols., Appleton, New York, 1891.

mientras que Spencer las ordenaba según su carácter abstracto. En el caso de Peirce, su clasificación de las ciencias en los dos textos de 1892 es según “el orden de generalidad”, como reza el título del primero. Ambas clasificaciones se derivan de la que presentó en su definición de “ciencia” para el *Century Dictionary*, editado entre 1889 y 1891, aunque allí habla de una clasificación por “grados de especialización” (CD 7.5396, *science*, def. 3). En ambos casos las ciencias se dividen en siete ramas: matemáticas, filosofía, nomología, química, biología, sociología y hechos particulares; a las que el primer texto agrega física del éter. La ética es ubicada dentro de la sociología (W 8.275; 294, 1892). En el *Century Dictionary* Peirce sitúa a la sociología bajo las “ciencias de las organizaciones de los organismos” y dice de ella que es “la ciencia de las uniones psíquicas, en especial los modos de la sociedad humana, que incluye la ética, la lingüística, la política, etc.” (CD 7.5396, *science*, def. 3). Como se podrá ver más adelante, esta clasificación de las ciencias y la ubicación que otorga a la ética distan mucho de las clasificaciones posteriores, mucho más minuciosas y según criterios más finos.

Conclusión

Para responder a la pregunta inicial, esto es, qué entiende Peirce por ética y moralidad, hay que tener presente, en primer lugar, que se trata de nociones que tienen algo semejante y algo desemejante, es decir, son términos análogos. Como puede verse en los escritos presentados, Peirce va a manejarse según esta idea de forma más o menos consciente. Por eso, en la mayoría de los textos se ve una clara distinción entre ética y moralidad, pero en algunas ocasiones son utilizados como términos equivalentes. Dicho esto, hay que ver qué entiende Peirce por ética. En primer lugar es una ciencia, o bien, una doctrina o un sistema. Esto quiere decir que se trata, ante todo, de un estudio o conocimiento acerca de un objeto determinado. Cuál es ese objeto. Hay dos respuestas posibles: la primera es que versa sobre la conducta o el carácter rectos, es decir, sobre un modo de obrar y un modo de ser particulares. Estudia el obrar humano y el principio de ese obrar en tanto son adecuados o conformes a lo que han de ser. La segunda respuesta es que versa sobre el deber, sobre la obligación de obrar de una determinada manera en razón de una ley –sea esta divina, natural o positiva–. Cabría preguntar, entonces, desde qué punto de vista estudia la conducta recta o el deber. La respuesta es que lo hace desde el punto de vista de la naturaleza de los principios y las normas que los rigen, en consecuencia, desde un punto de vista normativo. Al considerar la conducta recta y el deber desde la perspectiva de los principios y las normas que los guían, y no a la conducta y el deber en cuanto tales, la ciencia ética no es una ciencia descriptiva –aunque tenga una base descriptiva–, sino que es una ciencia esencialmente normativa.

En cuanto a la moralidad, ¿cómo la entiende Peirce? Lo primero que queda claro es que la moral es básicamente el objeto estudiado por la ciencia ética, que la asume en sus múltiples sentidos o significados. El primero y más básico de todos es el que entiende a la moralidad como la conducta, el comportamiento o el curso de vida en relación con lo correcto e incorrecto. Según esta primera noción se puede hablar de dos dimensiones: la doctrina y la práctica. La doctrina o sistema de deberes remite a los

principios del obrar o a la dimensión normativa (por tanto, se trata del aspecto más teórico y general de la moralidad). En esta dimensión es que la moral aparece identificada muchas veces con la religión. La práctica, por su parte, se refiere al cumplimiento de los deberes, a la obligación de obrar de cierta manera que surge de las normas morales reconocidas como válidas (por tanto, se trata del aspecto práctico y más particular de la moralidad). Parece que en este período Peirce entiende a la moral en su dimensión práctica y todavía no puede relacionar lo universal con la ética. Tal vez por eso no llega a verla como ciencia teórica durante décadas. Tampoco parece conectar los principios, normas y leyes morales con lo universal y, en consecuencia, con lo teórico. Por eso no es extraño que hasta 1892 en su clasificación de las ciencias ubique a la ética en la sociología. Para terminar, otro sentido en que puede entenderse la moral es como la percepción de lo correcto e incorrecto en la conducta, por lo que aquí se hace presente la noción de conciencia. Además, moral también alude a que un sujeto sea responsable, a la condición de dar respuesta de los propios actos, en razón de que se es capaz de distinguir entre lo correcto e incorrecto, lo cual genera y fundamenta la obligación o el deber moral.