

**TRABAJO DE INVESTIGACIÓN PARA LA
OBTENCIÓN DEL DIPLOMA DE ESTUDIOS
AVANZADOS**

EL CONCEPTO DE CREENCIA
EN EL PRAGMATICISMO DE CHARLES
S. PEIRCE: ALGUNOS MANUSCRITOS
INÉDITOS

Miguel Ángel Fernández Pérez
Departamento de Filosofía
Universidad de Granada

**Programa de Doctorado: La herencia de la modernidad en la época de la
globalización**

Tutor: Dr. Juan José Acero Fernández

Septiembre 2007

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	5
2. LA CREENCIA EN PEIRCE	15
2.1 Crítica al método cartesiano	17
2.2 Características de la creencia	21
2.3 La creencia y la máxima del pragmatismo	25
2.4 Creencia, lógica y razonamiento	29
2.5 Creencia y ciencia	37
2.6 Creencia y verdad	45
3. LAS REGLAS DE LA RAZÓN	49
3.1 MS596	51
3.2 MS597	57
3.3 MS598	59
3.4 MS599	61
4. CONCLUSIONES	65
BIBLIOGRAFÍA	73
APÉNDICES	77
MS596	79
MS597	99
MS598	103
MS599	109

Él [Nicholas St. John Green]¹ a menudo destacó la importancia de aplicar la definición de creencia de Bain² como ‘aquello en base a lo cual un hombre está dispuesto a actuar’. El pragmatismo es apenas algo más que un corolario a esta definición; así que estoy en disposición de reconocerle como el abuelo del pragmatismo.³

Charles S. Peirce

1. INTRODUCCIÓN

Para la filosofía práctica el tema de la creencia es central, particularmente cuando esta nos impele a la acción; puesto que el contenido proposicional de nuestras creencias, al que podemos denominar nuestro credo práctico, determina nuestras acciones deliberadas.

Para la epistemología, la fina línea divisoria entre saber y creer, entre conocimiento y ‘convicción justificada y verdadera’ es motivo de repetidas controversias. Para ambos verbos el contenido de la proposición, la creencia o convicción, puede ser el mismo. Frente a los que niegan valor de verdad a los enunciados con ‘creo que...’ se les puede rebatir que estos pueden responder a enunciados con ‘dice que...’, aunque esto pertenece, más bien al ámbito de la lógica doxática. ¿Cuál es la diferencia, en cada caso, entre ‘saber que...’ y ‘creer que...’? Sin adentrarnos en el paradigma del continuo de la curva espacio-tiempo, nosotros ahora ‘sabemos’ que la Tierra gira alrededor del Sol, gracias al paradigma Copernicano y a múltiples observaciones que parecen confirmarlo; sin embargo nuestros antepasados también ‘sabían’ que el cielo giraba alrededor de la Tierra, basándose en el paradigma Ptolemaico y en múltiples observaciones, que incluso servían para guiar los barcos en las oscuras aguas de la noche. Para el pragmatismo el significado de ambas proposiciones sería el mismo puesto que sus consecuencias prácticas serían las

¹ Nicholas St. John Green: abogado, discípulo de Jeremy Bentham, miembro del Club Metafísico de Cambridge, Massachusetts, fundado en 1870, junto con Charles S. Peirce, William James, Oliver Wendell Holmes Jr. (jurista), Joseph Bangs Warner (abogado), John Fiske, Francis Ellingwood Abbot y Chauncey Wright.

² Alexander Bain: psicólogo escocés cuyos tratados de psicología, *Los sentidos y el intelecto* y *Las emociones y la voluntad*, eran junto a los de Herbert Spencer, los textos normativos en el mundo anglosajón en la segunda mitad del siglo XIX. Véase Fisch, Max H. *Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism* (1954) en Peirce, *Semeiotic and Pragmatism*. Ketner and Kloesel Eds., Indiana University Press, Bloomington: Indiana, 1986.

³ *Pragmatism*, CP 5.12 (1907).

mismas: permitir la orientación y la navegación nocturnas. Podemos decir que los antiguos ‘creían que’ el cielo giraba alrededor de la Tierra y que nosotros, en cambio, ‘sabemos que’ la Tierra gira alrededor del Sol; desde luego que las consecuencias prácticas de esta última noción son más amplias que las de la primera, permitiéndonos incluso los viajes espaciales, sin embargo ya existen nuevos paradigmas que también han superado a esta noción. ¿Cuál es el criterio para determinar que podemos estar absolutamente seguros de la verdad de una proposición? El de la medida en que se amplía nuestro conocimiento, de acuerdo, pero, mientras tanto, ¿no son acaso todas creencias con un grado mayor o menor de probabilidad?

Aunque este trabajo no quiere involucrarse, como tampoco lo pretende Peirce, con los ámbitos de la Teología y la Metafísica, a veces resulta inevitable. Cuando se analiza, especialmente, el contenido de aquellas creencias que tienen un marcado valor práctico, no podemos evitar preguntarnos si no lo tiene la formulación de la creencia de William James, que, pragmáticamente, evalúa las ventajas de la creencia en la existencia de Dios como garantía de nuestro juicio, como apuntaba Kant, y de nuestras acciones; si no es la creencia en la capacidad de nuestra razón para comprender el mundo la fundamentación de nuestros afanes investigadores; y, entre otros aspectos relevante para la filosofía y la ciencia, si no creemos en las hipótesis que planteamos en el terreno científico con un mayor o menor grado de probabilidad.

Charles S. Peirce, que estudia estas cuestiones en profundidad y con detalle, despertó en mí un interés temprano, al poder leerlo directamente en los textos originales, como precursor de la semiótica y por su afirmación de que todo pensamiento está contenido en proposiciones, por vincular tan estrechamente pensamiento y lenguaje en un sentido amplio y riguroso.

Desde que me aproximé su filosofía, me interesé por el concepto de significado en el pragmatismo, particularmente tal como lo expone él mismo, en la máxima del pragmatismo reformulada en los siguientes términos en 1907:

El Pragmatismo es el principio de que todo *juicio teórico* expresable en una oración del modo indicativo es una forma confusa de pensamiento cuyo único *significado*, si lo tiene, reside en su tendencia a exigir una máxima práctica

correspondiente expresable como una oración condicional que tiene su apódosis en el modo imperativo.⁴

Por ejemplo, el juicio ‘la antracita es un combustible conveniente’, se expresaría en la oración compuesta ‘si la antracita es un combustible conveniente, utilízalo para calentarte’. Aunque en su primera formulación de 1879 decía: «Consideremos cuáles son los efectos prácticos que pensamos puedan ser producidos por el objeto de nuestra noción. La noción de todos esos efectos es la noción completa del objeto», originalmente en francés⁵.

Esta relación del significado de un juicio con sus efectos prácticos me pareció que no había sido lo suficientemente destacada dentro incluso de la propia teoría pragmática del significado. De esto a la verdad como el valor de uso de una proposición pensaba que había sólo un paso y, de ahí, a la fundamentación de una metafísica pragmática, o metafísica científica como él la denominaba, otro. Peirce hilvanaba los conceptos del utilitarismo y de la filosofía del sentido común, al referirse a los efectos prácticos de una noción, con los del empirismo de Hume, en particular al referirse a los hábitos o costumbres que produce el pensamiento. Intentando conciliar ambos con un racionalismo crítico de corte kantiano.

En cuanto uno comienza a adentrarse en la teoría del significado postulada en la máxima del pragmatismo, uno se encuentra con el papel primordial de la noción de creencia en reiteradas ocasiones. En la primera de las conferencias de Harvard sobre el pragmatismo, denominada, precisamente, «La máxima del pragmatismo»⁶, se pregunta cuál sería la prueba de que las posibles consecuencias prácticas de un concepto constituyesen la suma total del concepto. El argumento sobre el que

⁴ CP 5.480 (1907).

⁵ «Pour développer le sens d'une pensée, il faut donc simplement déterminer quelles *habitudes* elle produit, car le sens d'une chose consiste simplement dans les habitudes qu'elle implique. Le caractère d'une habitude dépend de la façon dont elle peut nous faire agir non pas seulement dans telle circonstance probable, mais dans toute circonstance possible, si improbable qu'elle puisse être. Ce qu'est une habitude dépend de ces deux points: quand et comment elle fait agir. Pour le premier point: quand? Tout *stimulant à l'action* derive d'une perception; pour le second point: comment? Le but de toute action est *d'amener au résultat sensible*. Nous atteignons ainsi le tangible et le pratique comme base de toute différence de pensée, si subtile qu'elle puisse être... Il n'y a pas de nuance de *signification* assez fine pour ne pouvoir produire une différence dans la pratique.

Considerer 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». (Revue Philosophique 7 – Jan. 1879-: 48; W3 363-65).

⁶ CP 5.27-28 (1903).

descansaba la máxima en su trabajo original de 1879, había sido que la creencia consistía principalmente en estar deliberadamente preparado para adoptar la fórmula creída como guía de la acción; con lo que sigue estando de acuerdo.

En esta misma conferencia, tras analizar el contenido proposicional y asertivo de la creencia, sustrae a la misma del ámbito exclusivo de la psicología, como facultad de la voluntad, y la adscribe al de la lógica, que identifica con el razonamiento y que define como ‘doctrina de lo que deberíamos pensar’. Para Peirce la lógica, además, es una aplicación de la doctrina de lo que ‘deliberadamente estamos dispuestos a hacer’, la ética. Por lo que lo que pensamos ha de ser interpretado en términos de lo que estamos dispuestos a hacer. A continuación añade que lo que escogemos hacer, la ética, depende de lo que estamos dispuestos a admirar, con lo que nos lleva, finalmente para la intencionalidad del pensamiento, a la estética. Sin embargo, no se olvida de decir que la base del pensamiento está en la experiencia por lo que, antes que nada, debemos considerar la fenomenología o faneroscopia, la ciencia que trata objetivamente con los fenómenos y su interacción con las categorías de sensación (primera), relación (segunda) e interpretación (tercera); que Peirce propone para organizar la inteligibilidad de la experiencia. Aquí Peirce despliega prácticamente la totalidad de su consideraciones acerca del tema: de la noción nos lleva a la creencia, de ambas a la acción; lo encuadra en la lógica: la proposición, el juicio y la aserción, el contenido proposicional de la creencia y su carácter de signo; y conecta la lógica con la ética y la estética. Destacando el carácter fundamental, para su concepción del razonamiento, de la experiencia sensorial.

En *Short Logic*⁷ había dicho, en 1895, que una creencia era un estado de la mente con la naturaleza de un hábito, contenido en una proposición, del que la persona era consciente, y el cual, si actuara deliberadamente en una ocasión adecuada, le induciría a actuar de una manera diferente a como lo haría en la ausencia de tal hábito. Esto se puede relacionar estrechamente con la máxima del pragmatismo y, en definitiva, apunta al contenido de la proposición, la creencia propiamente dicha, y a su valor de verdad que se refiere no exactamente a su correspondencia con los hechos sino a los efectos prácticos que la creencia en el mismo tendría, puesto que en el caso de no tener ninguna repercusión práctica, la creencia carecería de significado.

⁷ MS595 (1895).

Ahora bien, continúa matizando Peirce, *una creencia* es siempre una proposición *en la que* creemos, por un lado estaría la proposición con su significado y su valor de verdad y, por otro, el *modo* que tendría para nuestro pensamiento: aserción, cuestión o mandato; desplazando, en cada caso, la responsabilidad por el contenido de la misma del emisor al receptor.

Estas y otras cuestiones relacionadas fueron enriqueciendo la investigación sobre el papel de la noción de creencia en la filosofía de este pensador, que me ha permitido trazar un mapa de su pensamiento desde esta perspectiva, y que, desde luego, no es exhaustivo.

Centré mi investigación, a partir de la bibliografía de Kelly A. Parker⁸, de acuerdo con el catálogo de Richard Robin, en los manuscritos no publicados de 1902 de la serie *Las reglas de la razón*, el año inmediatamente anterior a la primera conferencia de Harvard, pensando que en ellos podría encontrar algunos párrafos que arrojaran una nueva luz sobre el papel de la creencia en la filosofía de Charles S. Peirce. Tras traducir y publicar MS597 (dos referencias mínimas), MS598 y MS599 (una referencia suficiente y otra mínima), estuve a punto de reorientar la investigación hacia la teoría peirceana del signo que desarrolla ampliamente en MS599, terreno ya bastante trillado incluso en español. Cuál no fue mi alegría cuando el Centro de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra me envía MS596 y MS600, de la misma época, para traducir. En MS596⁹ se encuentra una de las más extensas elaboraciones acerca de la creencia que podemos encontrar en los textos de Peirce y que, aunque el estudioso de la obra de Peirce, John J. Fitzgerald¹⁰, considera un texto tentativo, sin embargo, muestra la importancia que este tema tenía para Peirce y que me permitió reconducir la investigación a su terreno original. También resultó fundamental para fijar el pensamiento de Peirce al respecto, la lectura de otro texto de 1902, *La solicitud a la Institución Carnegie*¹¹, reconstruido por Joseph Ransdell en 2006, que completa su caracterización de la creencia para la acción práctica y el razonamiento.

⁸ Grand Valley State University, Allendale, Michigan 1999.

⁹ Publicado parcialmente en CP 5.538-545 bajo el epígrafe *Judgment and Belief*.

¹⁰ Fitzgerald, John J. (1966). *Peirce's theory of signs as foundation for Pragmatism*. Cap. VI. «Lectures on Pragmatism» A. Reflections on belief; pp: 108 – 114.

¹¹ L75 (1902).

Son varias las cuestiones que suscita la investigación de este tema, unas, para poner el Pragmatismo de Peirce en perspectiva, y, otras, para intentar dilucidar ciertos aspectos, unos, complementarios y, otros, aparentemente contradictorios del significado de creencia; algo difícilmente concebible en un pensador tan minucioso,. En cuanto a las primeras, no cabe duda de que el Pragmatismo de Charles S. Peirce, que luego denominó Pragmaticismo para distinguirlo de la versión popular de William James, encuentra su lugar natural en la Filosofía Práctica, como corolario a la pregunta Kantiana por el ¿qué debo hacer? y, por lo tanto, en el terreno de la moral, aunque, curiosamente, no dé ejemplos de aplicación de la máxima a la toma de decisiones de índole moral, limitándose, por lo general, en sus vívidos ejemplos, al aspecto instrumental de la creencia que denomina práctica o a la toma de decisiones en el ámbito jurídico. En varias ocasiones aparece una cuestión complementaria a esta y que considero muy relevante para la filosofía contemporánea. Peirce dice que «la creencia no tiene nada que ver con la ciencia», la creencia en este caso sería teórica y por ciencia se refiere a lo que denomina ciencia pura, el avance en el conocimiento que, según él, no debería verse condicionado por necesidades prácticas de ningún tipo. No obstante, la creencia no deja de jugar un papel fundamental: en la lógica a la hora de establecer las premisas, las conclusiones y los principios generales; y en la ciencia, aunque provisionalmente, a la hora del planteamiento de las hipótesis. Esta creencia claro que es de un signo distinto a la que se orienta hacia la acción práctica y cotidiana; es una creencia, que él denomina teórica, que se expresa en grados de probabilidad de las expectativas y que, según van apareciendo instancias en la investigación que no la refutan, en el sentido falibilista de la investigación científica del que es precursor, va ganando en probabilidad, aunque ciertamente nunca alcanzará la certeza absoluta, como Peirce explicita en su concepto de verdad como meta última de la investigación, aquello en lo que estarán de acuerdo la comunidad de los investigadores en un futuro indefinido. Por otro lado, descalifica reiteradamente como método la duda sistemática cartesiana: «No pretendamos dudar en filosofía de aquello que no dudamos en nuestros corazones»¹²; el reverso de la creencia. Sin embargo, otro tipo de duda, vívida, que surge ante el hecho inesperado o sorprendente que pone en cuestión algún presupuesto anterior, debe ser el principio rector de la investigación. Lo que está estrechamente vinculado a la que denomina Primera Regla de la Razón:

¹² «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades» (1868). *CP* 5.264-317.

«Para aprender debes desear aprender», cuya condición es la disposición a cambiar de opinión; y cuyo corolario es: «No obstaculices de ninguna manera el camino de la investigación»¹³. También plantea cuestiones epistemológicas, que él prefiere llamar *Crítica del Razonamiento*. En la filosofía clásica la creencia era la garante del conocimiento (credo ut intelligam: creo para entender) y si no creyéramos en la capacidad de nuestro intelecto para aproximarse al conocimiento de la naturaleza, del mundo y de nosotros mismos, no podríamos siquiera iniciar el camino de la investigación en cualquiera de sus terrenos.

En cuanto al segundo tipo de cuestiones que suscita el estudio de este tema, nos encontramos con algunas contradicciones aparentes en la caracterización de la creencia que nos llevan al terreno de la psicología, a la que tanto debe el Pragmatismo y que, sin embargo, Peirce intenta apartar de la investigación puramente científica en reiteradas ocasiones. Es mi opinión que al intentar Peirce encuadrar la creencia en el ámbito de la Lógica, lo que realmente está haciendo es ‘psicologizar’ o humanizar la lógica, como método general del razonamiento humano, estrechamente vinculado con la práctica.

La más relevante contradicción, que he detectado, se refiere, por un lado al carácter deliberado y consciente de la creencia como hábito para la acción y, por otro, a su carácter inconsciente. Creo que lo que aquí se impone es una taxonomía de la creencia práctica: unas creencias son conscientes, otras inconscientes (que pueden devenir conscientes cuando la ocasión inesperada nos sorprende), otras se han adoptado conscientemente y, luego, han devenido inconscientes, muchas son de origen cultural, social o religioso, dignas de una axiología, algunas son fundamentales, estructurales, muchas son instrumentales, unas son racionales, muchas son irracionales (credo quia absurdum), unas son individuales y otras colectivas. Y la importancia de muchas no es pequeña pues nos pueden llevar a adoptar decisiones, individuales o colectivas, para la acción o la investigación con consecuencias imprevisibles o directamente desastrosas. A Peirce sólo le incumben, desde un punto de vista lógico, aquellas creencias que han devenido conscientes por efecto de un hecho sorprendente, estas creencias son las que podemos y debemos someter a una crítica concienzuda para poder avanzar en el largo camino del aprendizaje.

¹³ «La primera regla de la razón» (1898). MS 442.

En el primer capítulo, trabajando siempre sobre traducciones propias cuya intención es la de verter en español el pensamiento de este filósofo norteamericano de una forma meridianamente clara, selecciono y analizo los textos publicados de Peirce en los que presenta sistemáticamente, y por orden cronológico, sus principales consideraciones respecto a la noción de creencia y sus implicaciones para la práctica y para la ciencia; de una forma muy coherente, y reiterativa, de principio a fin como se podrá observar. En el segundo capítulo de este trabajo, analizo las aportaciones de los manuscritos inéditos que he traducido especialmente para este trabajo de investigación, y cuya versión completa se puede encontrar en los Apéndices: MS596, 597, 598 y 599; planteando los términos en que se desarrolla la discusión sobre este tema fundamental y las preguntas y respuestas que suscita. Excede, en todo caso, de las pretensiones de este trabajo el pretender abarcar *todos* los textos en que utiliza el término; lo que emprenderé en una investigación ulterior. Finalmente presento una síntesis de su doctrina al respecto, dejando planteadas las preguntas y las propuestas que son aún pertinentes para la investigación, la lógica y la filosofía práctica: la ética y la educación.

En este último aspecto la ‘voluntad de aprender’, la ‘primera regla de la razón’ propuesta por Peirce, que debe someter a crítica sistemática, para poder avanzar, todas las creencias, especialmente las teóricas, propias o adquiridas, se nos presenta como un puente tendido entre la ‘voluntad de creer’ de William James, de cuya concepción del pragmatismo se distancia deliberadamente, y la filosofía de la educación de John Dewey, de indudables consecuencias prácticas para el mejoramiento del individuo y de la sociedad. No obstante, también conviene destacar la complementariedad de este tema para la filosofía de la ciencia; especialmente respecto a la descripción y la crítica de los métodos de investigación, los paradigmas y el cambio de los mismos, fundamentando algunas de las propuestas posteriores de Karl Popper, Thomas Khun, Paul Feyerabend e Imre Lakatos, entre otros.

Para empezar, es necesario aclarar el significado en español del término ‘creencia’ en el inglés que maneja Peirce. La creencia como hábito es una de las facultades de la voluntad, donde la encuadraba la psicología de la época, y cuya traducción más exacta en español sería la de convicción; con esto quiero decir que el sentido más habitual que existe en español para los enunciados con ‘creo que ...’, el de no estar uno absolutamente seguro de la verdad de lo enunciado, no es el sentido

original del término en inglés, cuya equivalencia más exacta sería ‘estoy convencido de que ...’, de ahí que Peirce no distinga entre la creencia en una proposición y la verdad de la misma; lo que sería meramente una tautología para aquel que la adopta. Esta facultad o estado mental o, se podría añadir, actitud proposicional, es un estado auto-satisfecho frente a la incomodidad de la duda, que es su opuesto y no la incredulidad, aunque, a veces cita como su opuesto, al identificar, de alguna manera, creencia y conocimiento, a la ignorancia inconsciente. También utiliza Peirce frecuentemente el término ‘opinión’ como sinónimo de ‘creencia’, aunque es cierto que ambos términos cuando son sometidos a una crítica objetiva, en el ámbito de la ciencia, deslizan su significado hacia el de ‘no estar absolutamente seguro de la verdad acerca del contenido de una proposición’, que se aproxima al del término en castellano. Además debemos distinguir entre ‘la creencia’, o ‘creencia’, como la citada facultad y ‘una creencia’ o ‘las creencias’ que, en todo caso, son la proposición o las proposiciones que el mismo sujeto adopta con esa actitud.

Por último, indicar que la mayoría de las citas de Peirce en este trabajo están tomadas de los *Collected Papers (CP)* publicados por la Universidad de Harvard. Y manifestar mi más profundo agradecimiento al Grupo de Estudios Peirceano de la Universidad de Navarra que me ha permitido un acceso sin restricciones a la cuantiosa bibliografía de que disponen sobre Charles S. Peirce. Estoy particularmente agradecido al Dr. Jaime Nubiola y a la Dra. Sara Barrena. Y, por supuesto, a mi tutor en la Universidad de Granada, el Dr. Juan José Acero Fernández, cuyas minuciosas anotaciones me han permitido rendir académicamente presentable este ambicioso trabajo sobre un aspecto del pensamiento de este filósofo cuyas implicaciones todavía tiene mucho que investigar la filosofía contemporánea.

2. LA CREENCIA EN LA OBRA PUBLICADA DE CHARLES S. PEIRCE

Aunque faltan muchos manuscritos de este pensador por transcribir y analizar, el corpus actual es suficiente como para intentar presentar de una manera sistemática su pensamiento respecto al papel de la creencia en la conducta práctica, la lógica, la verdad, la teoría de los signos y la investigación científica, entre otros ámbitos. El gran trabajo de los *Collected Papers* de la Universidad de Harvard presenta el pensamiento de Peirce de forma temática. Sin embargo, no respeta el orden cronológico de los escritos el cual resulta fundamental para estudiar la evolución de su filosofía. No obstante, este pensador, especialmente respecto al tema de la creencia, resulta bastante coherente del principio al fin de su obra. En la actualidad, la Universidad de Indiana está elaborando una obra prácticamente completa por orden cronológico, que será un instrumento valiosísimo para la investigación. En este sumario presento los principales temas estrechamente relacionados con la creencia para la filosofía pragmaticista de Peirce, intentando, en todo momento, respetar el orden cronológico. Asimismo presento algunos aspectos relacionados que se encuentran en los manuscritos de la serie *Las reglas de la razón* de 1902 y que he transcrito y traducido para este trabajo de investigación. También he traducido e interpretado de los originales todos los textos de Peirce que estudio en el mismo, con la intención de hacer plenamente inteligible en español el pensamiento de este filósofo singular.

2.1 Crítica al método cartesiano de la duda sistemática

Formado, como científico, en el empirismo Peirce hace objeto principal de sus críticas al racionalismo de Descartes como método para fundamentar el razonamiento. Este, para el filósofo pragmatista, tiene su origen empírico en los fenómenos perceptivo-sensoriales de los que no podemos dudar y no en unas primeras ideas claras y distintas con un origen puramente mental. Más aun, según Peirce, la certeza no la puede alcanzar el pensador solo con sus pensamientos sino la comunidad de investigadores en su acuerdo acerca de la misma.

La crítica al racionalismo cartesiano es una constante de toda su obra, anecdóticamente cuando desvela que el «je pense, donc je suis» lo tomó prestado Descartes del «cogito ergo sum» de Agustín de Hipona que se traduce, más bien, por «existo puesto que pienso». Esta crítica se encuentra rigurosamente expresada en uno de sus primeros trabajos publicados, «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades»¹, y en uno de sus artículos más conocidos, «Cómo aclarar nuestras ideas»².

En «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades», que él consideraba uno de sus trabajos más consistentes junto con un artículo previo, «Cuestiones acerca de ciertas facultades que el hombre se atribuye»³, donde iniciaba su crítica al cartesianismo, aparece su primer comentario sobre la creencia en el contexto de la crítica al método de la duda sistemática cartesiana. Compara la filosofía cartesiana con la filosofía escolástica, afirmando que esta última nunca había cuestionado los fundamentos, como propone Descartes, ni la validez del testimonio de los sabios, que también cuestiona Descartes al hacer reposar la prueba última de la certeza en la conciencia individual. Por estas y otras declaraciones similares Peirce ha sido adscrito, no muy acertadamente, a un tipo de pensamiento neo-escolástico. Si bien es cierto que Peirce recupera la interpretación escolástica del Aristotelismo, particularmente en los aspectos empíricos del mismo referidos a la base perceptiva de la experiencia, de acuerdo con el dictum «esse est percipi». A Peirce resulta más adecuado encuadrarlo en la tradición del Empirismo de Locke y Hume, y de la

¹ CP 5.264-317; 1868.

² CP 5.388-410; 1878.

³ CP 5.213-263; 1868.

filosofía crítica de Kant, a quienes había estudiado concienzudamente. Aunque el ambiente filosófico en el que estaba inmerso y que dio origen a la filosofía del pragmatismo según las declaraciones de su colega, William James, fuera el del utilitarismo de la escuela de John Stuart Mill, del que, sin embargo, Peirce se distancia deliberadamente.

En este primer artículo, la crítica al cartesianismo se centra en dos consideraciones fundamentales. La primera, consiste en que no podemos comenzar con la duda absoluta porque, de hecho, cuando nos adentramos en el estudio de la filosofía lo hacemos con todas nuestras ideas preconcebidas que no nos planteamos puedan ser cuestionadas. Ahora bien, si en el transcurso de nuestras investigaciones nos encontramos con razones positivas para dudar de aquello que comenzamos creyendo, entonces es nuestra obligación prestarles la debida atención; por este motivo, el de una duda real y puntual, y no por la máxima cartesiana de la duda sistemática. Peirce resume esta actitud en una nueva máxima: «No pretendamos dudar en filosofía de aquello que no dudamos en nuestros corazones». En el tercer manuscrito de la serie «Las reglas de la razón»⁴, Peirce reformula esta máxima suya de la siguiente manera: «Lo que está más allá de nuestro control está más allá de la crítica. Que de otra forma dice: No dudemos de lo que no podemos dudar». Lo que está más allá de nuestro control es, señaladamente, la realidad externa o empírica. Difícilmente podemos dudar de lo que nos parece percibir, como que, ante mis ojos, haya un fuego encendido en la chimenea, por mucho que haga por descartarlo como haría con una ilusión. Peirce relaciona el carácter deliberado y auto-controlado del razonamiento con la posibilidad de la crítica filosófica que se ha visto estimulada en la investigación por una duda viva y no sistemática. Si todo nuestro conocimiento está basado en la experiencia, a menos que una nueva experiencia ponga en cuestión una creencia anterior no podemos iniciar, honesta y económicamente, una investigación al respecto.

La segunda consideración se dirige contra la afirmación cartesiana que identifica a la verdad con una convicción clara. En este caso, aduce Peirce, no es necesario utilizar el razonamiento ni prueba alguna de certeza adicional. En «La fijación de la creencia»⁵ dice sobre esta cuestión: «Pero podemos pensar que todas y cada una de

⁴ MS598; 1902.

⁵ CP 5.370-375; 1877.

nuestras creencias son verdaderas y, ciertamente, es una mera tautología el decirlo». En «La Solicitud a la Institución Carnegie»⁶, en el contexto de la discusión acerca de la prueba de la inconcebibilidad, es aún más explícito al respecto: «Si un hombre no puede completamente evitar estar convencido de que una proposición es verdadera, es absurdo que él pretenda que su incapacidad para dudar de ella sea su razón para estar convencido de ella». Uno cree verdadero todo aquello de lo que está convencido y únicamente una duda real y viva, una razón operativa, puede hacer que se plantee un cambio de opinión. Asimismo, explica su concepto de la duda en unos términos muy parecidos a los anteriores: «De lo que uno no duda, uno no puede dudar y es solo accidentalmente que podemos dirigir la atención hacia ello de una manera que puede sugerir que puede que haya alguna duda. De ahí viene la actitud crítica y finalmente, quizás, pueda surgir una duda genuina».

En «Cómo aclarar nuestras ideas», Peirce crítica la doctrina cartesiana de las ideas claras y distintas y plantea la necesidad de considerar un tercer grado de claridad en la aprehensión de las nociones, suplementario a los ya reconocidos de familiaridad con una noción y de definición de la misma. Este tercer grado consiste en la propia máxima del pragmatismo: «Considera qué efectos, que pudieran concebiblemente tener implicaciones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra noción. Entonces, nuestra noción de estos efectos es la totalidad de nuestra noción del objeto». Para Peirce no hay distinción más fina de significado que la que consiste en una posible diferencia práctica, y en el que están imbricados la noción, el hábito-creencia y la acción. Más adelante, vincula la claridad de las nociones con la verdad de las mismas que, para Peirce, significa la opinión que está destinada a ser finalmente acordada por todos los que investigan y cuyo objeto es lo real, como permanencia externa independiente de lo que cualquiera pueda pensar acerca de ella. Concluye el artículo con la sugerente declaración: «Es importante, ciertamente, saber cómo aclarar nuestras ideas, pero estas pueden ser de lo más claro sin ser verdaderas. Cómo hacerlas verdaderas es lo que tenemos que estudiar a continuación». Lo que no hace inmediatamente obligándonos a rastrear sus indagaciones acerca de la verdad por todos sus escritos al respecto, como aparece en el último epígrafe de este capítulo.

⁶ L75; 1902. Existe una reciente traducción al español de este importante texto: Barrena, Sara (Ed.). *Peirce. La lógica considerada como semiótica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

2.2 Características de la creencia y el método científico para fijarla

En «La Lógica de 1873»¹ Peirce no contrapone la creencia a la duda, como hará luego, sino a la ignorancia: «La convicción nos determina a actuar de una manera particular mientras que la pura ignorancia inconsciente, que es el verdadero contrario de la creencia, por sí sola, no tiene efecto alguno». En las notas finales a esta misma obra, extrae del ensayo «De la Realidad» la siguiente caracterización de la creencia: «Los caracteres de la creencia son tres. Primero, hay una cierta sensación en relación con una proposición. Segundo, hay una disposición a estar satisfecho con la proposición. Y, tercero, hay un impulso claro a actuar de cierta manera, en consecuencia». En esta primera caracterización aparecen tres aspectos que son consistentes con su elaboración posterior de la cuestión: la creencia es una sensación mental que consiste en la satisfacción con el contenido de una proposición, que pensamos es verdadera, y, especialmente, es lo que conforma nuestras acciones, nuestra conducta. Si sabemos lo que un hombre cree respecto a algún asunto, podemos predecir cómo se va a comportar en la ocasión propicia

En «La fijación de la creencia», Peirce realiza una caracterización bastante más completa de la misma, ahora en contraposición con la duda: primero, el estado mental de creencia y el estado mental de duda son perfectamente reconocibles y distinguibles, por la semejanza entre el pronunciamiento de un juicio y la formulación de una pregunta; segundo, la creencia guía nuestros deseos y conforma nuestras acciones, al contrario que la duda que nos incapacita para la acción. Y, tercero, la creencia es un estado tranquilo y satisfactorio, frente a la duda que es un estado incómodo del que nos esforzamos por salir. A este esfuerzo, aunque no considera el término totalmente adecuado, lo denomina *Investigación*. Peirce identifica, primero, el estado de duda con la formulación de una pregunta, lo que, posteriormente, en la «Solicitud a la Institución Carnegie», modifica: «Una cosa es cuestionar una proposición y otra muy distinta dudar de ella. Podemos lanzar cualquier proposición al modo interrogativo a voluntad; pero no podemos aplacar la duda más de lo que podemos aplacar la sensación de hambre a voluntad». De forma coherente con su crítica al cartesianismo, en este énfasis en el carácter *vivo* de la duda estriba la diferencia con la formulación de una pregunta. Respecto al segundo aspecto,

¹ CP 7.313-360.

la formulación de que la creencia es la que conforma la acciones resulta consistente en toda su obra y, de hecho, es la idea germinal del pragmatismo que toma de la psicología de Alexander Bain. Sin embargo, la relación de la creencia con los deseos resulta una cuestión más compleja cuando, más adelante en este mismo artículo, afirma que las creencias guían nuestras acciones y satisfacen nuestros deseos. Con lo que los deseos y las creencias aparecen indisolublemente unidos: uno cree lo que desea creer y desea creer lo que cree. Y actúa, en consecuencia, ejerciendo la voluntad. Este aspecto lo precisa con más exactitud en MS596 (1902) cuando dice que la creencia tiene a la expectativa como su esencia. En cuanto al tercer aspecto, el carácter autocomplaciente de la creencia frente a la incomodidad de la duda, establece una analogía con el sistema nervioso: el estado de duda sería equivalente al de la irritación de un nervio mientras que el estado de creencia sería equivalente a lo que denomina *asociaciones nerviosas*. Por lo que otra característica de la creencia, añadida a esta última, sería la de algo a lo que nos aferramos y que nos resistimos tenazmente a cambiar por cualquier otra creencia.

En este mismo artículo postula un método científico para fijar la creencia, frente a los métodos tradicionales que critica: la tenacidad, la autoridad y la conformidad con la razón sin atenerse a la experiencia. Este método científico está estrechamente vinculado con los conceptos peirceanos de realidad y verdad:

Existen cosas reales, cuyos caracteres son completamente independientes de nuestras opiniones acerca de ellas; esas realidades afectan a nuestros sentidos de acuerdo con leyes regulares, aunque nuestras sensaciones sean tan diferentes como nuestras relaciones con los objetos, al aprovecharnos de las leyes de la percepción, podemos comprobar con el razonamiento cómo son las cosas realmente y cualquier hombre, si tuviera razón y experiencia suficientes sobre ello, llegará a la única conclusión verdadera.

El concepto nuevo que introduce es el de realidad para lo que argumenta que nadie puede dudar de la existencia de cosas reales, en el sentido empiricista del término, en un primer sentido de realidad, y que, sometido a prueba, este método tiene muchas más ventajas que cualquiera de los anteriores para la fijación de la creencia. Además de ser el único que, a la larga, nos aproximará a la verdad acerca de la realidad como permanencia externa independiente de lo que cualquiera pueda pensar acerca de ella, y en lo que estén de acuerdo todos los investigadores en un futuro indefinido, en un segundo, y más amplio, sentido de realidad.

En «Cómo aclarar nuestras ideas» (1878) delimita las tres propiedades de la creencia que ya había planteado en su artículo anterior: «Primera, es algo de lo que somos conscientes; segunda, aplaca la irritación de la duda; y, tercera, implica el establecimiento en nuestra naturaleza de una norma de acción o, resumidamente, un hábito»; aunque añade dos aspectos que serán fundamentales en todo el desarrollo ulterior de la cuestión. El primero, el carácter consciente de la creencia resulta especialmente controvertido puesto que, en muchos casos, nuestras creencias son inconscientes, y sólo devienen conscientes ante la irrupción de un hecho que nos sorprende. La creencia que, para Peirce, tiene su lugar preeminente en el razonamiento práctico debe ser consciente y deliberada para satisfacer todas las condiciones del mismo, incluyendo la autocorrección propia del método inductivo. Es entonces cuando puede surgir una duda genuina y cuando podemos someter a crítica la creencia. El segundo, la definición de hábito como norma para la acción le lleva a identificar la creencia con un hábito, lo que será una constante en todas sus consideraciones ulteriores al respecto; llegando incluso a construir el concepto hábito-creencia para denominar a este fenómeno.

Peirce sostiene esta caracterización de la creencia a lo largo de toda su obra aunque en «Un boceto de las críticas lógicas»², uno de sus últimos escritos, revisa «La fijación de la creencia» y hace algunas matizaciones importantes. En este texto Peirce manifiesta que el razonamiento es solo una de las dos formas de adquirir el conocimiento, siendo la otra la experiencia. La creencia adquirida por medio del razonamiento está justificada por lo que la precede en nuestra mente; pero la creencia que nos enseña la experiencia no está justificada puesto que no podemos evitar admitirla a menos que neguemos lo evidente, además es característico de la experiencia que cuanto más diferente a cualquier conocimiento previo sea más valiosa resulta.

Probablemente, pues, como consecuencia de experiencias al respecto Peirce considera, en este manuscrito, que la aversión a cambiar las propias creencias no es un carácter esencial de la creencia como postuló en su artículo de 1877 y reformula la noción de creencia en los siguientes términos:

La creencia, una vez alcanzada, libera de todo el descontento inherente a la duda; y, además, el que está convencido bien sabe que no hay una creencia diferente que pudiera

² MS675; 1911.

mantenerse en su mente por mucho tiempo, mientras esté lúcido, a menos que, realmente descubriera que el estado real de los hechos fuera bastante contrario a su creencia.

Aquí, Peirce, lleva a cabo la modificación más significativa de su doctrina acerca de la creencia. En aquella, la creencia tenía un carácter tenaz y autocomplaciente. Reconoce, ahora, que este no es un carácter esencial de la creencia puesto que algunos hombres pueden modificar su creencia ante alguna evidencia, que define como «un estado real de hechos», contraria a esta. Lo que para Peirce debe ser la actitud del investigador en la ciencia pura, como veremos más adelante: la continua revisión y rectificación de las *creencias provisionales*; que ni siquiera tendrían este nombre sino, más bien el de *supuestos* o *hipótesis*; no la contemplaba como actitud válida ante los asuntos vitales y prácticos. De ahí la *doble* actitud del investigador, como científico y como hombre. Para Peirce, como hombre de finales del XIX en Norteamérica, alguien que cambiara fácilmente sus creencias vitales sería considerado como inconsistente y poco de fiar, además de suponer un peligro para sí mismo y para los demás. Este nuevo enfoque de 1911, que contempla la posibilidad del cambio de creencia para los asuntos prácticos, y no meramente por conveniencia, abre una nueva línea de desarrollo en la filosofía práctica de Peirce que, desafortunadamente, no pudo continuar.

2.3 La creencia y la máxima del pragmatismo

En un breve texto de 1873, «Que la significancia del pensamiento reside en su referencia al futuro»¹, Peirce apunta, por primera vez a la relación entre la creencia y la máxima del pragmatismo, cuando dice: «La importancia intelectual de las creencias reside totalmente en las conclusiones que se pueden sacar de ellas y, en última instancia, en sus efectos sobre nuestra conducta». La primera formulación de la máxima del pragmatismo, publicada originalmente en francés en 1879, dice: «Consideremos cuáles son los efectos prácticos que pensamos puedan ser producidos por el objeto de nuestra noción. La noción de todos esos efectos es la noción completa del objeto»; que será desarrollada ampliamente en «La primera conferencia de Harvard sobre el pragmatismo»². Por lo que, para el pragmatismo, el significado de cualquier noción será la suma de todos sus efectos prácticos concebibles, y la diferencia en el significado de las nociones será la diferencia en los efectos prácticos de las mismas. Si entendemos los efectos prácticos como los efectos sobre nuestra conducta, los hábitos a que daría lugar, entonces la noción de creencia sería la noción que subyace a todas las nociones que tienen un efecto práctico sobre nuestra conducta; pues no basta simplemente con que enunciemos una proposición para que tenga un efecto sobre nuestros hábitos de acción, para que esto ocurra debemos estar convencidos de la verdad de la misma y toda creencia es tal en estos términos y solo en ellos.

En «La fijación de la creencia» (1877), cuando está caracterizando a la creencia frente a la duda, añade que, además de una semejanza perfectamente reconocible entre ambos estados, existe una diferencia práctica: «Nuestras creencias guían a nuestros deseos y conforman nuestras acciones». Como se apuntó en el epígrafe anterior, Peirce, matiza esta relación entre deseos y acciones: «Es ciertamente mejor para nosotros que nuestras creencias sean tales que puedan verdaderamente guiar nuestras acciones y así satisfacer nuestros deseos». La duda nos incapacita para actuar, en cambio la creencia es la que conforma y guía nuestras acciones, y es deseable que lo haga de una manera verdadera, que se corresponda con los hechos en correspondencia con el primer criterio peirceano de la verdad. Por ejemplo, ante una

¹ CP 7.358-361.

² CP 5.27-28; 1903.

bifurcación en una pista forestal, cuando me veo perdido, las huellas de ruedas en uno de los ramales me convence para tomar ese camino, estoy convencido de la verdad del razonamiento «otros vehículos han seguido este camino, éste debe ser el camino», y tomo el camino con decisión. Peirce reconoce, a continuación, nuestra incapacidad para discriminar la verdad en las creencias, puesto que creemos todas y cada una de nuestras creencias verdaderas como una tautología de la que no podemos escapar a menos que apliquemos el método científico para fijarlas que propone y que, en resumen, vincula verdad y realidad, como permanencia externa independiente de lo que cualquiera pueda pensar acerca de ella, en correspondencia con el segundo criterio peirceano de la verdad. Como ya hemos visto en el epígrafe sobre la caracterización de la creencia y que analizaremos, con más detalle, en el epígrafe correspondiente a la relación de la creencia con la verdad de este capítulo.

En «Cómo aclarar nuestras ideas» (1878), Peirce insiste en este aspecto pragmático en una de las propiedades de la creencia que ya había apuntado en el artículo que se acaba de comentar: «La esencia de la creencia es el establecimiento de un hábito; y las diferentes creencias se distinguen por los diferentes modos de acción a que dan lugar». Relacionando de nuevo la creencia con la máxima del pragmatismo y argumentando que las creencias no pueden ser diferentes si tienen los mismos efectos prácticos.

Abundando en las diversas definiciones de creencia en la obra de Peirce, encontramos a esta indisolublemente unida a la acción y la conducta. Tanto en «Sobre el álgebra de la lógica»³ como en «Del razonamiento en general»⁴ y en la «Solicitud a la Institución Carnegie»⁵ nos encontramos con la reiteración de la misma idea que vincula estrechamente la creencia con sus efectos prácticos.

En la «Primera Conferencia de Harvard sobre el Pragmatismo» (1902), Peirce reformula la máxima del pragmatismo en los siguientes términos:

El Pragmatismo es el principio teórico de que todo juicio teórico expresable en una oración del modo indicativo es una forma confusa de pensamiento cuyo único significado, si lo tiene, reside en su tendencia a obligar al cumplimiento de una máxima práctica correspondiente expresable como una oración condicional que tiene su apódosis en el modo imperativo.

³ CP 3.154-181; 1880.

⁴ MS595; 1895.

⁵ L75; 1902.

Así si estoy convencido de que «la antracita es un combustible conveniente», puedo formularlo en los siguientes términos: «Si la antracita es un combustible conveniente, utilízalo para calentarte»; dándome una orden a mí mismo. Donde podemos ver claramente que el significado de cualquier noción es la suma de sus efectos prácticos, como se apuntaba en la primera formulación de la máxima del pragmatismo. Cuyo reverso como criterio de demarcación entre lo significativo y lo no-significativo formula que, en el caso de que una noción no tuviera efecto práctico alguno, entonces carecería totalmente de significado. Lo que descartaría como no-significativas a la mayoría de las proposiciones de la metafísica. Aunque el concepto de *efecto práctico* para Peirce es más amplio de lo que cabría pensar puesto que puede incluir criterios como «resultaría inútil seguir indagando sobre ello».

En esta conferencia Peirce somete a crítica la propia máxima:

¿Cuál es la prueba de que las consecuencias prácticas de un concepto constituyen la suma total del mismo? El argumento sobre el que fundamenté la máxima en mi trabajo original era que la creencia consiste principalmente en estar deliberadamente dispuesto a adoptar la fórmula creída como guía de la acción... Si esta es en verdad la naturaleza de la creencia, entonces, indudablemente, la proposición en que se cree no puede ser ella misma más que una máxima de la conducta. Yo creo que esto es bastante evidente... Pero, ¿cómo sabemos que la creencia no es más que la disposición deliberada para actuar de acuerdo con la fórmula creída?

A continuación, sustrayendo la cuestión del terreno de la psicología y llevándola al terreno de la lógica, Peirce distingue entre «la aprehensión del significado de una proposición» y «la aserción de la misma». En la aserción, estrechamente ligada al juicio, uno se hace responsable de la verdad de la proposición. Uno está totalmente convencido de la verdad de la misma y está dispuesto a arriesgar mucho en ello. Cuestiona si todo lo que la creencia es, lo es en relación a sus efectos sobre la conducta, a sus efectos prácticos, y llega a encontrar que incluso en los juicios puramente teóricos hay alguna consecuencia práctica, como la ya señalada de que resulte inútil seguir indagando sobre ello. Tras lo que nos introduce en el núcleo de su pensamiento asentado en una ética de clara inspiración kantiana:

Porque, si como nos enseña el pragmatismo, lo que pensamos ha de ser interpretado en términos de lo que estamos dispuestos a hacer, entonces, con seguridad, la lógica, o doctrina de cómo deberíamos pensar, debe ser una aplicación de la doctrina de lo que deliberadamente escogemos hacer, que es la ética.

La lógica es, pues, para Peirce una ciencia eminentemente práctica estrechamente vinculada a la ética y, por lo tanto, al desarrollo que del imperativo categórico Kantiano hace en su filosofía aunque, también, haya incluido anteriormente consideraciones que nos remiten a una de las divisiones del imperativo hipotético denominado asertórico, de prudencia o pragmático del propio Kant.

En «Pragmatismo 1» (1907) sigue en esta misma línea:

En consecuencia, la más perfecta expresión de un concepto que las palabras pueden rendir consistirá en la descripción de ese hábito que [el concepto] está calculado para producir. Pero de qué otra manera puede describirse un hábito mejor que por la descripción del tipo de acción a la que da lugar.

Con esta paráfrasis de su propia definición del pragmatismo, la prueba está completa. Y concluye identificando, de nuevo, acción, hábito, noción y creencia: «[La disposición] para actuar de una manera determinada bajo unas circunstancias dadas y cuando esta se ve activada por un motivo dado es un hábito; y un hábito deliberado, o autocontrolado, es precisamente una creencia». No es hasta «Pragmatismo 2» (1907) cuando destaca que el pragmatismo no es más que un corolario a la definición de creencia de Alexander Bain, la cita que abre este trabajo y que fue el *leit motif* de Peirce: «Aquello en base a lo cual un hombre está dispuesto a actuar». Con un ejemplo pedestre, como lo son la mayoría de los del propio Peirce: Si uno está convencido de que va a llover, y tiene que salir, cogerá el paraguas.

En «Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios»⁶ (1908) es aún más explícito en este sentido: «Ahora bien estar deliberada y completamente preparado para conformar la propia conducta de acuerdo con una proposición no es ni más ni menos que el estado mental llamado *creer esa proposición*, no importa cuánto tiempo se posponga su clasificación consciente bajo ese título».

⁶ CP 6.452-491; 1908.

2.4 Creencia, lógica y razonamiento

En este epígrafe se presenta, por orden cronológico, el lugar de la creencia en el razonamiento, en la lógica de Peirce, probablemente su principal interés filosófico y al que dedicó numerosos trabajos. Este aspecto lógico de la creencia está estrechamente relacionado con su teoría de los signos y con su teoría de la verdad.

En MS596, publicado en lo *Collected Papers* bajo el título «Creencia y juicio», Peirce afirma que «toda creencia es creencia en una proposición», y una proposición, que consiste en la relación de un predicado con sus sujetos, es, en definitiva un signo con la particularidad de que este signo, la proposición creída, es un estímulo para la acción. Anteriormente en «Sobre el Algebra de la lógica» (1880) explica cuando se plantea la disección de los juicios, como la tarea propia de la lógica, que la forma de operar de la creencia con la proposición como signo que la contempla es la siguiente: «Es un acto de la voluntad... por el que causamos que una imagen, o icono, se asocie, de una forma peculiarmente intensa, con un objeto que se nos representa por un índice. Este mismo acto se representa en la proposición por un símbolo, y la conciencia del mismo completa la función de un símbolo en el juicio». Lo que repite con los mismos términos en «La teoría gramática del juicio y la inferencia» bajo el epígrafe «Juicios» en los *Collected Papers* y en la «Solicitud a la Institución Carnegie» (1902) refiriéndose, en ambos casos, al aspecto particular de la creencia que adopta la forma de una resolución.

En «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades» Peirce plantea, por primera vez en sus escritos publicados, que hay una equivalencia en el organismo entre la creencia y la inferencia silogística cuando dice que es un asunto constante de la experiencia que si a un hombre se le hace creer en las premisas, en el sentido de que actuará a partir de ellas y dirá que son verdaderas, bajo condiciones favorables estará también dispuesto a actuar a partir de la conclusión y a decir que ésta es verdadera. En un breve texto de 1873, antes citado, «Que la significancia del pensamiento reside en su referencia al futuro», Peirce matiza, en esta misma línea, el papel de la creencia para el pensamiento lógico. Afirma que la creencia es una conexión habitual de ideas y añade que la importancia intelectual de las creencias reside totalmente en las conclusiones que se pueden sacar de ellas y, en última instancia, en sus efectos sobre nuestra conducta. Al referirse el significado de las creencias y de las proposiciones que las contienen a los efectos sobre la conducta y la

acción, Peirce está apuntando directamente a la máxima pragmática que, al remitir a la acción, está remitiendo la propia racionalidad del pensamiento y a la expectativa de un futuro posible.

Respecto al aspecto lógico de la verdad de las proposiciones objeto de la creencia Peirce relaciona, en «La fijación de la creencia», la validez de cualquier inferencia con su referencia a la realidad como permanencia externa, estrechamente vinculada con su noción de la verdad, cuando afirma que la conclusión verdadera seguirá siendo verdadera aunque no tengamos el impulso de aceptarla; y la falsa seguirá siendo falsa, aunque no podamos resistirnos a la tendencia a creer en ella. En otra ocasión¹, afirma, respecto a esto, que cuando una proposición entra en conflicto con lo que se presenta a los sentidos, podemos reconocer la importante doctrina lógica que dice «que toda proposición enuncia dos cosas, primera, lo que sea que enuncie y, segunda, su propia verdad. A menos que ambas sean verdaderas, la proposición es falsa». La *propia verdad* sería la adecuación de la proposición con los hechos, con la realidad como permanencia externa. De esta forma descarta Peirce la mayor parte de las proposiciones de la metafísica.

Volviendo a «La fijación de la creencia» nos encontramos con que el principio conductor de una inferencia válida ha de ser siempre un hecho necesario y reconoce como un hecho cierto que existen estados de la mente tales como la duda y la creencia – que el paso de uno a otro es posible, conservando el mismo objeto del pensamiento y que esta transición está sujeta a unas reglas por las que todas las mentes están ligadas. El pensamiento de Peirce me parece que contempla, pues, la existencia de algo parecido a una *gramática universal* en el sentido desarrollado por Noam Chomsky respecto a la operatividad del razonamiento y, también, respecto al contenido de las proposiciones. En la «Solicitud a la Institución Carnegie», Peirce utiliza el término proposición para denotar ese significado de una oración que no solo permanece inalterable en cualquier lengua en que se exprese, sino que también es el mismo sea creído o dudado, aseverado (por alguien que se haga responsable del mismo), u ordenado (al expresar alguien que hace responsable a otro del mismo), o formulado como pregunta (cuando alguien expresa la intención de inducir a otro para que se haga responsable del mismo).

¹ L75; 1902.

En el artículo de 1880 «Sobre el algebra de la lógica» Peirce desarrolla más extensamente la relación entre creencia, lógica y razonamiento. También apunta a la relación entre el pensamiento y la cerebración (o entre la lógica y la fisiología). El proceso del pensamiento va de un hábito vinculado a una creencia a otro que se conecta con este. Este proceso es la inferencia: El juicio antecedente es la premisa, el juicio consiguiente, la conclusión, el hábito del pensamiento que llevó del uno al otro es el principio rector cuando adopta la forma de una proposición consciente y es, a su vez, otra de las premisas. La creencia está, pues, determinada por creencias anteriores y por experiencias nuevas. En esta exposición Peirce vincula, de nuevo, a la lógica con la realidad. El hecho sobre el que reposan todas las máximas del razonamiento consiste en que aquello que vaya a ser creído finalmente es independiente de lo que haya sido creído hasta entonces y tiene, por lo tanto, el carácter de realidad. La inferencia válida es aquella que tiende hacia este resultado final. Respecto al silogismo dice que cuando se obtiene la inferencia por primera vez, el principio rector no está presente en la mente; pero el hábito que formula está activo de forma que, al contemplar la premisa creída, por algún tipo de percepción, se juzga a la conclusión verdadera; y añade, en una nota, que, aunque el principio conductor mismo no está presente en la mente, generalmente somos conscientes de inferir sobre la base de algún principio general.

En el trabajo «Del razonamiento en general» Peirce continúa elaborando su pensamiento respecto al papel de la creencia en la lógica. Afirma que la creencia que no es consciente, la que es el resultado de otros conocimientos, sin que el que cree lo sospeche, no puede formar parte propiamente de una inferencia racional. Es simplemente una intuición, a la que Peirce no niega validez práctica pero sí validez racional. En este mismo trabajo se extiende en aspectos técnicos vinculados a su teoría del razonamiento y a su teoría de los signos. La inferencia es una ilación, en la que se unen proposiciones que antes no lo estaban. Se detiene para precisar su terminología en este área: «Al acto de conciencia en el que la persona piensa que reconoce una creencia se le llama juicio. A la expresión de un juicio se le llama en lógica una proposición». Añade que la tarea principal de la lógica es, literalmente, *la disección de los juicios*. Define a la inferencia como «la adopción consciente y controlada de una creencia como consecuencia de otro conocimiento». En este trabajo Peirce estudia la creencia, en el ámbito propio de la lógica y el razonamiento, que

para él son prácticamente sinónimos, como proposición, que reconocemos en un juicio y, por lo tanto, como signo, cuyo modo de operar recomienda *disecionar*, aplicando su método crítico. Analiza también la estructura de la inferencia: la selección de las premisas, basándose en la coligación de proposiciones que ya conocemos con otras, que no concebíamos con anterioridad que pudieran estar unidas a las primeras hasta que la conciencia del juicio al que nos ha conducido una duda viva vinculada a un hecho sorprendente así nos lo presenta. En este sentido en «Una teoría de la inferencia probable»² dice que la primera noción de la que surge la lógica es que una proposición se sigue de otra... «Si A, entonces B» es la forma típica del juicio. El tiempo fluye; y, con el tiempo, a partir de un estado de creencia (representado por las premisas de un argumento) se desarrolla otro (representado por su conclusión). Este es el tipo primitivo de inferencia, *Barbara* (A es B, B es C, entonces A es C), donde encontramos la regla, el caso (bajo la regla) y la conclusión. Lo que relaciona con su teoría de las categorías al decir que la regla sería un hábito del entendimiento (segunda), el caso sería la sensación y la conciencia presentes (primera), y la conclusión un acto de la voluntad (tercera).

La creencia ha sido, generalmente, tratada desde el punto de vista psicológico, Peirce hace mucho hincapié en sustraerla de este ámbito y estudiarla desde un punto de vista lógico, como un aspecto estructural del razonamiento humano. Aunque, por otro lado, la lógica no debe sustraerse totalmente de la psicología como señala Peirce en este mismo texto: «Pero la lógica formal no debe ser demasiado puramente formal; debe representar un hecho de la psicología, si no lo hace está en peligro de degenerar en una pura recreación matemática». Peirce trata de aunar a la voluntad con el razonamiento, como demuestra en su desarrollo de la máxima pragmática, uniendo, de esta manera la lógica, o estudio sobre cómo debemos pensar, con la psicología, o estudio sobre cómo pensamos. Especialmente cuando el contenido de nuestro pensamiento es consciente y deliberado y, por lo tanto, susceptible de autocontrol y de crítica. En «Lógica Minuciosa»³, donde vuelve a insistir en el carácter consciente de la creencia, dice que los perceptos siguen determinadas leyes generales, lo que consiste en la concordancia entre estos, como condiciones reales, y las leyes generales como condiciones imaginarias que hemos establecido como consecuencia de los

² CP 8.710.

³ CP 2.148; 1902.

conocimientos previos y que proyectamos, como expectativa, hacia el futuro. El hábito-creencia, en que consiste la ley general, está dirigido hacia el futuro, cuando se den las condiciones para actualizarlo en la acción y, muy a menudo, no es consciente hasta que llega ese preciso momento.

Respecto a las premisas de una inferencia para el razonamiento práctico, es el caso que la aseveración de una proposición es ella misma la expresión de la creencia particular. Cuando, por ejemplo, percibo que ‘esto es un fuego’; unido al hábito-creencia ‘el fuego quema’, del que estoy convencido. Me hago responsable de la verdad de la proposición ‘este fuego quema’, la asevero, y me aparto de él o intento sofocarlo. La formulación de la creencia tiene, pues, la estructura de la aseveración y no, habitualmente, la de la oración compuesta ‘estoy convencido de que el fuego quema’. En este sentido una convicción perceptiva puede ser la premisa menor, un hábito-creencia, la media o principio general, y la conclusión un acto de la voluntad.

En 1902 Peirce presenta a la Institución Carnegie, solicitando financiación, un extenso proyecto de trabajo sobre lógica y semiótica que esperaba le permitiese desarrollar todas sus investigaciones en estos ámbitos. El título que había pensado para la obra, en 33 volúmenes, era *Lógica minuciosa*. La Institución Carnegie declinó el proyecto. En este documento Peirce postula que la lógica, cómo debemos razonar, depende de la ética, cómo estamos deliberadamente dispuestos a comportarnos, y la ética, en último término de la estética, aquello que deliberadamente admiramos. Demuestra claramente que es imposible para un hombre ser lógico a menos que adopte ciertos objetivos morales elevados, siendo el fundamental de ellos la falta de egoísmo, puesto que la investigación es tarea de la comunidad de investigadores y no de uno solo entre ellos. Este documento es, probablemente, el mejor índice del pensamiento sistemático de Peirce.

En esta *Solicitud*, entre los presupuestos iniciales del estudiante de lógica, presenta los siguientes:

Debe pensar que la Verdad existe y, en consecuencia pensar que hay una realidad que existe independientemente de cómo se representa ser. Debe pensar que hay un mundo externo, que ocurren cosas y que hay un sentido de esfuerzo entre el mundo interior y el exterior. Debe pensar que las ideas abstractas, como la Verdad, pueden tener una influencia sobre los hechos concretos.

Entre las proposiciones, que se supone representan verdaderamente las apariencias de los perceptos y que están más allá de toda crítica, incluye, destacadamente, a los juicios perceptivos, como también señala en MS596, del mismo año, y que utiliza en la redacción de este documento.

En cuanto a otras evidencias, como pueden ser los objetos de las propias creaciones de la mente, es muy crítico:

Las mentes filosóficas no formadas en la vida de cualquier ciencia progresiva caen en enormes, por no decir infinitas exageraciones. Por ‘aserción’ hay que leer ‘esperanza’, y ‘respecto a todas las cosas’ hay que leer ‘respecto al asunto en cuestión’, y la doctrina de los lógicos se hace verdadera.

Más adelante vuelve a criticar especialmente el uso abusivo de la generalización que caracteriza al método inductivo; la vuelve a denominar exageración y la considera el vicio de los filósofos: No estamos obligados, porque nos creamos una sola declaración hecha por un testigo, a creernos todo lo que este diga.

Peirce identifica el razonamiento en general con la lógica, a la que define como ‘una ciencia experiencial y positiva’. Ahora bien, para que el razonamiento sea científico debe ser susceptible a la crítica y, por lo tanto, tener las características de deliberado o consciente y estar sujeto a control, en el sentido auto-correctivo que eminentemente posee el método inductivo. Esta lógica del razonamiento tiene un carácter eminentemente práctico para Peirce frente a la lógica deductiva que él identifica con las Matemáticas, y a la que considera eminentemente teórica.

Conectando su teoría del razonamiento con su crítica a la duda sistemática, afirma que los juicios perceptivos que nos formamos a partir de los perceptos rebasan nuestro control y están más allá de toda crítica por lo que llega a decir que «el que realmente tenga la primera duda sobre las verdades generales de la experiencia que comience el ataque contra la lógica objetiva». No obstante, más allá de los juicios perceptivos reconoce un nuevo principio: «Yo ciertamente creo que entre todas las opiniones que sostengo con mayor firmeza hay errores, muy probablemente muchos errores». Este principio nos obliga a reexaminar la evidencia y a plantear nuevas dudas en una aproximación del razonamiento al método científico para fijar la creencia. Sin embargo, en MS596 (1902) sí plantea aplicar lo que parecería un principio de duda sistemática respecto a las máximas de la lógica cuando recomienda al estudiante de esta disciplina

que considere dudosas todas las máximas lógicas que le hayan llegado de la tradición y de los libros, todas las nociones de presuposiciones, cargadas de prueba y otras obligaciones de la argumentación, de probabilidad, argumentum ad hominem, que no debemos razonar post hoc ergo propter hoc, la navaja de Ockham, la petición de principio, etc., hasta que no hayan sido concienzudamente desinfectadas, y retornar al sentido común original sobre el razonamiento.

Ahora bien, esta crítica está dirigida a máximas tradicionales vinculadas con la retórica, a la que él denomina ‘argumentación’, como arte destinado a convencer a otro de algo de lo que uno ya está convencido –en el mejor de los casos-, y no al razonamiento, propiamente dicho, que, para Peirce, no puede partir de ninguna verdad preconcebida.

En coherencia con su pensamiento al respecto, para que el razonamiento sea científico debe adoptar como provisionales todas las fórmulas creídas, tanto las premisas iniciales como las conclusiones, como los principios generales que son, a su vez, premisas medias en los razonamientos. En «La esencia del razonamiento»⁴ dice textualmente que «el conocimiento cierto es imposible» y que debemos conformarnos operativamente con «un estado de creencia prácticamente perfecto», la creencia firme que es un estado sensitivo producido por la acción de la investigación y que resuelve la verdad operativa de la proposición en un ‘como si’ fuera verdadera.

En relación con la lógica, también merecería un estudio detallado la explicación en términos de probabilidad que hace Peirce de la creencia. En «La probabilidad de la inducción»⁵ dice Peirce: «La sensación de creencia debería ser como el logaritmo del caso, siendo este último la expresión del estado de hechos que produce la creencia»; que viene a decir que las intensidades de la creencia deben ser sumadas cuando los casos se multiplican; este es un proceso equivalente al de sopesar argumentos a favor y en contra, la diferencia consistiría en el grado de creencia que podemos adjudicar al asunto en cuestión. Lo que se puede expresar con una curva logarítmica.

⁴ CP 2-63-64

⁵ CP 7.676

2.5 Creencia y ciencia

En «La filosofía y la conducta de la vida»¹ Peirce plantea, por primera vez, la radical distinción entre ciencia pura y acción, para lo que la noción de creencia resulta fundamental:

Por lo que sostengo que lo que se llama propia y habitualmente creencia, es decir, la adopción de una proposición como {téma es ae: una posesión permanente} usando la enérgica frase del Doctor Carus, no tiene lugar alguno en la ciencia. Creemos la proposición sobre la cual estamos dispuestos a actuar. La completa creencia es la voluntad de actuar de acuerdo con la proposición en las crisis vitales, la opinión es la voluntad de actuar de acuerdo con la proposición en los asuntos relativamente insignificantes. Pero la ciencia pura no tiene nada que ver con la *acción*. Las proposiciones que acepta, meramente las escribe en la lista de premisas que se propone usar. Nada es *vital* para la ciencia; nada puede serlo. Las proposiciones que acepta, en consecuencia, son, como mucho, opiniones; y toda la lista es provisional. El científico no está en absoluto casado con sus conclusiones. No arriesga nada con ellas. Está dispuesto a abandonar una o todas en cuanto la experiencia se oponga a ellas. A algunas de ellas, concedo, él tiene el hábito de llamarlas *verdades establecidas*; pero eso significa meramente proposiciones a las que ningún hombre competente, hoy en día, pone objeciones. Parece probable que cualquier proposición dada de ese tipo permanecerá mucho tiempo en la lista de proposiciones admitidas. Aún así, puede verse refutada mañana; y si es así, el científico se alegrará de haberse librado de un error. Por lo que no hay proposición alguna en la ciencia que responda a la noción de creencia.

La ciencia pura, a la que Peirce atribuye un carácter esencialmente altruista y desinteresado, no vinculado a ningún interés práctico ni a la acción, puede, de esta manera avanzar en el camino del conocimiento del mundo sin ningún tipo de condicionamiento por lo que, asimismo, podrá cambiar de hipótesis cuando la experiencia así lo exija. La creencia o convicción como guía de la acción tiene su lugar propio en los asuntos vitales y prácticos. Como también señala en esta misma conferencia que en los *Collected Papers* se denomina «Tópicos vitalmente importantes»:

Pero en los asuntos vitales, es muy diferente. Debemos actuar en tales asuntos; y el principio sobre la base del cual estamos dispuestos a actuar es una creencia... Por ello, el conocimiento teórico puro, o ciencia, no tiene nada que decir directamente respecto a los asuntos prácticos, y nada que sea aplicable en absoluto incluso a las crisis vitales. La

¹ MS437; 1898.

teoría es aplicable a los pequeños asuntos prácticos; pero los asuntos de importancia vital deben dejarse al sentimiento, es decir, al instinto.

Esto ocurre, especialmente, cuando no tenemos tiempo para hacer una adecuada valoración crítica de la situación y nos jugamos la vida en una decisión inmediata.. Peirce utiliza, en sus escritos, muchos ejemplos para ilustrar este tipo de situaciones: desde la disposición para apagar un fuego, pasando por las decisiones de un capitán en medio de una tormenta o de un general ante una batalla decisiva.

Estas enérgicas declaraciones de Peirce plantean no pocas dificultades dentro de su propio pensamiento. Por un lado, ¿cuál es el significado de la ciencia en el pragmatismo de Peirce, si todo el significado de una noción, tal como lo expresa la máxima del pragmatismo, está vinculado a la acción, a los efectos prácticos? Especialmente cuando toda creencia teórica es, en definitiva, una creencia práctica, tal como manifiesta en MS596. Aunque por creencia teórica se refiera más bien a los postulados de las ciencias exactas y no a las leyes de las ciencias empíricas. Peirce está convencido de la capacidad de nuestro intelecto para comprender a la naturaleza y al mundo; no individualmente ni ahora, sino en un futuro indefinido en el acuerdo de la comunidad de investigadores que, además, sería independiente de la opinión que todos y cada uno pudieran tener acerca de ello, según su concepción de la realidad y la verdad. Sin embargo, Peirce ha tenido una estricta formación en la ciencia empírica. Toda la ciencia es estrictamente experimental para él y lo único que plantea, pues, es un método falibilista para la misma; un método que sea capaz de poner en cuestión todos y cada uno de los presupuestos ante la evidencia de una nueva experiencia.

Por otro lado, si para Peirce la lógica es una ciencia experimental positiva, eminentemente práctica, ¿cómo deja al instinto, un término racionalmente controvertido, la resolución de los asuntos vitalmente importantes; cuando, además, se ha esforzado sistemáticamente en fundamentar tanto el razonamiento como la creencia con un método científico? Sus ejemplos prácticos son muy esclarecedores tanto el del capitán del barco ante la tormenta como el del general ante una batalla decisiva. En ambos casos, la decisión más acertada, por una cuestión de economía temporal, queda en manos del avezado capitán o del intuitivo consejero. Sin embargo, este no es un instinto cualquiera sino el fruto de una larga experiencia por lo que el razonamiento, en todos los casos, estaría basado en la experiencia. Aunque ante una

situación radicalmente nueva probablemente fuera más inteligente, y tendría un más satisfactorio resultado práctico, ser capaz de adoptar una nueva línea de conducta que no estuviera de acuerdo con experiencias anteriores. El instinto, pura y simplemente, no es capaz de tomar decisiones racionales que conduzcan a la supervivencia del individuo y de la especie. Para ello es necesario un razonamiento experimental que sea capaz de adaptarse a las nuevas situaciones con agilidad. Peirce parece descartar el método científico para la fijación de la creencia en los casos de importancia vital, debido a la lentitud del mismo y a las dudas, que puede suscitar, que incapacitarían para una acción decisiva. Peirce muestra una posición prácticamente ‘conductista’ en los asuntos vitales: ante el estímulo del peligro, la respuesta instintiva. Aunque esta nos lleve a cometer errores que la aplicación de su método crítico al razonamiento basado en la experiencia podría ahorrarnos; siempre que haya tiempo para ello.

En «La primera regla de la lógica»² insiste en estos controvertidos aspectos. Tras formular la regla en los términos de una voluntad de aprender que no pone obstáculos, en la forma de creencias preconcebidas, al conocimiento. Enumera y discute, a renglón seguido, las formas en que, históricamente, se ha obstaculizado este camino: «Todos los libros que aplican la filosofía a la conducta de la vida establecen como certezas positivas algunas proposiciones de las que es tan fácil dudar como creer». Y, volviendo a la lógica, añade: «Por mucha evidencia inductiva que tengamos nunca nos podrá dar la *más mínima razón*, -no, no justificaría la más leve inclinación a creer-, de que una ley inductiva no tiene excepciones». Entonces, nuestro razonamiento sí podría plantear respuestas, que no fueran condicionadas, ante las crisis vitales de las que no tuviéramos experiencia previa.

Donde excluye radicalmente a la creencia del quehacer científico es en el método que él denomina abducción o retroducción, el método que plantea las hipótesis o las conjeturas, y que es eminentemente creativo e imaginativo:

Pasando a la retroducción, este tipo de razonamiento no puede lógicamente justificar ninguna creencia en absoluto, si entendemos por creencia el sostener una proposición como conclusión definitiva. Aquí debemos señalar que la palabra hipótesis a menudo se extiende a casos donde no tiene una aplicación propia.

Encuentra dificultades para afirmar esto y se cuestiona cómo puede reconciliar, por ejemplo, el hecho cierto de las hipótesis que sostenemos respecto al

² MS442, MS825; 1898.

pasado basadas en los testimonios de la época, con su afirmación de que la hipótesis no es asunto de la creencia. Lo que resuelve apuntando que esto no son retroducciones puras, sino inducciones no refutadas por los hechos testimoniales.

A continuación, reformula su convicción en el papel fundamental de la creencia para los asuntos prácticos y su insignificancia para la ciencia: «La creencia es la voluntad de arriesgar mucho con una proposición. Pero esta creencia no es asunto de la ciencia, que no pone nada en juego en ningún asunto temporal, sino que está en la búsqueda de verdades eternas, no apariencias de verdad»; donde contempla esta búsqueda, no como el trabajo de la vida de un hombre, sino el de generación tras generación, indefinidamente.

Por ello,

las inferencias retroductivas que, a la larga, adquieren un grado tal de certeza, en tanto que son muy probables no son retroducciones puras y no pertenecen a la ciencia como tal mientras que, en la medida que son científicas y son retroducciones puras, no tienen una probabilidad verdadera y no son asunto de la creencia. En ciencia las llamamos verdades establecidas, es decir, proposiciones de las que la economía de la labor prescribe que, por el momento, debe cesar el investigarlas más.

Estas consideraciones parecen entrar en conflicto con el carácter falibilista de la ciencia. Sin embargo, resulta perfectamente coherente con el mismo: las hipótesis más probables, las más generales y ambiguas, serían las más refutadas, por lo que las excluye directamente de la ciencia. Las hipótesis científicas deben ser arriesgadas y poco probables para que su resistencia a la falsación pueda ser un criterio sólido para mantenerlas, aún así, únicamente como supuestos provisionales que podrán verse refutados algún día.

Concluye vinculando la creencia a la verdad:

Pero tenga o no la palabra verdad dos significados, yo ciertamente pienso que *sostener como verdadero* es de dos tipos; uno es el sostener por verdadero práctico al que únicamente corresponde el título de Creencia; mientras que el otro es esa aceptación de una proposición que en la intención de la ciencia pura resulta siempre provisional. Adherirse a una proposición de una manera absolutamente definitiva, suponiendo que con esto meramente se quiere decir que el que cree ha ligado personalmente su destino a ella es algo que, para los asuntos prácticos, por ejemplo para los asuntos de estar bien o mal hecho, a veces no podemos ni debemos omitir; pero hacer esto en la ciencia

simplemente significa no querer aprender. Ahora bien, aquel que no quiere aprender se corta a sí mismo el camino de la ciencia por completo.

Atentando, pues, contra la primera regla peirceana del razonamiento: la voluntad de aprender.

Cuando Karl R. Popper elaboró su *Lógica de la Investigación Científica*³ no pudo tener acceso a los documentos de Peirce que estaban enterrados en los archivos de la biblioteca de Harvard. Sin embargo, curiosamente, plantea lo mismo que Peirce respecto al método científico, en lo que parecería una reiteración de la teoría de la verdad de Peirce como «aquello en lo que estarían de acuerdo los investigadores en un futuro indefinido independientemente de la opinión que pudieran tener acerca de ello». Popper llama conjeturas a lo que Peirce llama retroducciones y como criterio de validez plantea exactamente lo mismo: «Cuanto mayor probabilidad de predicción tenga una teoría, menos científica será»; en cambio, «cuanto menor probabilidad de predicción tenga, más científica será». Además, las teorías con mayor grado de probabilidad de predicción son más fácilmente falsables. Peirce presenta otra similitud con otro filósofo de la ciencia contemporáneo, Thomas S. Khun, cuando propone, como algo esencial para la actitud científica, la completa disposición a cambiar de opinión ante una continua confrontación con los hechos. Mostrando una actitud abierta ante los cambios de paradigma, de los que había sido consciente hasta su época.

En la «Lógica Objetiva», Peirce es meridianamente claro respecto a las características de la actitud científica, en este caso en contraposición a la actitud religiosa que considera un asunto eminentemente práctico:

La religión es un asunto práctico. Sus creencias son fórmulas sobre las que estás dispuesto a basar tu conducta. Pero una proposición científica es meramente algo que adoptas provisionalmente como la hipótesis adecuada para someter, primero, a prueba y esforzarte por refutarla. La única creencia que tú –como un hombre puramente científico– tienes sobre ella es que se ha adoptado de acuerdo con un método que debe conducir a la verdad a la larga. Es, realmente, un absurdo condenable decir que una cosa es verdad en teología y otra en ciencia. Pero es perfectamente verdadero que la creencia que yo hago bien en abrazar en mis asuntos prácticos, tal como mi religión, puede no estar de acuerdo con la proposición que un método científico coherente me requiere que adopte provisionalmente en este estadio de mi investigación.

³ *Logic der Forschung*, 1935.

Y, más adelante, «tanto una proposición como la otra pueden, muy probablemente, verse modificadas; pero cómo, o cuál se aproxima a la conclusión última, no siendo ni un profeta ni un mago no puedo decirlo todavía”». Esta digresión viene a raíz de la hipótesis que ha planteado: «Supongamos una condición inicial en la que todo el universo fuera no-existente». El hecho de ser un hombre religioso no le impedía a Peirce esforzarse por ser un científico íntegro en la confianza de que, al final de los tiempos, una y otra verdad coincidirían en la Verdad trascendente.

El carácter altruista que debe tener la ciencia pura para Peirce se justifica en que esta ha de verse libre de intereses prácticos y espúeos que condicionen su compromiso con la verdad, sea cual sea. Ahora bien, esta ciencia pura, para el pensamiento regulador y profundamente ético de Peirce, no puede eludir tener aquellos efectos prácticos que contribuyan a avanzar en la comprensión del mundo y en el mejoramiento de las condiciones de vida de los seres humanos y de la naturaleza.

En la «Solicitud a la Institución Carnegie», tras exponer un caso de decisión práctica condicionada por la premura del tiempo, es más explícito a este respecto:

Un investigador científico está en una situación doble. Como una unidad del mundo científico, con el que en alguna medida él se identifica, puede esperar cinco siglos, si hace falta, antes de decidirse sobre la aceptabilidad de una determinada hipótesis. Pero, implicado en la investigación para la que su deber es aplicarse diligentemente, él debe estar dispuesto a la mañana siguiente para continuar según la hipótesis o rechazarla. Lo que la lógica le exige es que acepte esa hipótesis que es de la única manera que puede, en ese momento, ver en ella que haya alguna verdad comprensible y pensar en la más sorprendente y necesaria consecuencia observable de la misma que pueda y, a la mañana siguiente, someter esa consecuencia a la prueba del experimento. Al estar, como es su caso, en una posición doble, como individuo y como representante de la ciencia de la especie, él debería estar en un estado mental doble sobre la hipótesis, apasionado en su creencia en que debe ser así y, a la vez, no comprometiéndose más que lo necesario para aplicarse lo mejor posible a probar el experimento. Si él está meramente escéptico, no le hará la mitad de justicia al experimento; si se olvida de su relación con la ciencia general, se retraerá y no someterá su querida teoría al experimento. Él debe combinar las dos actitudes.

Sin embargo, Peirce no está del todo satisfecho con este razonamiento y señala que es bastante ‘inexacto’.

En la «Segunda Conferencia de Harvard sobre el Pragmatismo»⁴, donde también discurre sobre la fenomenología, o faneroscopia, que está en la base de la investigación y donde da un nuevo ejemplo de decisión práctica condicionada por la urgencia vital, insiste en el mismo aspecto: «Estrictamente hablando, la creencia está fuera de lugar en la ciencia teórica pura, que no tiene nada más próximo que el establecimiento de doctrinas, y sólo el establecimiento provisional de las mismas, en lo que se refiere a ellas. Comparada con la creencia viva no es más que un fantasma».

La creencia viva es la que resuelve las crisis vitales, la ciencia no se enfrenta a crisis vital alguna. En la tranquilidad del laboratorio, el científico continúa planteando hipótesis y sometiéndolas a experimento, sabiendo que está en el largo camino de la comprensión de la naturaleza y del mundo. En este camino, que continuarán los científicos del futuro, no está solo, está en comunicación con otros científicos de su época que han reflexionado sobre los avances científicos del pasado.

En un ensayo del mismo año⁵, tras otro ejemplo práctico de decisión militar ante una batalla decisiva, que finalmente resuelve el ‘instinto-experiencia’ del general, excluye de la ciencia este instinto vinculado a la creencia firme:

Pero en la ciencia el instinto no puede representar más que un papel secundario. La razón de esto es que nuestros instintos están adaptados a la continuidad de la especie y, por ello, de la vida individual. Pero la ciencia tiene un futuro indefinido ante ella; y a lo que aspira es a obtener el mayor avance del conocimiento posible en cinco o diez siglos. Al no estar adaptado el instinto a este propósito, los métodos de la ciencia deben ser artificiales.

El científico debe utilizar unos métodos flexibles que le permitan plantear nuevas hipótesis ante la irrupción de nuevos hechos que refuten las que haya planteado anteriormente.

⁴ CP 5.60, CP 5.190; 1903.

⁵ CP 7.606; 1903.

2.6 Creencia y verdad

Además de lo señalado en los apartados referidos a la caracterización de la creencia, a su lugar en la lógica y a su vinculación con la máxima del pragmatismo, la relación de esta con la verdad aparece en otras muchas ocasiones y nos inclina a pensar que este término tiene más de las dos acepciones, lo que el propio Peirce reconoce.

En «La fijación de la creencia»¹ después de postular que el establecimiento de opinión es el único objeto de la investigación, Peirce se pregunta cómo podemos estar seguros de que esta opinión que buscamos sea verdadera. Una creencia firme es por completo satisfactoria, independientemente de su verdad o falsedad. Sin embargo, el hecho es que pensamos que todas nuestras creencias son verdaderas, por lo que reconoce que la relación entre creencia y verdad es una tautología. Con los términos del sentido común, Peirce nos muestra el peligro de la creencia en toda su ingenuidad; creemos que lo verdadero es precisamente aquello que creemos. En términos lógicos, le adscribimos un valor de verdad a todo aquello que creemos; por eso es tan necesario un método lo más científico posible para fijar la creencia, un método que vincule lo más estrechamente posible la proposición creída con la realidad externa que dice representar. Aunque siempre habrá otra verdad que será aquella en la que todos los investigadores estarán de acuerdo en un futuro indefinido y que se identifica plenamente con la realidad como algo independiente de lo que cualquiera pueda pensar acerca de ella.

En «Cómo aclarar nuestras ideas»², Peirce describe con más precisión estos dos niveles de la verdad, al insistir en cómo distinguir la creencia verdadera, como creencia en lo real, de la creencia falsa, como creencia en la ficción: «La opinión que está destinada a ser acordada finalmente por todos los que investigan, es lo que queremos decir por verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real».

En «La primera regla de la lógica»³ llega a decir: «Solo hay una cosa necesaria para aprender la verdad, y esta es un deseo sincero y activo por aprender lo que es verdad»; esta es la actitud deseable en el lógico y que implica un esfuerzo, una voluntad de trabajar, aplicado a discernir cómo pueda ser la verdad realmente. Si la

¹ CP 5.370-375; 1877.

² CP 5.388-410; 1878.

³ MS442, MS825; 1898.

creencia es sostener una proposición como conclusión definitiva, las hipótesis nunca podrán tener tal carácter. La creencia queda, de nuevo, excluida del quehacer científico. La ciencia, para Peirce, «está en la búsqueda de verdades eternas, no apariencias de verdad y, contempla esta búsqueda no como el trabajo de la vida de un hombre, sino el de generación tras generación indefinidamente». A continuación reconoce explícitamente dos tipos de ‘sostener como verdadero’, el título de creencia solo corresponde al sostener por verdadero práctico, el otro, el de la ciencia, es la aceptación siempre provisional de una proposición.

Bajo el epígrafe «Verdad»⁴ a continuación de «Creencia y Juicio» en los *Collected Papers*, Peirce señala como característica principal de la verdad el reconocimiento de su propia limitación:

La verdad es esa concordancia de un enunciado abstracto con el límite ideal hacia el que una investigación interminable tenderá a llevar a la creencia científica, cuya concordancia el enunciado abstracto puede poseer en virtud de la confesión de su inexactitud y unilateralidad, y esta confesión es un ingrediente esencial de la verdad.

Esto lo había apuntado en otras ocasiones cuando reconocía, con humildad científica, que en sus propias opiniones había muchos errores. En este aspecto, y en muchos otros, como en la falta de egoísmo, el pensamiento de Peirce contempla al razonamiento bajo el prisma de la ética.

En la relación de la verdad con lo real añade en este texto, en la misma línea que en «La fijación de la creencia»: «La realidad es ese modo de ser en virtud del cual la cosa real es cómo es, independientemente de lo que cualquier mente o cualquier colección definida de mentes pueda representársela ser».

Peirce también emprende, en este texto, una clasificación de los tipos de verdad. Primero, distingue entre verdades simples y complejas. La verdad de las proposiciones es compleja y tiene dos divisiones, a su vez: la verdad ética o veracidad, es decir la conformidad de una aserción con las creencias del que la manifiesta, y la verdad lógica, que es la concordancia de la proposición con la realidad. Solo en el caso de que ambas se den sería la proposición verdadera en su totalidad. También incluye en su clasificación, adicionalmente, a la verdad trascendental y a la verdad formal.

⁴ CP 5.546.

En la «Solicitud a la Institución Carnegie» continúa discurrendo acerca de la verdad en los razonamientos:

Esto es una proposición. Un percepto no es una proposición. Pero la proposición se supone que representa verdaderamente la apariencia del percepto. ... Es verdadero que creemos que entre las proposiciones que nos parecen evidentes hay algunas que son falsas y de las que descubriremos finalmente que son falsas... Aún así, hasta que no encontremos la forma de dudar de una proposición, no podrá tener lugar ninguna investigación real acerca de su verdad.

Y añade:

Reconocer la correcta, y extremadamente importante, doctrina lógica, con propiedad, de que toda proposición enuncia dos cosas, primera lo que sea que enuncie y, segunda, su propia verdad. A menos que ambas sean verdaderas, la proposición es falsa... Esto me lleva al examen del contenido de las esperanzas que albergamos respecto al asunto que nos traemos entre manos cuando comenzamos cualquier investigación. Encuentro conveniente utilizar el término proposición para denotar ese significado de una oración que no sólo permanece inalterable en cualquier lengua en que se exprese, sino que también es el mismo sea creído o dudado, aseverado (por alguien que se haga responsable del mismo), u ordenado (al expresar alguien que hace responsable a otro del mismo), o formulado como pregunta (cuando alguien expresa la intención de inducir a otro para que se haga responsable del mismo). Ahora bien, yo demuestro de una manera que producirá una aceptación genuina, que toda proposición sea ésta creída, dudada, aseverada, ordenada o formulada como pregunta, supuesta, etc., se representa esencialmente a sí misma que representa una realidad absoluta, la misma para todas las proposiciones, que es definida (es decir, sujeta al principio de no-contradicción) e individual (es decir, sujeta al principio del tercero excluido). Esta realidad no está constituida en ningún aspecto por su ser representada así constituida en cualquier proposición definida o representación. Que haya una realidad absoluta tal es lo que esperamos; y en toda investigación esperamos que la proposición puesta en el modo interrogativo represente esa realidad. Si una proposición representa esa realidad y la representa adecuadamente en cualquier aspecto que la represente, la proposición es verdadera. Si la proposición no representa la realidad absoluta o, en cualquier aspecto, la representa inadecuadamente, es falsa.

Ahora, entra en detalles de lo que sería su metafísica científica y su lógica ética:

Reconocer que una cosa es ser y otra, bastante distinta, ser representado. Utilizo la palabra creencia para expresar cualquier tipo de sostener como verdadera o aceptar una representación... Pero en la medida en que una persona practique una ética verdadera y esté animada por el propósito que hay tras la Naturaleza en general, en esa medida será posible que sus razonamientos lleguen a ser científicamente lógicos.

En la misma *Solicitud* desarrolla su crítica a la inconcebibilidad:

Si un hombre no puede de ninguna manera evitar estar convencido de que una proposición es verdadera, es absurdo que él pretenda que su incapacidad para dudar de ella sea su razón para estar convencido de ella... Pero es bastante verdadero que si hay algo que yo no puedo evitar creer sin ningún tinte de duda, estoy fuera de toda discusión real acerca de su verdad.

Más adelante, incluye algunos aspectos teológicos:

Si, entonces, llega a esto, que una determinada hipótesis debe ser verdadera o no hay verdad comprensible y si, como nuestras discusiones éticas y estéticas han mostrado en este caso, la comprensión del universo es el único objetivo que el hombre puede deliberadamente declarar como bueno, está justificado para incondicionadamente abrazar la hipótesis que esté ella sola en consonancia con el logro de la comprensión de la verdad. No es necesario decir que las hipótesis que cumplen perfectamente esa condición son extremadamente pocas. Quizás la hipótesis de que el universo está gobernado por una mente auto-consciente, en los sentidos en que 'auto-consciente' y 'mente' se definen lógicamente, sea la única que hay.

Cuando Peirce se aproxima a la 'Verdad', se aproxima, ineludiblemente, al Ser Supremo.

En «Lo que el pragmatismo es»⁵ presenta algunas aclaraciones adicionales a su noción de la verdad y a su vinculación con la creencia: «Tus problemas se verían simplificados en gran medida si, en lugar de decir que quieres conocer 'la Verdad', dijeras simplemente que quieres alcanzar un estado de creencia libre de duda». Un estado de creencia que en poco puede distinguirse del conocimiento tal como lo definió Platón en el *Teeteto*: «El conocimiento es la creencia justificada y verdadera». El conocimiento es, pues, para Peirce el límite ideal hacia el que tiende la creencia. Mientras tanto todos nuestros conocimientos son, en realidad, creencias firmes en base a las cuales, impelidos por la economía y la urgencia de la acción, conformamos nuestra conducta 'como si' fueran justificadas y verdaderas. En la ciencia pura, por el contrario, no cabe la creencia, todos los conocimientos son supuestos que esperan verse refutados algún día. La filosofía de la ciencia de Peirce está, pues, completamente abierta a cualquier cambio de paradigma, con una actitud que, probablemente, constituya la verdad misma del espíritu científico.

⁵ CP 5.417; 1905.

3. LAS REGLAS DE LA RAZÓN

La transcripción al inglés y la traducción al castellano de los manuscritos inéditos de la serie «Las reglas de la razón» de 1902 se ha realizado a partir de los microfilms de las obras originales que se encuentran en la Biblioteca de la Universidad de Navarra, bajo la tutela del Grupo de Estudios Peirceanos y del Departamento de Filosofía. Quiero expresar aquí mi agradecimiento, por el acceso a este material así como a la gran colección de obras de y sobre Charles S. Peirce que se encuentran en el mismo lugar a disposición de todos los investigadores que se adentren en la filosofía de este pensador único, especialmente a los doctores Jaime Nubiola y Sara Barrena, cuyas correcciones y sugerencias siempre he valorado, a Izaskun Martínez, webmaster del grupo, y a Juan Pablo Serra, que en fechas próximas presentará su trabajo de investigación acerca de la verdad en la filosofía de Peirce, tema estrechamente ligado al del presente trabajo.

Todo este proceso de transcripción, traducción y corrección, junto a todas las lecturas adicionales en inglés, me ha permitido adentrarme en el pensamiento de este singular filósofo hasta el punto de llegar a estar convencido de que entiendo adecuadamente bastantes aspectos de sus minuciosas reflexiones y de que puedo hacerlas accesibles a los lectores hispanohablantes.

Respecto a la traducción ya he aclarado algunos conceptos en la Introducción, especialmente la traducción de la noción central, ‘belief’, indistintamente por creencia o, con más precisión, por convicción. Quiero añadir que ha habido dos términos particularmente complicados: uno es ‘statement’ que he optado por traducir como afirmación, su sentido más directo en castellano, o como enunciado, término más aceptado en los círculos filosóficos; y, el otro, ‘assertion’, que está aceptado en castellano como aserción, aunque su sentido más propio sería el de aseveración, particularmente el verbo ‘assert’ he optado traducirlo por aseverar que rinde perfectamente en castellano el sentido peirceano de ‘hacerse uno responsable de la verdad de un enunciado’.

También debo añadir que no es exactamente cierto que todos los textos aquí presentados fueran inéditos en inglés; concretamente MS596, el primero de la serie y del que he podido extraer más consideraciones acerca del tema de la creencia en la filosofía de Peirce, está parcialmente publicado, la segunda mitad

aproximadamente, en los *Collected Papers* (CP 5.538-545, *Belief and Judgment*), y esta parte fue discutida por John J. Fitzgerald en su libro *Peirce's Theory of Signs* (1966) en el capítulo dedicado a las «Conferencias sobre el Pragmatismo» bajo el epígrafe «Reflections on belief», y que, además, fue el texto que ya en 1990 me inspiró para iniciar la investigación en la noción de creencia en la filosofía de Charles S. Peirce. El texto de Peirce no me parece en absoluto tentativo, como señala Fitzgerald, y es fundamental presentarlo completo como aquí hago. He podido detectar que el texto de esta serie que es realmente tentativo es MS598, que comienza de la misma manera que MS596, al que parece debería preceder cronológicamente. Finalmente, no me parece correcto adscribir MS599 a la serie las reglas de la razón ya que el epígrafe clasificatorio del propio Peirce es, simplemente, el de 'Páginas ordenadas', comenzando por una cuarta página, y porque está dedicado principalmente a reconsiderar su teoría de los signos más que, propiamente, las reglas del razonamiento.

3.1 MS 596

Es importante destacar que el texto de *CP 5.538-545*¹ está extraído de este mismo manuscrito, obviando las siete primeras páginas y el párrafo final; puesto que se limita a la distinción que hace Peirce entre las creencias teóricas y las prácticas. Este manuscrito en su totalidad es especialmente relevante para elucidar la noción de creencia en Charles S. Peirce, y será analizado en relación con los otros textos del autor en los que él despliega su pensamiento al respecto de este tema central en su filosofía pragmaticista.

Este manuscrito de 1902, cuando estaba preparando sus Conferencias de Harvard sobre el Pragmatismo, comienza de una manera idéntica al manuscrito MS598, también de la serie *Las reglas de la razón*. En un diálogo imaginario con el lector plantea la metodología que va a seguir para dilucidar el tema de las reglas para distinguir entre los razonamientos malos y buenos y, dentro de estos últimos, entre las razones débiles y las fuertes. Este plan es, a la vez, el punto de partida y el objetivo de la discusión. Para ello va a dirigir la atención del lector a parcelas que supone han escapado hasta ahora a la misma y va a procurar tomar nota del itinerario, lo que permitirá establecer las direcciones y las distancias de la indagación en los objetos que despiertan la atención y su relación con el punto de partida. Es esta, pues, una aplicación ejemplar de la metodología plenamente consciente y auto-correctiva que Peirce propone para la ciencia del razonamiento.

El autor manifiesta que el lector podrá ser llevado a revisar algunas de las opiniones, término que en Peirce es prácticamente sinónimo de creencia en el sentido de convicción, que ha sostenido hasta ahora acerca del razonamiento. También se pregunta cómo se efectuará este cambio de creencia, la cual no tendría el sentido pragmático habitual como determinante de la acción. No descarta utilizar el método dialéctico de Hegel ya que este puede tener su utilidad para mostrar que en la sucesión de las auto-contradicciones aparece el importante elemento de la continuidad en las nociones, en clara alusión a su sinequismo, que sí utilizará en sus razonamientos. El defecto que señala en las creencias iniciales del lector respecto al razonamiento no es el que estas no están bien fundamentadas sino que son vagas, incompletas y, en algunos detalles, erróneas. Tampoco descarta apelar a la buena fundamentación de la

¹ Vol. 5 -Pragmatism and Pragmaticism-, Book 3 –Unpublished papers- Chapter 4, Belief and Judgment. §1. Practical and theoretical beliefs.

razón en los hechos de la experiencia más allá de la inmediatez de la misma en la ocasión especial. Insiste en su anti-cartesianismo original respecto a la validez de muchas de nuestras creencias naturales de las que no podemos dudar: «No pretendamos dudar en filosofía de aquello que no dudamos en nuestros corazones»²; y, sin embargo, critica despiadadamente a los lógicos tradicionales y a sus máximas, que deben ser convenientemente ‘desinfectadas’ por el método del sentido común crítico que el autor propugna, antes de ser vistas de otra manera, no como erróneas sino como insuficientes. Las opiniones iniciales del lector no serán, pues, refutadas ni remodeladas sino, más bien, complementadas. Entre las máximas que explícitamente recomienda someter a un ojo crítico están las siguientes, extraídas de la Retórica: «Todas las nociones de presuposiciones, cargadas de prueba y otras obligaciones de la argumentación, de probabilidad, argumentum ad hominem, que no debemos razonar post hoc ergo propter hoc, la navaja de Ockham, la petición de principio, etc.». El filósofo formula la esencia de su método científico: poner ante la conciencia no sólo los hechos sino todos los principios que se utilizan para el razonamiento lógico a partir de los mismos. Un método que no puede dar nada por supuesto.

Propone, a continuación, una lista de creencias respecto a los razonamientos que pueden ser, supuestamente, las del lector y que, sin embargo, son las suyas tal como las ha expresado en escritos anteriores³:

1. La distinción entre duda y creencia; la duda es un estado insatisfactorio, la creencia uno satisfactorio; la creencia determina la acción.
2. Que el proceso de paso de la duda a la creencia es lo que denomina Investigación y que el objeto de esta es «el de producir una representación mental que sea verdadera, es decir que esté de acuerdo con el estado real de las cosas»; una realidad que se caracteriza por ser completamente independiente de lo que cualquier hombre en cualquier época pueda opinar sobre ella.
3. Ante la evidencia de que algunas de las creencias que sostiene son falsas, se plantea someter a crítica todas y cada una de las creencias que sostiene.

² «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades», 1868. CP 5.265.1.

³ «La fijación de la creencia», 1877, CP 5.358-38; «Cómo aclarar nuestras ideas», 1878, CP 5.388-410.

4. Acepta como creencias extra-firmes aquellas que responden a ciertas preguntas para las que o bien ‘Sí’ o bien ‘No’ es la respuesta verdadera, mientras que ambas no pueden serlo simultáneamente.
5. También acepta como creencias extra-firmes aquellas que surgen directamente de la percepción, de lo que se parece percibir, especialmente si se ven acompañadas de una creencia de la clase anterior.
6. Aunque se pueda admitir que los órganos de la percepción pueden, en algunos casos, engañarnos respecto al objeto percibido, resulta indudable que se percibe lo que parece percibirse; que no hay realidad independiente de la creencia acerca de ella.
7. Resulta asimismo indudable la creencia en lo manifestado en el apartado 4: Que ante muchas preguntas, únicamente es verdadera la respuesta afirmativa o la negativa, no pudiendo darse ambas simultáneamente; que no hay realidad independiente de esta creencia.
8. Que sostiene ciertos principios lógicos, su lógica utens.
9. Que habiendo apartado todas las nociones de lógica adquiridas, fundamenta cada razón como se le presenta por su propia razonabilidad.
10. Que sostiene que los propios juicios lógicos puedan ser, al menos, imperfectos; lo que le distingue del conjunto de la humanidad que considera sus propios juicios lógicos como infalibles.

Este credo lógico le parece en su conjunto aproximadamente correcto, sin embargo declara que en algunos puntos está equivocado, que no es muy claro y que es insuficiente. El resto del manuscrito se extiende en el comentario del punto 1 y deriva hacia una explicitación de qué sea la creencia, donde distingue entre creencias teóricas y prácticas que es lo publicado en las obras completas bajo el epígrafe «Creencia y juicio».

Aquí comienza admitiendo que la duda es un estado de indeterminación respecto a la aceptación o el rechazo de una proposición. También admite que la duda es incómoda por la tensión que produce la dualidad y que esta incomodidad es consciente. La creencia, por el contrario, es un estado cómodo y, principalmente, inconsciente, aspecto éste en el que insiste en un artículo de 1905⁴: «que solo se

⁴ «Lo que el pragmatismo es», *CP* 5.417.

revela ante la sorpresa de la decisión que se adopta para la acción cuando la ocasión de actualizarla se presenta». Este punto ha dado lugar a una extensa discusión: puesto que en «La fijación de la creencia», de 1877, y en «Cómo aclarar nuestras ideas», de 1878, el carácter consciente es una de las principales propiedades de la creencia; como también lo es en «Lógica resumida»⁵, de 1895, y en «Lógica minuciosa», de 1902⁶. En MS596 es claro que la creencia, que puede ser inconsciente en muchos casos, se hace consciente precisamente cuando la sorpresa de la decisión que se adopta para la acción la actualiza en la ocasión propicia. Lo que no haría necesaria la sugerente interpretación de O'Leary⁷ en términos de creencias de primer y segundo orden. Las creencias son señaladamente conscientes, como resultado también de la sorpresa o de la abducción, cuando estas deben someterse a la crítica propia de la actitud científica, lo que tiene relación con el punto que se discutirá más adelante respecto al carácter altruista de la ciencia para Peirce.

A continuación plantea lo que la creencia es, empezando por la creencia práctica o instrumental. Define la creencia práctica como un hábito de conducta deliberado ante la ocurrencia del estímulo. Añade que, aunque no es esencial para la creencia práctica la adopción de una resolución como hábito adquirido en relación a una ocurrencia imaginada, esta es un complemento frecuente de la misma.

Respecto a la creencia teórica dice que o bien esta puede determinar una creencia práctica por lo que se hace ella misma una creencia práctica, aunque este no sea el significado *completo* de la creencia teórica, o bien carece de significado. Este punto resulta particularmente controvertido en Peirce puesto que en varios textos⁸ excluye explícitamente del ámbito de la ciencia pura no solo a la creencia, sea esta teórica o práctica, sino al aspecto práctico de la propia máxima pragmática que él había postulado en lo que parecería un vacío de significado de la actividad científica, lo que ha dado lugar a una amplia discusión⁹ respecto al carácter de la actividad

⁵ EP 2:12.

⁶ CP 2.148.

⁷ O'Leary, P. T. «Peirce's first property of belief». *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Summer 1976; 12: pp. 284-290.

⁸ «La filosofía y la conducta de la vida», 1898, MS437; «De la fenomenología», 1903, CP 5.60; «Telepatía», 1903, CP 7.606.

⁹ Hookway, Christopher. «Belief, Confidence and the Method of Science». *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. Winter 93; 29(1): pp. 1-32.

Misak, Cheryl. «C. S. Peirce on Vital Matters». *Cognitio* n° 2; 3: pp. 64-82.

científica para Peirce: si, de acuerdo con la máxima pragmática, todo el significado de una noción reside en sus efectos prácticos y la ciencia pura, para él, no tiene ningún efecto práctico, entonces la propia noción de ciencia pura no tendría significado alguno según el criterio pragmático del significado por él propuesto. Por lo que la noción de ciencia pura tendría para Peirce un sentido eminentemente trascendente del que estarían especialmente excluidos la acción, las convicciones y los intereses prácticos.

Continúa distinguiendo dentro de las creencias teóricas, en la medida que no son prácticas, entre las que son expectativas y las que ni siquiera son esto. Se detiene a considerar los aspectos del esfuerzo y la resistencia, la dualidad de lo interior y lo exterior, también en sus aspectos fisiológicos que desarrolla en otros textos¹⁰; desmontando las tesis del idealismo respecto a la permanencia exterior con el ejemplo de un evento inesperado:

Lo inesperado es una experiencia directa de la dualidad, que así como no puede haber esfuerzo sin resistencia, tampoco puede haber subjetividad de lo inesperado sin la objetividad de lo inesperado, que ambos son meramente dos aspectos de una experiencia que se dan juntos y que superan toda crítica.

La expectativa se distingue de la creencia práctica en la ausencia de esfuerzo o tensión muscular. La expectativa tiene el carácter antes señalado de la resolución que acompaña a algunas creencias prácticas y que, para la creencia teórica es, fundamental. La define como «una anticipación imaginaria de la experiencia» en la que el elemento de externabilidad no estará tan estrechamente ligado al de inesperabilidad y en la que, de todas formas, la permanencia externa seguirá siendo perfectamente reconocible. Vincula, en todo caso, el significado de las creencias teóricas a las expectativas; incluso las puramente teóricas deben serlo de alguna manera si significan algo. Con ejemplos de diversa índole ilustra este punto, en el que la expectativa se relaciona con lo que en el futuro se encontrará: la confirmación de la

Kappner, Stefan. «Why should we adopt the Scientific Method? A Response to Misak's Interpretation of Peirce's Concept of Belief». *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. Spring 2000; 36(2): pp. 255-270.

Staab, Janice. «The Laboratory Trained Believer: Peirce on the Scientific Character of Belief». *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. Fall 94; 30(4): pp. 939-957.

Migotti, Mark. «The Key to Peirce's View of the Role of Belief in Scientific Inquiry». *Cognitio* Ja-Jl 2005; 6(1): pp. 43-55.

¹⁰ «La fijación de la creencia» (1877), «Del Álgebra de la Lógica» (1880) y en la «Solicitud a la Institución Carnegie» (1902).

creencia de manera semejante a la de la verdad a la que se aproximará la investigación si fuera llevada hasta su límite futuro. Esto le lleva a pensar que toda creencia, tanto teórica como práctica, tiene a la expectativa como su esencia propia aunque señala que esto no resulta obvio de las creencias perceptivas inmediatas. Aquí parece retomar el comentario al punto 5 de la lista anterior de creencias iniciales del lector que somete a crítica. Estudiando esta cuestión se remite al análisis que hace, en «Del razonamiento en general»¹¹, de 1895, respecto a la definición de la noción de creencia: «Toda creencia es creencia en una proposición»; una proposición tiene un predicado y un número de sujetos, el predicado expresa *lo* que se cree, lo *que* debe esperarse, y los sujetos expresan *acerca de qué* se cree, *en qué* ocasión debe esperarse; lo que ilustra con ejemplos tanto de la historia como de la química para demostrar que todo conocimiento debe tener alguna consecuencia posible sobre alguna experiencia futura, que debe suscitar algún tipo de expectativa y que lo correcto es esperar a la verificación. A continuación distingue, como en «La máxima del Pragmatismo»¹², de 1903, entre la proposición y la aserción de la misma: aseverar una proposición es hacerse uno responsable de ella, por lo que no puede haber significado alguno en hacerse uno responsable de un suceso pasado independientemente de su confirmación futura; a esto no le encuentra Peirce salida racional. Vuelve a la cuestión de los hechos perceptivos inmediatos de los que, para incluirlos dentro de la noción de expectativa, refiere que una vez enunciados ya son pasados y por lo tanto pendientes de confirmación en el futuro. Concluye con las leyes científicas que siempre incluyen alguna regularidad: «declarar que una ley existe positivamente es declarar que es operativa y, por lo tanto, se refiere al futuro». Con las definiciones propias de las leyes científicas completa el conjunto de las creencias que tienen a la expectativa como su esencia. Aunque hay un último párrafo no publicado en el que extiende su análisis ante una hipotética objeción de lector sobre los hechos de conciencia, estrictamente individuales, que nunca podrán ser comprobados en el futuro. Peirce simplemente reduce al absurdo estas posibles objeciones puesto que, desde luego no tendrían ninguna implicación práctica y por lo tanto ningún significado.

¹¹ MS595.

¹² CP 5.27-28.

3.2 MS 597

En este segundo manuscrito de la serie *Las reglas de la razón* de 1902, año también de preparación de las Conferencias de Harvard y de la solicitud a la institución Carnegie, Peirce comienza planteando las características del razonamiento, siendo la primera «una especie de conversación con uno mismo», y distingue a este de la argumentación puesto que «una argumentación es una comunicación con la que el que argumenta se esfuerza en producir una creencia predeterminada en la mente a la que se dirige. En el razonamiento, por el contrario, buscamos la verdad, sea esta lo que sea, sin saber de antemano que es la verdad». Admite, sin embargo, que el razonamiento puede ser tarea de dos personas en una conversación: se buscan y presentan los argumentos, repasando los hechos, se unen de diferentes maneras y, los argumentos posibles resultantes, se someten a crítica para juzgar su valor. Como consecuencia de este proceso «se elige una opinión y se adopta con un cierto grado de confianza consciente. Con esto, estaremos preparados para conformar nuestras acciones, bien con audacia o bien con cautela». Este proceso de razonamiento para formarnos opiniones concluye con su aplicación pragmática.

Hay que tener en cuenta, para una adecuada comprensión del texto, dos distinciones terminológicas fundamentales que hace Peirce. La primera, entre una argumentación, el procedimiento para convencer a alguien de algo, y un argumento, una de las premisas de la argumentación, como signo completo, una proposición, que se entiende que representa a su objeto en su carácter de signo. La segunda distinción, entre argumentación y razonamiento, reside en que la argumentación parte de una creencia definida de la que se pretende convencer a otro y el razonamiento no tiene su origen en una creencia predeterminada ya que, para este, la creencia u opinión contrastada y sometida a crítica sería el final del mismo no su principio. El que argumenta, en el sentido laxo del término, ya está convencido de la verdad de sus argumentos; el que razona, por el contrario, espera encontrar una opinión que sea verdadera, mejor dicho, una creencia que esté temporalmente libre de duda, al final del razonamiento.

La segunda característica principal del razonamiento consiste en ser *deliberado*, plenamente consciente y, por lo tanto, susceptible a la crítica. Por ello censura determinadas actitudes: «A menudo repasamos los hechos y apresuradamente nos

formamos ideas que influenciarán, o incluso gobernarán, nuestras acciones, sin ningún tipo de deliberación crítica, apenas conscientes de realizar tal operación». A continuación añade cómo podemos corregir esta situación: «Puede ser que, aunque nuestra opinión se adoptará sin deliberación, reflexionemos más tarde que tales opiniones no son fiables y, diligentemente recordemos los hechos que nos condujeron a nuestra creencia y los sometamos a una reconsideración crítica»; para lo que también debemos de tener en cuenta las posibles dificultades de la memoria en la adecuación de las impresiones de los sentidos con las ideas resultantes en un momento posterior. Los ejemplos con los que ilustra estos aspectos son todos de un carácter eminentemente práctico. Concluye, con el ejemplo de la idea de las antípodas para los antiguos, con una nueva crítica a la noción de lo inconcebible, o impensable:

La fuerza de nuestra disposición para formarnos determinadas opiniones a partir de determinados hechos es, a veces, tan abrumadora para la mayoría de la gente, que nos encontramos incapaces de concebir un estado de cosas contrario a nuestra opinión y olvidándonos de que esta incapacidad es nuestra y personal, decimos que la cosa es impensable.

En «La Fijación de la creencia»¹ ya había hecho uso de este argumento humilde, la referencia a la limitación de nuestro entendimiento individual y personal, para avanzar en la crítica de las creencias pre-científicas.

El razonamiento tiene, pues, las características de una argumentación, en la que no se parte de una convicción firme sino que se pretende llegar a esta tras un riguroso proceso de crítica, del que es parte fundamental su carácter deliberado y auto-corrector. Estas reglas de la razón están estrechamente unidas con la primera y, en un sentido, única regla de la razón que postuló en «La primera regla de la lógica»²: «La primera cosa que la Voluntad de Aprender implica es la insatisfacción con el presente estado de opinión de uno mismo». Y un poco más adelante: «para aprender debes desear aprender y que, al desear de esta manera, no estés satisfecho con lo que estás inclinado a pensar, de esto se sigue un corolario que merece estar inscrito en todos los muros de la ciudad de la filosofía: No obstaculices, de ninguna manera, el camino del conocimiento».

¹ CP 5.370-375; 1877.

² MS442, MS825; 1898.

3.3 MS 598

En este manuscrito, tercero de la serie, Peirce comienza reiterando su crítica a Descartes, que tuvo su origen ya en 1868, y que es una constante de su pensamiento; desarrollando su propia máxima: «No pretendamos dudar en filosofía de aquello que no dudamos en vuestros corazones»¹; y traspolándola a su método crítico: «aquello sobre lo que no dudamos está más allá de toda discusión» y, más adelante: «Adoptemos este principio: lo que está más allá del control está más allá de la crítica. Que de otra forma dice: no dudemos de lo que no podemos dudar». Como en la primera parte de MS596, empieza a señalar aquellas cuestiones que estarían libres de duda real, aunque de una manera mucho más fragmentaria, de forma que parece que en este manuscrito, considerado posterior a MS596, intentó tomar otro camino; o bien MS596 es un documento posterior acabado, no tentativo, contra la opinión de Fitzgerald², siendo, entonces, MS598, claramente, el documento anterior y tentativo. El método de iniciar un ensayo con un diálogo imaginario entre el lector y el autor es característico de Peirce y reproduce fielmente el principio de MS596.

¿Qué es, pues, lo que está más allá de toda crítica para Peirce?, dice este textualmente:

En primer, lugar, no puedo dudar de que lo que parece estar ante mis ojos así lo parece. En segundo lugar, no puedo dudar de que muestra cierta resistencia ante mis esfuerzos por descartarlo como haría con una fantasía. Es cierto que puedo descartarlo, con el truco de cerrar los ojos; pero puedo descartar una fantasía sin este truco. Respecto a mi memoria, sé (o pienso que sé) que a menudo me ha engañado: así lo afirma ella misma. Sin embargo, en conjunto, yo no puedo dudar de que, hasta un punto considerable, es digna de confianza. Posiblemente, una duda de este tipo se me ha pasado por la cabeza en algún momento; pero en cuanto adopto los medios, por los que las dudas se ven normalmente reforzadas, esta duda, en vez de ganar fuerza, se desvanece y no puedo realmente revivirla.

Concluye su crítica a Descartes descalificando la duda acerca de la existencia de otros hombres, seguramente pensantes, como una auténtica locura.

En este manuscrito hay varias versiones adicionales y tentativas de diversos párrafos. La primera se refiere a su pretensión de establecer las reglas para distinguir

¹ «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades», CP 5.264-317; 1868.

² Fitzgerald, John J. *Peirce's Theory of Signs as a Foundation for Pragmatism: «Reflections on belief»*. New York: Humanities Press, 1966.

entre los razonamientos malos y los buenos y, entre estos últimos, entre las razones débiles y fuertes. Aunque, en otra de las versiones, esta segunda distinción no la considera muy relevante. En el manuscrito original se extiende, como ya hemos visto, con la noción de crítica. Aquí se inclina por apuntar al estado inicial de la mente del lector, lo que en MS596 aparece claramente como «creencias iniciales del lector», aquí se señala únicamente: «El lector tiene sensaciones, agrupando bajo este epígrafe a los colores, tanto vistos como imaginados, los sonidos, los olores, las sensaciones de presión, tacto, calor, salud, las emociones y, en resumen, todo lo que está inmediatamente presente». Añade también el sentido del esfuerzo: «Sólo en los casos en que hay contracciones de los músculos (como parece ser el caso cuando se fija la atención) aparece la sensación específica de esfuerzo; pero hay un sentido bi-direccional de un ego y un no-ego en cada caso de reacción entre los mundos exterior e interior»; que no desarrolla plenamente como hace en MS596, distinguiendo entre sensación muscular y sensación no-muscular. En una segunda versión llega a decir: «En primer lugar, el lector tiene un fondo de experiencia que no puede evitar creer verdadero. En segundo lugar, hay algunas cuestiones respecto a las cuales tiene dudas». En una tercera versión: «no puede dudar de que lo que parece estar ante sus ojos así lo parece. Ni, en segundo lugar, puede dudar de que resiste sus esfuerzos por descartarlo, mientras que una fantasía normal no los resiste»; que había apuntado en la primera versión. En una cuarta: «Vd. no puede dudar de que siente lo que le parece sentir». Y, finalmente, en la quinta versión: «Vd. no puede dudar de que esa sensación que le parece actual es actual para Vd.».

En todo este proceso de fijación de creencias indubitables, en el análisis de Peirce, podemos ver el paso de la sensación, lo inmediatamente presente, a la representación, lo que parece sentirse y lo que parece actual, que así lo es indubitadamente para el que percibe. En MS596 Peirce también hablará, respecto a las creencias firmes vinculadas a las percepciones, de lo que se percibe o se parece percibir. En la concepción Peirceana no hay una relación diádica del sujeto con la realidad exterior, sino triádica en función del interpretante, en cada caso. El sujeto no puede interpretar la realidad directamente sino como signo de un objeto para un interpretante. Lo que se percibe es, a todos los efectos, lo que parece percibirse.

3.4 MS 599

En este extenso manuscrito, último de la serie *Las reglas de la razón* salvo por tres pequeños fragmentos incompletos clasificados como MS600, Peirce dilucida algunos aspectos del comportamiento de las proposiciones y de su Teoría de los Signos. Faltan las cuatro primeras páginas donde se plantearía la pregunta del lector, que justifica el texto, acerca de la inquietud ante el hecho de que una proposición falsa fuera la conclusión de un razonamiento válido, o de que partiendo de una premisa verdadera pudiéramos llegar a una conclusión falsa. Para la lógica de Peirce esto no podría ocurrir en ningún caso deductivo donde se aplicara adecuadamente el principio rector, que es, a su vez otra de las premisas verdaderas. En el caso inductivo sería diferente ya que la sobregeneralización puede, en muchos casos, conducir a una conclusión falsa. A esto Peirce lo denomina ‘exageración’ y lo considera *el vicio de los filósofos*, en reiteradas ocasiones, por ejemplo, en la «Solicitud a la Institución Carnegie (Memoria 10)»: « ‘respecto a todas las cosas’ hay que leer ‘respecto al asunto en cuestión’, y, entonces, la doctrina de los lógicos se hace verdadera».

El texto incompleto comienza, pues con una digresión acerca del carácter de las opiniones que sostenemos como verdaderas. Reduce al absurdo el argumento de que no haya una opinión respecto a algo, puesto que esto es ya una opinión. Respecto a la posibilidad de sostener una opinión falsa respecto a algo cuando hubiera alguna cuestión que la pusiera en entredicho, esto sería inmediatamente descartado por el método Peirceano ya que entonces deberíamos someter deliberadamente aquella opinión a crítica. Al adentrarse en la cuestión de la posible conclusión falsa de un argumento válido, Peirce se ve obligado a considerar, de nuevo, los modos de la proposición (aserción, mandato o cuestión) y su vinculación, como signo, con la permanencia externa:

Sostiene una opinión falsa. ¡Tonterías! Puede que haya cuestiones respecto a las cuales sea imposible sostener opiniones falsas deliberadamente. Nadie podría deliberadamente opinar bien que no hay opinión verdadera, - no, en cualquier caso, a menos que fuera un metafísico. Esto surge del hecho de que una opinión deliberada es una opinión múltiple, - de hecho una serie interminable de opiniones. Ya que mantener una opinión deliberada implica que uno tiene la opinión que uno tiene esa opinión, y así interminablemente. Por esto opinar deliberadamente que no hay una opinión sería, a la vez, opinar que hay y que no hay una opinión. Esto no es, hablando con propiedad, una proposición sino un

absurdo. Uno puede cometer un error, al suponer que A es B, cuando no lo es; y luego uno puede opinar que algo verdadero de A no lo es de B, y así puede parecer que sostiene una opinión absurda. Pero uno no hace realmente eso. Sin embargo, todo esto no afecta a la opinión del lector, la cual simplemente es que una proposición falsa puede temerse como posiblemente predisuelta a aparecer como la conclusión de un argumento.

Más adelante afirma, de nuevo, que «Un *juicio* es un acto mental por el que uno toma la resolución de adherirse a una proposición como verdadera, con todas sus consecuencias lógicas». Esta es asimismo una de las definiciones de creencia para Peirce. Este ‘como si’ es perfectamente operativo para los casos prácticos. En ningún caso, aplicando el método científico para la fijación de la creencia, será verdadera una proposición por el mero hecho de que estemos convencidos de que lo es aunque, para todos los efectos prácticos así lo sea. Es, por ello, que en la ciencia pura no hay lugar para una creencia de este tipo. En la ciencia pura todo es provisional.

Añade, en este texto, otras consideraciones respecto a las argumentaciones que pretenden inculcar una creencia en otras personas. Lo que solo es posible si el oyente adopta la creencia como propia. La creencia está, pues, estrechamente ligada al propio sujeto que cree, lo que dificulta sobremanera un análisis objetivo de la misma. Y, de hecho, para los asuntos prácticos sería una torpeza dudar de aquello de lo que estamos convencidos:

Ciertos hechos se dicen de una manera tal como para que convenza a una persona de la realidad de cierta verdad, es decir, se diseña la argumentación para que determine en su mente una representación de esa verdad. Ahora bien, si en el reconocimiento de esa verdad la persona reconoce que esa argumentación es un signo de esa verdad, entonces ha funcionado realmente como un signo de la misma; pero si no lo reconoce, entonces la argumentación no le sirve como signo de esa verdad. Consideremos a continuación, no una argumentación ni una declaración, expresamente diseñada para llevarnos a una creencia dada, sino una mera declaración de un hecho, una proposición verdadera. Esa proposición puede no ser admitida por nadie. En ese caso no funciona como signo para nadie. Pero para quien quiera que se la crea, será un signo de que, bajo ciertas circunstancias, con ciertos fines a la vista, se deben adoptar ciertas líneas de conducta, y el interpretante de la misma será una norma de conducta establecida a ese efecto, no necesariamente en la conciencia sino en la naturaleza y en el alma del que se la cree.

La cuestión de la creencia, tan indisolublemente ligada al propio sujeto que cree, es un tema central del pragmatismo, aunque para Peirce, a diferencia de los otros pragmatistas, tendría su lugar propio en la Lógica y no en la Psicología y, para los efectos prácticos un carácter más bien intuitivo. Ahora bien, en la ciencia no tendría

lugar como tal puesto que la ciencia debe estar continuamente revisando sus propios presupuestos para poder avanzar en el camino de la verdad, que estaría en el consenso de la comunidad de los científicos respecto a la realidad, como permanencia externa, en un futuro indefinido.

4. CONCLUSIONES

Para fundamentar la relevancia de la noción de creencia en el pragmatismo de Charles S. Peirce debemos remontarnos a aquellas reuniones del club metafísico de Cambridge, Massachussetts, en 1872, que el propio autor cita como determinantes en la configuración de esta nueva filosofía y cuyo más señalado representante, William James, atribuye a Peirce la paternidad del término pragmatismo.

Peirce, en 1907¹, reconoce que uno de los miembros del club, Nicholas St. John Green, reveló el alcance del concepto de creencia del psicólogo escocés Alexander Bain, vinculado a John Stuart Mill, como aquello en base a lo cual un hombre está dispuesto a actuar; manifestando textualmente que el pragmatismo sería poco más que un corolario a esta definición, especialmente en lo que se refiere a la fundamentación de la propia máxima del pragmatismo². Este tema ha sido investigado muy detalladamente por Max H. Fisch³ en un ensayo de 1954, aunque Louis Menand⁴, en 2001, arroja una nueva luz sobre el mismo.

Menand sugiere que Green tomó la idea no de Bain sino del libro *Una visión general del derecho penal en Inglaterra* de James Fitzjames Stephen, con el que estaban muy familiarizados el propio Green y su colega del club metafísico, el jurista Oliver Wendell Holmes, Jr. Stephen afirmaba en este libro que el deseo de actuar y el deseo de actuar exitosamente eran hechos últimos de la naturaleza humana, que las acciones exitosas implicaban una creencia verdadera y que la ventaja derivada de la creencia verdadera, y no simplemente la verdad de la misma, era la razón para creer en ella.

Peirce resumió las explicaciones de Green en un escrito que leyó en la última reunión del club, supuestamente reflejado muchos años después en «El pragmatismo hecho fácil»⁵, donde reconoce cómo estas le influyeron, y en el que declara esforzarse para urdir la verdad de que lo que un hombre cree realmente es aquello en base a lo cual él estaría dispuesto a actuar y a arriesgar mucho en ello, junto con otras verdades, para poder elaborar así una doctrina consistente del acto cognitivo.

¹ CP 5.12.

² «Consideremos cuáles son los efectos prácticos que pensamos puedan ser producidos por el objeto de nuestra noción. La noción de todos estos efectos es la noción completa del objeto». CP 5.27-28, 1903.

³ Fisch, Max H. «Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism». *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, Kenneth L. Ketner y J. W. Kloesel, (Eds.). Bloomington: Indiana University Press, 1986.

⁴ Menand, Louis. *The Metaphysical Club*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2001.

⁵ MS325.

Peirce propuso darle a la teoría de Green sobre las creencias el nombre de *pragmatismo*, que toma, a su vez, de un párrafo de la *Crítica de la razón pura* de Kant, autor al que había estudiado en detalle:

Una vez que se acepta un fin, las condiciones para alcanzarlo son hipotéticamente necesarias... El médico debe hacer algo por un paciente en peligro, sin embargo desconoce la naturaleza de la enfermedad. Observa los síntomas, y si no puede encontrar una alternativa más probable, juzga que es un caso de tisis. Ahora bien, incluso en su propia estimación su creencia es solo contingente; otro observador podría quizás llegar a una conclusión más acertada. Una creencia contingente tal, que aún así constituye la base para el empleo actual de ciertos medios para ciertas acciones, yo la denomino *creencia pragmática*. La piedra de toque habitual, que si lo que alguien asevera es meramente aquello de lo que está persuadido – o, al menos, su convicción subjetiva, es decir, su creencia firme - esto es *apostar*... Por lo que la creencia pragmática siempre existe en algún grado específico el cual, de acuerdo con las diferencias en los intereses en juego, puede ser grande o pequeño⁶.

La creencia pragmática que, para Kant, era uno de los tipos de creencia, para Peirce era el único tipo. En un mundo en que los eventos no se repiten con exactitud, toda creencia es una apuesta. Nuestras creencias no son más que conjeturas sobre cómo las cosas se comportarán la mayoría de las veces como se expresa en la máxima del pragmatismo. Si embargo, el alcance filosófico último del pragmatismo de Peirce consistía en la refutación del Nominalismo. Peirce creía que «el mundo y la mente se corresponden»; que, al pensar nosotros con generalizaciones, con inferencias que extraen verdades generales de la observación de eventos particulares, debe haber algo en el universo que se corresponde con nuestras generalizaciones. El error del Nominalismo consistiría en definir la realidad en términos del individuo; para Peirce «la realidad es independiente del elemento accidental e individual del pensamiento»⁷. La definición de lo real, además, está estrechamente vinculada con la verdad y con la creencia u opinión cuando en «Cómo aclarar nuestras ideas» afirma que la opinión que está destinada a ser últimamente consensuada por todos los que investigan es lo que queremos decir por verdad, y el objeto que representa esta opinión es lo real. Postura que mantiene consistentemente a lo largo de toda su obra.

⁶ Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartnoch, 1781. Traducido al inglés por Peirce.

⁷ «De la realidad», 1872.

Fisch, en su ensayo «Alexander Bain y la genealogía del pragmatismo», lo planteaba de otra manera. Empezando con que el jurista inglés James Fitzjames Stephen muy probablemente tomó su desarrollo del concepto de creencia del propio Bain y de los Mill, lo que nos lleva al punto de partida de esta exposición. Las principales influencias de los componentes del club fueron, en el orden científico, *El origen de las especies* de Charles Darwin y, en el orden vital, las traumáticas experiencias de la Guerra Civil norteamericana. Comenzando por el orden vital, la creencia en la supremacía de la Unión y en el valor del abolicionismo había conducido a una guerra desastrosa. La conciencia de este fenómeno es lo que hace cuestionarse a Peirce y a algunos de sus colegas tanto el carácter sorprendente de la creencia como su vinculación con la acción en un grado extremo. Encontramos en el pragmatismo de Peirce un profundo espíritu crítico respecto a las ideologías como creencias firmemente asentadas independientemente de sus efectos prácticos. En esto precisamente insiste la máxima del pragmatismo cuando nos dice que la totalidad de los efectos prácticos que podamos concebir de una noción es la totalidad del significado de la misma. En muchos casos llegamos a conclusiones que no hemos sometido a una revisión crítica ni a un contraste suficiente con la experiencia. Este hecho conecta con la influencia de las teorías de Darwin en la psicología de la época. Para Bain la racionalidad basada en la creencia es una ventaja adaptativa basada en nuestra ‘intensa credulidad primitiva’, nuestra tendencia a generalizar partiendo, muchas veces, de una única experiencia. Estas creencias primarias cuando se enfrentan con nuevas experiencias resultan modificadas y seleccionadas de forma que solo persistirán aquellas que representan una ventaja para la supervivencia. Respecto a lo cual, Peirce dice: «La facultad lógica respecto a los asuntos prácticos es la cualidad más útil que puede poseer un animal y podría, en consecuencia, ser el resultado de la acción de la selección natural»⁸. Este aspecto eminentemente práctico de la creencia estrechamente vinculado a la acción, es lo que Peirce clasifica como hábito y disposición proyectados hacia el futuro, como expectativa. La capacidad para revisar nuestras creencias en base a nuevas experiencias constituye para Peirce el fundamento del aprendizaje dentro del continuo ‘creencia-duda-investigación-creencia’. Por ello ‘la voluntad de aprender’, la disposición a revisar las creencias propias, en

⁸ MS437, 1898.

contraposición a la ‘voluntad de creer’ de William James, se erige en la primera y principal ‘regla de la razón’.

Peirce desarrolla estos aspectos de la creencia en sus dos ensayos fundamentales al respecto: «La fijación de la creencia» y «Cómo aclarar nuestras ideas». Fisch, analizando estos textos, expone la vía de razonamiento que hace de la máxima pragmática un corolario, siguiendo las reglas generales de la lógica, a la definición de creencia de Bain:

Si la esencia de una creencia es un hábito o disposición a actuar, entonces las diferentes creencias se distinguen por los diferentes hábitos de acción a que dan lugar y la regla para aclarar los elementos conceptuales en las creencias consistirá en referirlos a los hábitos de acción. Más generalmente, la regla para aclarar una proposición (sea esta creída o no) es la de referirla a los hábitos de acción en los que consistiría la creencia en ella.

No podemos, pues, discutir el significado de una proposición a menos que esta sea aseverada y tenga cualesquiera efectos prácticos. ¡Cuántos tomos de metafísica se verían así arrojados a la papelera de un plumazo!

Según Fisch, Peirce intenta, además, conectar la teoría de Bain con fenómenos en la fisiología del sistema nervioso, por un lado, y con las distinciones lógicas, por otro. Lo que le lleva tanto a su teoría de los signos como a su teoría de las categorías. El acto cognitivo, para Peirce es la conciencia del signo, del objeto real que se conoce y del significado o interpretación del signo, que el acto cognitivo conecta con ese objeto. Las categorías de Peirce, en relación a su teoría de los signos, son la Primeridad o sensación, la Segundidad o relación y la Terceridad o interpretación. Fisch procede a marcar la doctrina de la duda y la creencia de Peirce tal como aparece en «La fijación de la creencia» con estas categorías: «La duda es un estado incómodo e insatisfactorio [primera] del que nos esforzamos por liberarnos [segunda] para alcanzar un estado de creencia [tercera]». Y de la misma manera marca la conexión fisiológica: «Esto nos recuerda la irritación de un nervio [primera] y la acción refleja que esto produce [segunda]; mientras que para una analogía de la creencia en el sistema nervioso debemos fijarnos en lo que se denominan asociaciones nerviosas [tercera]». Todo esto presupone los dos aspectos centrales del pensamiento para Peirce: Que todo pensamiento es en signos y que cada avance en la ciencia ha sido una lección de lógica.

Por otro lado, Peirce fundamenta una teoría de la investigación, que John Dewey en su *Lógica: La teoría de la investigación* lleva una deriva propia. Alejándose de la concepción utilitarista de la creencia de William James, Peirce excluye explícitamente a esta de la ciencia pura cuyo carácter altruista la separa de la acción y, por lo tanto, de cualquier interés práctico. Peirce considera ciencias puras tanto a la filosofía como a la lógica teórica. En la primera de las conferencias de Cambridge, «La filosofía y la conducta de la vida», denominada, en los *Collected Papers*, «Tópicos vitalmente importantes»⁹, se expresa tajantemente respecto a la exclusión de la creencia del quehacer científico. El científico no puede estar absolutamente convencido de la verdad de sus hipótesis; incluso cuando las somete a prueba y estas resisten la refutación por vía del experimento; entonces, podrá, provisionalmente considerarlas *verdades establecidas*, que solo la economía de la investigación acepta como tales, pero que podrán ser modificadas en cualquier momento en que el avance de la ciencia así lo exija y, de ello, el científico deberá alegrarse. Estas y otras consideraciones, como las contenidas en MS596 también respecto a la exclusión de la creencia del ámbito de la ciencia, nos muestran aspectos muy relevantes de su pensamiento respecto a la filosofía de la ciencia. Como señala Karl R. Popper cuando llega a conocer la obra de Peirce, con la que hay marcados paralelismos, y le reconoce como uno de los más extraordinarios pensadores que han existido. Peirce y Popper coinciden en una postura falibilista respecto a los procedimientos del método científico, que somete las hipótesis o conjeturas sistemáticamente a prueba, buscando no la confirmación sino la refutación de las mismas. Sosteniéndolas, provisionalmente, mientras resistan a estos intentos de refutación; y descartándolas en cuanto son refutadas. Además, el carácter altruista de la ciencia en la filosofía de Peirce abre esta a cualquier cambio de paradigma que suponga un avance en el camino del conocimiento, libre de toda creencia preconcebida; como también propone Thomas S. Khun en *La estructura de las revoluciones científicas*.

En «La primera regla de la lógica», de 1898, Peirce denomina a esta primera y, en algún sentido, única regla de la razón ‘la voluntad de aprender’ y la define de la siguiente manera: «Para aprender debes desear aprender y, al desear de esta manera, no debes estar satisfecho con lo que estás inclinado a pensar». Lo que

⁹ CP 4.616-648.

había fundamentado afirmando que la primera cosa que la voluntad de aprender implica es la insatisfacción con el presente estado de opinión de uno mismo. Y cuyo corolario, «No obstaculices el *camino* del conocimiento», propone que debería estar inscrito en el frontispicio del templo de la filosofía.

Entre los métodos del razonamiento: La inducción, la deducción y la retroducción; el primero es pre-eminentemente para Peirce por su carácter auto-corrector que remite continuamente a los hechos. Respecto a la retroducción, o abducción, que es el método que propone las hipótesis científicas dice: «Tenga o no la palabra verdad dos significados, yo ciertamente pienso que *sostener como verdadero* es de dos tipos; uno es el sostener *por* verdadero práctico al que únicamente corresponde el título de Creencia; mientras que el otro es esa aceptación de una proposición que en la intención de la ciencia pura es solo provisional». En los asuntos prácticos no podemos omitir la creencia «pero hacer esto en ciencia simplemente significa no querer aprender», y aquel que no quiere aprender queda excluido de la ciencia y se obstaculiza a sí mismo el camino del conocimiento.

En los manuscritos de la serie *Las reglas de la razón* (1902), analizados en este trabajo, Peirce realiza varias tentativas para dilucidar cuáles serían las características de las premisas de los razonamientos, que se ven guiados por el deseo de aprender la verdad, sea esta cuál sea, a diferencia de las argumentaciones que sólo pretenden convencer a otro de aquello de lo que uno ya está convencido de antemano. Estos manuscritos coinciden cronológicamente con la preparación de las conferencias de Harvard, en particular la primera, «La máxima del pragmatismo», y con la «Solicitud a la Institución Carnegie» donde encontramos un detallado esbozo de lo que hubiera sido su gran obra. En la «Solicitud» Peirce postula algo estrechamente vinculado al carácter trascendente de la ‘voluntad de aprender’ en dos aspectos fundamentales. Primero: la Lógica, o cómo debemos razonar, depende de la ética, o cómo estamos deliberadamente dispuestos a comportarnos, y la ética, en último término de la estética, lo que admiramos deliberadamente. Segundo: Por lo que para que un hombre razone con lógica debe adoptar ciertos objetivos morales elevados, siendo el fundamental de ellos la falta de egoísmo, no sólo a la hora de reconocer los errores propios sino, especialmente, al reconocer el carácter colectivo de la investigación, del que él solo es una pequeña parte. En este mismo trabajo vuelve a insistir en la necesidad de un carácter doble para el hombre que se dedica a la ciencia:

Como individuo y como representante de la ciencia de la especie, él debería estar en un estado mental doble sobre la hipótesis, apasionado en su creencia en que debe ser así y, a la vez, no comprometiéndose más que lo necesario para aplicarse lo mejor posible a probar el experimento. Si él está meramente escéptico, no le hará la mitad de justicia al experimento; si se olvida de su relación con la ciencia general, se retraerá y no someterá su querida teoría al experimento. Él debe combinar las dos actitudes.

El científico se ve así forzado a violentar su naturaleza humana, para la que el estado de duda resulta incómodo, siendo como es, sin embargo, el motor de la investigación; ya que esta naturaleza sólo encuentra la satisfacción y la comodidad en las creencias firmemente establecidas. Aunque, si han sido establecidas firmemente aplicando el método científico que propone en «La fijación de la creencia»:

Existen cosas reales, cuyos caracteres son completamente independientes de nuestras opiniones acerca de ellas; esas realidades afectan a nuestros sentidos de acuerdo con leyes regulares, aunque nuestras sensaciones sean tan diferentes como nuestras relaciones con los objetos, al aprovecharnos de las leyes de la percepción, podemos comprobar con el razonamiento cómo son las cosas realmente y cualquier hombre, si tuviera razón y experiencia suficientes sobre ello, llegaría a la única conclusión verdadera.

Entonces, la creencia, que se aproximaría a un conocimiento científico, en estos términos, sí podría ser aceptable incluso para la ciencia pura que aspira al conocimiento de la Verdad.

Estas leyes de la percepción, basadas en el dictum ‘ver es creer’ de la filosofía anglosajona del sentido común en la que el pragmatismo también se funda, constituyen principalmente las creencias iniciales que tenemos respecto a los razonamientos tal como lo expone Peirce en MS596 y MS598: «las creencias perceptivas nos parecen infalibles y, aunque los sentidos nos engañen, el parecer y la creencia de que algo parece son, en nuestra opinión, una y la misma cosa. En este caso, no hay realidad independiente de la creencia sobre ella». Lo que reformula en varias versiones alternativas: «No puedo dudar de que lo que parece estar ante mis ojos así lo parece»; «Vd. no puede dudar de que siente lo que le parece sentir»; y «Vd. no puede dudar de que esa sensación que le parece actual, es actual para Vd.». En MS 599 retoma su noción de la realidad: «La verdad de la proposición consiste en su concordancia con un estado real de cosas; y esta realidad consiste en que existe de la manera en que lo hace independientemente de lo que tú o yo o cualquier generación de hombres pueda pensar sobre ello». Podemos observar, pues, en el pensamiento de

Peirce, tanto una realidad empírica como una realidad real a la que la primera debería aproximarse indefinidamente. Con esta, prácticamente, identificación de su noción de realidad con su noción de verdad, Peirce muestra una actitud doble, por un lado empiricista, con los matices señalados anteriormente, y, por otro lado, trascendente cuando se refiere a la realidad última en la que estarían de acuerdo todos los investigadores. En uno de sus últimos artículos publicados, «Lo que el pragmatismo es»¹⁰, llega a decir: «Tus problemas se verían simplificados en gran medida si en vez de decir que quieres conocer ‘la Verdad’, dijeras simplemente que quieres alcanzar un estado de creencia libre de duda». Sin embargo, Peirce no renunció, en ningún momento, a establecer la indagación por la Verdad como idea reguladora de la intencionalidad de la investigación, si bien postulaba que esta consistiría en la opinión que estuviera *destinada* (no en un sentido religioso), en un futuro indefinido, al consenso de la comunidad de investigadores.

¹⁰ CP 5.417, 1905.

BIBLIOGRAFÍA:

A) LIBROS:

- Apel, Karl Otto. *Charles S. Peirce, From Pragmatism to Pragmaticism* (1967). New York: Humanity Books, 1995.
- Dewey, John. *How We Think* (1910). New York: Dover Publications, Inc. Mineola, 1997.
- Dewey; John. *The Philosophy of John Dewey: Vol. I: The Structure of Experience; Vol. II: The Lived Experience*. John J. McDermott, (Ed.) Chicago and London: The University of Chicago Press, 1981.
- Dewey, John. *Logic: The Theory of Inquiry*. Vol. 12. The Later Works (1925-1953). Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986.
- Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1991.
- Fisch, Max H. *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*. Ketner y Koesel (Eds.). Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Fitzgerald, John J. *Peirce's theory of signs as a foundation for Pragmatism*. New York: Humanities Press, 1966.
- Forster, Paul (Ed.) *The Rule of Reason: The Philosophy of Charles Sanders Peirce*. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature* (1739). New York: Everyman's Library, Dutton, 1977.
- James, William. *Writings 1878 – 1899*. The Library of America, 1992.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason* (1781). New York: Everyman's Library, Dutton, 1979.
- Menand, Louis. *The Metaphysical Club*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2001
- Misak, Cheryl. *Truth and the End of Inquiry*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Misak, Cheryl (Ed.). *The Cambridge Companion to Peirce*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Peirce, Charles Sanders. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. C. Hartsthorne and P. Weiss (Eds.), 6 volúmenes , 1931-1935; A. W. Burks Ed., 2 volúmenes, 1958. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Peirce, Charles Sanders. *Selected Philosophical Writings: Vol. I* (1867-1893). Nathan Houser and Christian Kloesel (Eds.), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- Peirce, Charles Sanders. *Selected Philosophical Writings: Vol. II* (1893-1913). Edited by the Peirce Edition Project, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998.
- Peirce, Charles Sanders. *Reason's Rules* (MS 596, 597, 598, 599 y 600; 1902). Traducción al español de Fernández, M. A., en Grupo de Estudios Peirceanos. (www.gep.es). Universidad de Navarra, 2006.
- Peirce, Charles Sanders. *Philosophical Writings*. Justus Buchler (Ed.) New York: Dover Publications, Inc., 1955.
- Peirce, Charles Sanders. *Selected Writings*. Philip P. Wiener, (Ed.). New York: Dover Publications, 1958.
- Wennerberg, Hjalmar. *The Pragmatism of Charles S. Peirce. An Analytical Study*. Library of Theoria IX. Konrad Marc-Wogan (Ed.) Lund: CWK Gleerup, 1962.

B) ARTÍCULOS:

- Broyle, James E. «Charles S. Peirce and the Concept of Indubitable Belief». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 3, 1 (1965): pp. 77-89.
- Fabbrichesi Leo, Rosella. «Peirce and Wittgenstein on Common Sense». *Cognitio* 5, 2 (2004): pp. 180-193.
- Fisch, Max H. «Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism». *Journal of the History of Ideas* 15 (1954): pp. 413-444.
- Fitzgerald, John J. «Peirce's Theory of Inquiry». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 3, 4 (1968): pp. 130-143.
- Haack, Susan. «The Pragmatist Theory of Truth». *British Journal for the Philosophy of Science* 27 (1976): pp. 231-249.
- Hookway, Christopher. «Belief, Confidence and the Method of Science». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 4 (1993) 29 (1): pp. 1-32.
- Kappner, Stefan. «Why should we adopt the Scientific Method? A Response to Misak's Interpretation of Peirce's Concept of Belief». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 1 (2000); 36 (2): pp. 255-270.

- Loeb, Louis E. «Instability and Uneasiness in Hume's Theories of Belief and Justification». *British Journal for the History of Philosophy* 2 (1995); 3 (2): pp. 301-327.
- Meyers, Robert G. «Truth and Ultimate Belief in Peirce». *International Philosophical Quarterly*. 3 (1971); 11: pp. 87-103.
- Migotti, Mark. «The Key to Peirce's View of the Role of Belief in Scientific Inquiry». *Cognitio* 1 (2005); 6(1): pp. 43-55.
- Misak, Cheryl. «C. S. Peirce on Vital Matters». *Cognitio* 2 (2002); 3: pp. 64-82.
- Murphree, Idus. «The Experimental Nature of Belief». *Journal of Philosophy* 1(1963); 60: pp. 309-316.
- O'Leary, P.T. «Peirce's First Property of Belief». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 2 (1976); 12: pp. 284-290.
- Pitt, Joseph C. «Hume and Pierce on Belief, or, Why Belief should not be considered an Epistemic Category». *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1(2005); 41(2): pp. 343-354.
- Singer, Markus G. «Truth, Belief and Inquiry in Peirce». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 2 (1985); 21: pp. 383-406.
- Staab, Janice. «The Laboratory Trained Believer: Peirce on the Scientific Character of Belief». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 3 (1994); 30(4): pp. 939-957.
- Strand, Torill. «Peirce on Educational Beliefs». *Studies in Philosophy and Education* 7 (2005); 24(3-4): pp. 255-276.
- Tiller, Glenn. «Peirce and Santayana: Pragmatism and the Belief in Substance». *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 2 (2002); 38(3): pp. 363-392.

APÉNDICES

Charles S. Peirce

LAS REGLAS DE LA RAZÓN

MS596

1902

Introducción

La discusión puesta en marcha

El Lector *loquitur*: Este autor afirma tener algo que decir. Antes de escucharle, quiero saber de un modo general, que es lo que tiene que contarme, y por qué debería concederle crédito alguno.

El Autor: Claro que tengo algo que decirle; aún así no tengo nada que contarle. Simplemente le invito a viajar conmigo por un territorio del pensamiento que le es más o menos conocido. Es un territorio que he recorrido extensamente, - tan extensamente que no estaría yo muy lejos de la idiotez si no pudiera servir de guía en él; y los que conocen bien el país así me lo han reconocido. De todas formas, todo lo que hago es recomendarle que dirija la mirada hacia esa parcela o aquella otra, y que vea lo que ve. Algunas de las características que le voy a destacar, estoy bastante seguro, han escapado hasta ahora a su atención. Le prometo un viaje interesante en sí mismo, en cuyo transcurso aprenderá cosas que conciernen a intereses a los que ya está dedicado, a la vez que sus propios intereses se verán iluminados. Será importante que, en nuestro recorrido, conservemos un diario del itinerario, y determinemos exactamente dónde encontramos cada objeto que despierta nuestra atención; porque de otra manera no traeremos de regreso de nuestro viaje nada más que impresiones vagas y confusas, tales como las que, de hecho, traen la mayoría de los turistas que atraviesan este mismo país. Debemos guardar algo así como un cuaderno de bitácora de todas las direcciones y distancias de nuestro viaje. Pero, para que desde ellas podamos calcular la situación exacta en la que encontraremos las diferentes cosas curiosas, queremos, ante todo, establecer exactamente dónde está nuestro punto de partida.

Lector: Esa metáfora no transmite ninguna idea definida.

Autor: Eso es verdad; y no aparecerá cómo puede hacerse clara en todas sus partes esa vaga idea que transmite, a menos que se lea el libro entero. Esto, sin embargo, puede decirse: El plan es establecer las reglas para distinguir entre razonamientos

malos y buenos, y entre estos últimos entre razones débiles y fuertes¹, y lograr que las razones de estas reglas sean evidentes. Al hacer esto, el autor sólo puede indicar procesos de pensamiento que el lector tendrá que llevar a cabo por sí mismo. A pesar de todo, el autor se atreve a pensar que puede llevar al lector a reconocer algunas verdades que serán nuevas para él, y que resultaran útiles, algunas de las cuales podría ser dudoso que el lector pudiera descubrir pronto o algún día de otra manera.

Posiblemente, el lector podría incluso ser llevado a revisar algunas de las opiniones que ha sostenido hasta ahora acerca del razonamiento. Si el lector no deja el libro ahora mismo, podría parecer que comparte estas esperanzas del autor en alguna medida.

El lector, pues, será persuadido para pasar de un estado de creencia² acerca de los razonamientos a otro. ¿Cómo se efectuará esto?

El autor no promete abstenerse totalmente de utilizar el método general de la dialéctica de Hegel; pero no se sustentará mucho en este. Ese método consiste en el examen crítico del estado inicial de creencia del lector, que conduce a una convicción que es auto-contradictoria. Si el lector, entonces, parece ser llevado a una creencia contraria por un proceso similar, se muestra que esa también implica contradicciones; y, de esta manera, el lector es finalmente llevado a un punto de vista que implica el reconocimiento de la continuidad, y esta tercera opinión sometida a examen parece suficientemente satisfactoria, aunque pueda probablemente llevar de inmediato a una dificultad adicional respecto a un asunto estrechamente relacionado. El autor admite que puede muy bien ocurrir que los conceptos descubiertos en este proceso puedan muy bien aproximarse a la verdad. La razón es que obliga al lector a introducir el elemento de continuidad en sus conceptos, el cual, en los estadios tempranos del pensamiento, puede muy bien excluirse erróneamente. El método, de esta manera, resulta, muy a menudo, funcionar muy bien. Pero no hay ninguna razón para esperar

¹ Hasta aquí el texto es prácticamente idéntico al de MS598. [Nota del traductor].

² Anotación de Peirce en el margen del manuscrito: « *Creencia*, en este libro, se utiliza para denotar un estado mental en el que una proposición es considerada verdadera, y/ o considerada satisfactoria como representación de un hecho. No se utiliza en ningún sentido en el que se oponga a conocimiento, ni se limita en lo más mínimo a principios religiosos. El significado original del verbo teutónico se le supone haber sido *considerar satisfactoria*. La creencia, en todos sus usos, es un estado de satisfacción; y en el sentido en el que está confinado en este libro, satisfacción con una proposición al estar libre de error. Pero cuando se introduce la interpretación pragmaticista, el significado se inclinará hacia el más habitual».

que siempre será así; y cuando se dilucida su verdadero carácter, llega a resultar en extremo poco convincente; y más aún porque la reducción de las diferentes opiniones al absurdo es en la mayoría de los casos de la textura más endeble, y permite a una mente con alguna sutileza escapar por cualquier costura. Sería mucho mejor comenzar por afrontar la cuestión de si no sería más ventajoso introducir la continuidad en una concepción dada. La verdad, en general, no se establece dándole vueltas a la cabeza sino por experimentos y hechos. Determinadas evoluciones del pensamiento son, sin duda, necesarias; pero no son del tipo que emplea la dialéctica Hegeliana; y sus resultados tienen que comprobarse, finalmente, por comparación con los hechos. Otra objeción al método Hegeliano es que si el lector pone alguna fe en este, se ve llevado a imaginar que sus opiniones iniciales estaban totalmente equivocadas. Ahora bien, en la medida en que concierne a sus opiniones iniciales acerca del razonamiento, esto no es así. En su mayor parte, están principalmente bien fundamentadas. Su principal defecto es que son vagas, e incompletas, y, en algunos detalles, erróneas. Por estas razones, los medios en que el autor confiará en el empeño de persuadir al lector para que pase de un estado de creencia acerca del razonamiento a otro serán los de llevar a su atención las relaciones de sus opiniones con ciertos hechos desatendidos de la experiencia cuya fuerza es perfectamente irresistible.

Pero ningún método de razonamiento es revelado directamente por la experiencia. Ya que la experiencia directa es meramente que algo ocurre aquí y ahora; mientras que un método de razonamiento no es de la naturaleza de un caso en una ocasión especial. Los hechos, por lo tanto, tendrán que razonarse. En este razonamiento, el lector tendrá que utilizar las nociones de razonamiento que tenga. Por lo tanto, si sus nociones iniciales de razonamiento no fueran verdaderas en su mayor parte, no podría confiarse en que hecho alguno las hiciera tales. Sin embargo, si siendo verdaderas en su mayor parte contienen tal amalgama de error que, en lenguaje químico, podría llamarse impureza, puede esperarse que esta disminuirá por la acción de la parte bien fundada de la razón sobre los hechos de la experiencia. En nuestro último juicio, aparecerá que hay una cantidad comparativamente pequeña de error positivo en las creencias iniciales del lector acerca del razonamiento, especialmente, si estas son creencias naturales tales como las que prevalecen, por ejemplo, entre mujeres sensatas. La clase de personas cuyas nociones del razonamiento, por término medio, contienen con diferencia la mayor proporción de

errores es la de los profesores de lógica y otras personas que están imbuidas de teorías del razonamiento. Podría llenar un volumen con ejemplos de lapsos del razonamiento cometidos por caballeros que profesan saber, y saben, mucha más lógica que otras personas, aunque de falacias como las suyas ningún hombre ordinario podría ser culpable. Aquellos que han estado bajo la influencia alemana son los peores³.

Después de los lógicos, la peor clase de razonadores es la que se agrupa en torno a las profesiones cuya doctrina es principalmente tradicional, incluyendo a la mayoría de los hombres que tratan con abogados o que tratan con hombres que tratan con abogados, o calvinistas o curas católicos ordinarios. De hecho, esta clase abarca a la mayor parte del género masculino. Hay mucha doctrina lógica tradicional, incluso términos técnicos, que flota en esta clase; y, en su mayor parte, está lo suficientemente bien fundada dentro de sus propios límites. Al mismo tiempo proviene de una época en la que el razonamiento, y la naturaleza de la ciencia, estaban completamente mal interpretadas; y en el mejor de los casos es parcialmente erróneo. Se ve aún más deteriorado al ser aplicado con mucha ignorancia y falta de rigor. La consecuencia es que esta clase de hombres, aunque razonan mucho más como seres humanos naturales que como lógicos, están considerablemente afectados por nociones falsas sobre el razonamiento. Respecto a las mujeres, estas están mucho más guiadas por el instinto que por el razonamiento, un hábito que, encontraremos, aprueba plenamente una lógica racional; y cuando razonan, aunque sus razones sean a menudo muy débiles, y teñidas de pasión, no son a menudo directamente inadmisibles para ninguna consideración de ningún tipo, como las de la gran mayoría de los hombres lo son frecuentemente. Lamento decir esto de mi propio sexo y de mi propia clase; pero me veo inclinado a decirle la verdad al lector. El objeto de permitirle ser partícipe de este secreto es el de esforzarme en persuadirle para que considere dudosas y, por el momento, ponga en la alacena, todas las máximas lógicas que le hayan llegado de la tradición y de los libros, todas las nociones de presuposiciones, cargadas de prueba y otras obligaciones de la argumentación, de probabilidad, *argumentum ad hominem*, que no debemos razonar *post hoc ergo propter hoc*, la navaja de Ockham, la petición de principio, etc. hasta que no hayan sido concienzudamente desinfectadas, y retornar

³ Nota del autor en el margen: «Las causas de este extraordinario estado de cosas no son difíciles de descubrir (... aunque complejas...). Me gustaría detenerme a explicarlas, ya que así dejaría claro que el cuerpo de académicos con el que tengo una simpatía fraternal, no debería ser moralmente condenado por su falta. Pero sería contrario a los intereses del lector desviarse de esta manera, y debo atenerme al tema.»

al sentido común original sobre el razonamiento; en tanto que sus dictámenes parezcan perfectamente indiscutibles. Solo con que pueda lograr hacer esto, encontrará como resultado de nuestro examen crítico que poco de sus firmes creencias originales sobre el razonamiento era completamente erróneo, aunque ponga una cara bastante diferente ante la mayoría de los temas. Pero la mayor importancia de lo que aprenderá del estudio de este libro no será la refutación, ni siquiera el remodelado, de sus primeras opiniones, sino que será más bien suplementario a estas.

Ante lo que se ha dicho, confío en que el Lector estará de acuerdo en que es muy deseable que comience reconociendo explícitamente cuáles son sus principales creencias iniciales respecto al razonamiento. Debe hacer una lista de estas él mismo; pero el autor puede ayudarle señalando cuáles parecen ser las más importantes e inevitables. Especialmente el orden en que el autor las dispone, primero las más fundamentales para los propósitos actuales, puede ser sugerente. Además, llevará a un mutuo entendimiento entre el Lector y el autor, para que el primero entienda lo que el segundo imagina que es el estado actual de creencia del primero. En consecuencia, el autor comenzará haciendo una lista de breves declaraciones de lo que él concibe que son los principios actuales más relevantes del Lector respecto a los razonamientos. Luego repasará la lista y hará algunos comentarios preliminares sobre los diferentes artículos, con la vista puesta en preparar el terreno para una investigación más sistemática.

Lista de las principales supuestas creencias iniciales del Lector respecto a los razonamientos:

1. Que el lector está en un estado de Duda respecto a algunas cuestiones y en un estado de creencia respecto a otras. El estado de duda es un estado de indeterminación entre las proposiciones. No es satisfactorio. Es un estado de estimulación, acompañado de un sentimiento peculiar. Un estado de creencia puede ser muy infeliz como consecuencia del carácter de la proposición en la que se cree. Pero es un estado en el que el estímulo de la duda está aplacado y, en esta medida, es satisfactorio. Las dos respuestas a la pregunta no pesan ya lo mismo en la balanza; el que cree está dispuesto a conformar su conducta sobre una de ellas; aprueba esta; desaprueba la otra.

2. Al utilizar la palabra ‘Investigación’ para denotar el tipo de acción mental que la duda estimula, - sea o no esta acción la que propiamente se denomina investigación -, el lector presumiblemente sostiene que el único objeto de la investigación es el de producir una representación mental que sea *verdadera*, es decir, que esté de acuerdo con el estado *real* de las cosas. Este estado real de las cosas es algo que es ‘así’, es decir, tiene una cierta determinación, o especialización, o ser, se opine así o de otra manera. En consecuencia, el lector sostiene que para toda cuestión que no esté carente de sentido y, por lo tanto, no sea una cuestión genuina, hay una cierta determinación del ser que es completamente independiente de lo que tú, o yo, o cualquier hombre o generaciones de hombres puedan opinar *sobre* ella.
3. El lector, considerando colectivamente sus propias creencias, sostiene que algunas de éstas son falsas. Puesto que no puede decir cuáles son estas creencias falsas, surge una cierta disposición indefinida a retornar a un estado de duda, cuya intensidad y extensión variará considerablemente según el temperamento y el estado de ánimo del lector. Él comienza a sostener que todas las creencias, o la mayoría de ellas, deberían ser criticadas.
4. Pero hay ciertas creencias sobre las que tales reflexiones no han arrojado ninguna sombra de duda en la mente del Lector. Una clase de estas creencias extra-firmes está compuesta de creencias en referencia a cada una de ciertas preguntas para las que o bien ‘Sí’ o bien ‘No’ es la respuesta verdadera, mientras que ambas respuestas no son verdaderas [a la vez].
5. Otra clase de creencias extra-firmes está compuesta de creencias que surgen directamente de la percepción. Cuando el Lector mira algo o lo toca, cuando oye algo, cuando huele o saborea algo con atención, a menudo adquiere la creencia de que vio o tocó, o le pareció ver o tocar, que oyó o le pareció oír, que olió o saboreó o le pareció oler o saborear algo, una creencia que es tan fuerte, que cuando está acompañada de una creencia de la clase anterior con el efecto de que cualquier tercera creencia suya entraría en conflicto con la creencia perceptiva, esa tercera creencia es rápidamente modificada o, si no, la creencia de que hay un conflicto tal es rudamente cuestionada y condenada a la duda.

6. No solo son las creencias perceptivas del Lector separadamente sus creencias más fuertes, sino que cuando reflexiona colectivamente sobre ellas, le parecen infalibles. Él admite que sus ojos le pueden engañar respecto a lo que está realmente ante ellos; pero no puede admitir como posibilidad que estaría engañado cuando mira respecto a lo que le parece ver. Su teoría de esta infalibilidad es que, en este caso, no hay realidad independiente de la creencia sobre ella. El parecer y la creencia de que algo parece son, en su opinión, una y la misma cosa.
7. El lector tiene una opinión análoga respecto a la infalibilidad de las creencias a las que se refiere la cuarta opinión. Está bastante dispuesto a admitir que, ante la pregunta de si un determinado esqueleto recientemente encontrado es el esqueleto de un hombre en vez del de un simio antropoide, la respuesta 'Sí' o 'No' puede, en cierto modo, ser justificable. A saber, debido a que nuestra concepción de lo que es un hombre se ha formado sin pensar en la posibilidad de tal criatura como aquella a la que este esqueleto pertenece, la cuestión no tiene realmente un significado definido. Entendiéndola de una manera, 'Sí' sería la respuesta verdadera, entendiéndola de otra, 'No'. Pero el Lector sostiene que al suponer que se hace una pregunta definida respecto a una cuestión de hecho, de las dos respuestas, 'Sí' y 'No', una debe ser infaliblemente verdadera y la otra falsa, por la razón de que si no hay un hecho real que se corresponda con una respuesta la mera ausencia de tal hecho real es en sí misma un hecho real que se corresponde con la otra respuesta, y a la inversa, si hay un hecho real que se corresponde con una respuesta, ese hecho real en sí mismo constituye la ausencia de cualquier hecho real que se corresponda con la otra respuesta; y de este modo, también en este caso, no hay realidad independiente de la opinión de que una de las dos respuestas es verdadera y la otra falsa.
8. No importa lo completamente libre que el Lector pueda estar de la influencia de los sistemas lógicos y las tradiciones, él, no obstante, sostiene ciertos principios lógicos. Hay ciertas formas generales de razonamiento que aprueba como calculadas para llevar a la verdad. Hay ciertas otras que condena como peligrosas. Esta doctrina es su *logica utens*; y, de hecho, la aplica en todos los casos en que se dice con propiedad que está razonando.

9. Si el Lector ha logrado apartar realmente todas las nociones de lógica adquiridas, entonces él mismo es de la opinión de que no está en posesión de ninguna teoría lógica tal como se ha descrito, que no juzga la fuerza de las razones al referirlas a las clases de razonamiento que aprueba, sino que simplemente juzga cada razón como se le presenta por su propio sentido de razonabilidad.
10. El Lector, sin embargo, piensa que sus propios juicios lógicos, sean más o menos sistemáticos o no lo sean en absoluto, y aunque sean, en su mayor parte, lo suficientemente enfáticos, son erróneos en algún grado o, al menos, imperfectos. En este aspecto, él difiere en gran medida de la masa de la humanidad que considera sus propios juicios lógicos como infalibles.

Comentarios preliminares a las opiniones anteriores.

Los anteriores le parecen al autor ser los elementos más importantes del supuesto credo lógico inicial del lector. La opinión del autor es que, tomado en su conjunto, es aproximadamente correcto, pero que en algunos puntos está destacadamente equivocado, y, en general, no es muy claro. Sobre todo, es insuficientes, y lo sería incluso si se explicitara más ampliamente.

1. Que la duda es un estado de indeterminación respecto a la aceptación o el rechazo de una proposición está claro. Que hombres con la mínima cultura intelectual lo han visto se muestra en la expresión familiar, «tengo dos mentes (opiniones) sobre este asunto». La propia palabra ‘dudar’ es el participio pasivo de *dubitare*, evidentemente una forma frecuentativa de *dubitare*, i.e., *duo habere*, sostener dos opiniones, columpiarse de la una a la otra.

Uno podría preguntarse por qué la mente no habría sido constituida de manera tal como para complacerse con esta indeterminación. No es una pregunta muy difícil de responder. Pero si uno continúa infatigablemente con el juego de lanzar un ‘por qué’ tras las huellas del anterior, encontrará pronto que la respuesta última es que dondequiera que la dualidad es genuina y prominente, los dos no completándose para formar un compuesto que sería un tercero, sino conservando toda su dualidad, hay una lucha. La incomodidad de la duda es un caso de este principio.

La incomodidad de la duda es consciente. Cualquier dualidad muy positiva y prominente es, por lo general, vívida. Un contraste fuerte es un ejemplo. La duda siempre es más o menos consciente; y, con mucha frecuencia, lo es especialmente. Con la creencia ocurre lo contrario. La creencia es en su mayor parte bastante letárgica, más perfecta cuanto más lo es. Es bastante posible que un hombre sea bastante inconsciente de su propia gran creencia, y que la decisión de su acción le coja bastante por sorpresa, cuando emerge. Nuestra gente del Norte, justo antes de la Guerra de Secesión, no tenían ni idea de que creían que la supremacía de la Unión debía mantenerse a cualquier precio. De hecho, opinaban que les importaba bien poco. Su respuesta al ataque contra Fort Sumter, - la respuesta de que la indiferencia ante la pérdida del Sur era una completa locura, - les sorprendió. Encontraron en sus corazones una profunda convicción que no habían sospechado.

Un caso como este se hace fácilmente comprensible si consideramos lo que la Creencia es⁴. Comencemos⁵ considerando la creencia práctica, tal como que la antracita es un combustible conveniente, dejando la creencia puramente teórica, tal como que el polo de la tierra describe en unos días un óvalo con un diámetro de unas pocas varas, o como que hay un círculo imaginario al que corta dos veces todo círculo real, para un estudio suplementario. Utilicemos la palabra 'hábito', en todo este libro, no en su sentido más estricto, y más apropiado, en el que se opone a una disposición natural (pues el término *hábito adquirido* expresará perfectamente el sentido estricto), sino en su sentido más amplio y, quizás, aún más habitual, en el que denota una especialización tal, original o adquirida, de la naturaleza de un hombre, o de un animal, o de una vid, o de una sustancia química cristalizable, o de cualquier otra cosa, por la que él o ello se comportará, o tenderá siempre a comportarse, de una manera describable en términos generales en toda ocasión (o en una considerable proporción de las ocasiones) que se pueda presentar con un carácter generalmente describable. Ahora bien, decir que un hombre cree que la antracita es un combustible conveniente es decir, ni más ni menos, que si necesita combustible, y otro no le parece particularmente preferible, entonces si actúa deliberadamente, teniendo en cuenta su experiencia, considerando lo que está haciendo, y ejerciendo el auto-control, a menudo utilizará la antracita. Una

⁴ A partir de aquí comienza lo incluido en los *Collected Papers* bajo el epígrafe «Belief and Judgment», CP 5.538-545.

⁵ CP 5.538.

creencia práctica puede, en consecuencia, describirse como un hábito de conducta deliberada. La palabra ‘deliberada’ apenas se define por completo al decir que implica atención a los recuerdos de experiencias pasadas y a los propios propósitos actuales, junto al auto-control. La adquisición de hábitos del sistema nervioso y de la mente está gobernada por el principio de que cualquier carácter especial de una reacción a un tipo dado de estímulo es (a menos que intervenga la fatiga) más probable que esté asociada a una reacción subsiguiente a un segundo estímulo de ese tipo, de lo que lo sería si no le hubiera ocurrido estar asociada a la primera reacción. Sin embargo, los hábitos a veces se adquieren sin que haya ninguna reacción previa que sea externamente manifiesta. La mera imaginación de reaccionar de una manera particular parece ser capaz, tras numerosas repeticiones, de causar que el tipo imaginado de reacción realmente ocurra ante subsiguientes casos del estímulo. En la formación de hábitos de acción deliberada, podemos imaginar la ocurrencia del estímulo, y dilucidar cuáles serán los resultados de acciones diferentes. Uno de estos se presentará como particularmente satisfactorio; y, entonces, tiene lugar una acción del alma, que está bien descrita al decir que tal modo de reacción «recibe un sello deliberado de aprobación». El resultado será que cuando una ocasión parecida surja, de hecho, por primera vez, se encontrará con que el hábito de reaccionar realmente de esa manera ya está establecido. Recuerdo que un día en la mesa de la casa de mi padre, mi madre derramó un líquido, que estaba ardiendo, sobre su falda. Instantáneamente, antes de que el resto de nosotros tuviera tiempo de pensar qué hacer, mi hermano Herbert, que era un niño pequeño, ya había tirado del tapete y sofocado las llamas. Nos quedamos asombrados de su rapidez que, a medida que se fue haciendo mayor, resultó ser característica. Le pregunté cómo había llegado a pensar en ello tan rápidamente. Él dijo, «yo había considerado unos días antes qué haría en el caso de que ocurriera un accidente como este». Este acto de sellar con aprobación, ‘refrendando’ como propia una línea imaginaria de conducta de manera que dé una forma general a nuestra conducta real en el futuro es lo que llamamos una *resolución*. No es en absoluto esencial para la creencia práctica, sino únicamente un añadido con alguna frecuencia.

Pasemos ahora⁶ a considerar la creencia puramente teórica. Si una opinión puede eventualmente llegar a determinar una creencia práctica, se hace ella misma una creencia práctica en esta medida; y toda proposición que no sea pura jerga metafísica y charlatanería debe tener alguna influencia posible en la práctica. La diagonal de un cuadrado es inconmensurable con su lado. Es difícil ver qué diferencia experiencial puede haber entre magnitudes conmensurables e inconmensurables; pero hay esta, que es inútil intentar encontrar la expresión exacta de la diagonal como una fracción racional del lado. Aún así, no se sigue que, debido a que toda creencia teórica es, al menos indirectamente, una creencia práctica, este sea el significado *completo* de la creencia teórica. De las creencias teóricas, en la medida que no son prácticas, podemos distinguir entre las que son expectativas y las que ni siquiera lo son. Una de las más simples, y por esa razón una de las más difíciles, de las ideas que le incumbe al autor de este libro ocuparse en hacer que el lector conciba, es que el sentido del esfuerzo y la experiencia de cualquier sensación son fenómenos del mismo tipo, implicando por igual la experiencia directa de la dualidad de lo Exterior y lo Interior. La psicología del sentido del esfuerzo no está aún satisfactoriamente elaborada. Parece ser una sensación que de alguna forma surge cuando los músculos estriados están sometidos a una tensión. Pero aunque esta sea la única forma de estimularla, una imaginación suya se evoca por asociación, con ocasión de otras sensaciones leves, incluso cuando los músculos no están contraídos; y esta imaginación puede a veces interpretarse como signo de un esfuerzo. Pero aunque el sentido del esfuerzo es así meramente una sensación, como cualquier otra, es una en la que la dualidad que aparece en toda sensación es especialmente prominente. Un sentido de ejercicio es al mismo tiempo un sentido de encontrar una resistencia. El ejercicio no puede experimentarse sin resistencia, ni la resistencia sin el ejercicio. Todo es un sentido, pero un sentido de dualidad. Toda sensación implica el mismo sentido de dualidad, aunque menos señaladamente. Esta es la percepción directa del mundo externo de Reid y Hamilton. Esta es la *probatio ambulandi*, que Diógenes Laercio quizás no sitúa bien. Un idealista no necesita negar la realidad del mundo externo, no más de lo que hizo Berkeley. Porque la realidad del mundo externo no *significa* nada más que esa experiencia real de la dualidad. Aún así, muchos la niegan, - o piensan que

⁶ CP 5.539.

lo hacen. Muy bien; un idealista de ese tipo está deambulando por la calle Regent, pensando en el absoluto sin sentido de la opinión de Reid, y especialmente en la tonta *probatio ambulandi*, cuando un borracho que viene tambaleándose por la calle inesperadamente lanza su puño y le da en el ojo. ¿Qué ha pasado con sus reflexiones filosóficas ahora? ¿No será capaz de liberarse del prejuicio de que ninguna experiencia pueda mostrarle la fuerza de ese argumento? Puede que haya alguna unidad subyacente bajo la súbita transición de la meditación al asombro. Aceptemos eso: ¿Se sigue de ello que esa transición no tuvo lugar? ¿No es la transición una experiencia directa de la dualidad del pasado interior y el presente exterior? Un pobre analista es aquel que no puede ver que lo inesperado es una experiencia directa de la dualidad, que así como entonces no puede haber esfuerzo sin resistencia, así no puede haber subjetividad de lo inesperado sin la objetividad de lo inesperado, que ambas son meramente dos aspectos de una experiencia que se dan juntos, y superan toda crítica. Si el idealista se sobrepusiera y se dispusiera a discutir con el agresor, diciendo «Tú no puedes haberme golpeado, porque no tienes existencia independiente, sabes», el agresor podría responder, «Me atrevo a decir que no tengo existencia independiente suficiente para eso; pero tengo existencia independiente suficiente para hacerte sentir de manera diferente a la que estabas esperando sentir». Cualquier cosa que impresione al ojo o al tacto, cualquier cosa que impresione al oído, cualquier cosa que afecte a la nariz o al paladar, contiene algo inesperado. La experiencia de lo inesperado nos impone la idea de la dualidad. ¿Dirás? «Sí, la idea se nos impone, pero no se experimenta directamente, porque solo lo que está dentro se experimenta directamente». La respuesta es que la *experiencia* no significa nada más que únicamente algo de naturaleza cognitiva que la historia de nuestras vidas nos ha impuesto. Es *indirecta*, si se requiere el medio de alguna otra experiencia o pensamiento para hacerla aparecer. La dualidad, pensada en abstracto, sin duda requiere la intervención de la reflexión; pero aquello sobre lo que está reflexión está basada, la dualidad concreta, está ahí en la propia experiencia misma.

A la luz⁷ de estas puntualizaciones, percibimos que únicamente hay esta diferencia entre una creencia práctica y una expectativa en tanto no implica propósito de esfuerzo, a saber, que la primera espera una sensación muscular, y la

⁷ CP 5.540.

segunda una sensación no muscular. La expectativa consiste en el sello de aprobación, el acto de reconocimiento como propio de uno, emplazado por un acto del alma en una anticipación imaginaria de la experiencia; de forma que, si se cumpliera, aunque la experiencia actual contenga, en cualquier caso, bastante de lo inesperado como para reconocerlo como externo, aún así la persona que está expectante casi proclamará el acontecimiento como suyo, su triunfante «te lo dije» implicando un derecho a esperar eso mismo de un mundo justamente regulado. Un hombre que se introduzca en una tribu bárbara y anuncie un eclipse total de Sol para el día siguiente, no solo esperará ‘su’ eclipse de la naturaleza, sino el debido crédito por ello por parte de esa gente. Con todo esto, estoy ocupándome de dar forma de tal manera a lo que tengo que decir como para mostrar, además, la estrecha alianza, la identidad familiar, de las ideas de externalidad e inesperabilidad.

Respecto⁸ a creencias puramente teóricas que no sean expectativas, si van a significar algo, deben ser de alguna manera expectativas. La palabra esperar la aplican, ahora y antes, hablantes descuidados e ignorantes, especialmente los ingleses, a lo que se supone respecto del pasado. No es un lenguaje ilógico: Sólo es elíptico. «Supongo que a Adán le habrá dolido un poco que le extrajeran una costilla», se puede interpretar que significa que la expectativa es tal como se encontrará cuando los secretos de todos los corazones se muestren desnudos. La historia no tendría el carácter de una ciencia verdadera si no fuera permisible esperar que se presentarán nuevas evidencias en el futuro que puedan poner a prueba las hipótesis de los críticos. Una teoría que pudiera ser absolutamente demostrada en su totalidad por acontecimientos futuros, no sería una teoría científica sino una mera muestra de las artes adivinatorias. Por otro lado, una teoría que rebasa lo que puede ser verificado con cierto grado de aproximación por los acontecimientos futuros, es, en esa medida, cháchara metafísica. Decir que una ecuación de segundo grado que no tiene una raíz real tiene dos raíces imaginarias diferentes, no suena como si pudiera tener relación alguna con la experiencia. Aún así es estrictamente expectativo. Enuncia lo que sería esperable si tuviéramos que tratar con cantidades que expresan las relaciones entre los objetos, de cantidad imaginaria, relacionados unos con otros como los puntos del plano. De esta

⁸ CP 5.541.

manera, la creencia acerca de la inconmensurabilidad de la diagonal se relaciona con lo que puede esperar una persona que trata con fracciones; aunque no significa nada en absoluto respecto a lo que se puede esperar de las medidas físicas, que son, por su propia naturaleza, solo aproximadas. Examinemos una creencia destacadamente abstracta; y veamos si hay alguna expectativa en ella. Riemann declaró que el infinito no tiene nada que ver con la ausencia de un límite sino que se refiere únicamente a la medición. Esto significa que si una superficie limitada se midiera de la forma adecuada se encontraría que es infinita, y que si una superficie ilimitada se midiera de la forma adecuada se encontraría que es finita. Se refiere a lo que puede esperar una persona que trata con diferentes sistemas de medida⁹.

Comienza¹⁰ ahora a parecer con fuerza que quizás toda creencia implique a la expectativa como su esencia. Eso es todo lo que se puede decir justamente. Todavía no tenemos la seguridad de que esto sea verdad de todo tipo de creencia. Una clase de verdades aceptadas que hemos dejado de lado es la de los hechos perceptivos directos. Pongo un lacre, ante mí, lo miro y me digo, «Ese lacre parece rojo». ¿Qué elemento de expectativa hay en la creencia de que el lacre *parece* rojo en este momento?

Para tratar esta cuestión, es necesario establecer una distinción. Toda creencia es creencia en una proposición. Ahora bien, toda proposición tiene su predicado que expresa *lo que* se cree, y sus sujetos que expresan *acerca de qué* se cree. Los gramáticos de hoy prefieren decir que una oración no tiene más que un sujeto, que se pone en nominativo. Pero desde un punto de vista lógico la terminología de los viejos gramáticos era mejor, ellos hablaban del sujeto

⁹ Nota del autor en el margen, que los editores de *CP* 5 incluyen aquí en el cuerpo del texto de *CP* 5.541: «La iglesia católica exige que los creyentes *crean* que los elementos de la eucaristía se transforman realmente en carne y sangre, aunque todos sus ‘accidentes sensibles’, es decir, todo lo que se puede esperar de la experiencia física, sigan siendo los del pan y el vino. La iglesia protestante episcopal exige que sus ministros enseñen que sus elementos permanecen realmente pan y vino, aunque tengan efectos espirituales milagrosos diferentes de los del pan y vino ordinarios. “No y no”, dicen los católicos, “no sólo tienen esos efectos espirituales sino que realmente han transmutado”. Pero el lego declara que no puede entender la diferencia. “Eso no es necesario”, dice el sacerdote, “puedes creerlo implícitamente”. ¿Qué significa eso? Significa que el lego debe confiar en que si pudiera entender el asunto y conocer la verdad, encontraría que el sacerdote tenía razón. Pero la confianza, - y la palabra creencia significa primariamente confianza, - está referida esencialmente al futuro, o a un futuro contingente. La implicación es que el lego puede algún día llegar a conocer, presumiblemente, en otro mundo; y que él puede *esperar* que si algún día llega a conocer, encontrará que el sacerdote tenía razón. De esta manera, el análisis muestra que incluso respecto a un asunto tan excesivamente metafísico, la creencia, si puede haber alguna creencia, tiene que implicar a la expectativa como su esencia propia.»

¹⁰ *CP* 5.542.

nominativo y del sujeto acusativo. No sé si hablaban del sujeto dativo; pero en la proposición «Antonio dio un anillo a Cleopatra», Cleopatra es tan sujeto de lo que se quiere decir y se expresa como lo es el anillo o Antonio. Una proposición, pues, tiene un predicado y un número de sujetos. Los sujetos son o nombres de objetos bien conocidos para el emisor y para el interprete de la proposición (si no, no podría interpretarla) o son virtualmente casi indicaciones de cómo proceder para ganar conocimiento de aquello a lo que se refiere. De esta manera, en la oración «Todo hombre es mortal», el «Todo hombre» implica que el intérprete tiene libertad para elegir a un hombre y considerar la proposición aplicable a él. En la proposición «Antonio dio un anillo a Cleopatra», si el intérprete pregunta, ¿Qué anillo?, la respuesta es que el artículo indeterminado muestra que es un anillo que podría habersele indicado al intérprete si hubiera estado allí; y que la proposición solo se enuncia del anillo convenientemente elegido. El predicado, por otro lado, es una palabra o frase que evocará en la memoria o en la imaginación del intérprete imágenes de cosas como las que ha visto o imaginado y puede ver de nuevo. De esta manera, 'dio' es el predicado de la última proposición, y proporciona su significado porque el intérprete ha tenido muchas experiencias en que se hacían regalos; y una especie de fotografía compuesta de ellas aparece en su imaginación. Se me dice que «La sacarina es 500 veces más dulce que el azúcar de caña». Pero yo nunca he oído hablar de la sacarina. Al investigar, encuentro que es el sulfato del ácido ortosulfobenzoico; es decir, es la talimida en que un grupo CO es reemplazado por SO₂. Puedo ver sobre el papel que pudiera haber una sustancia tal. Que sea «500 veces más dulce que el azúcar» produce una idea bastante confusa de un tipo general muy familiar. *Lo que* deba esperar lo expresa el predicado, mientras que los sujetos me informan de *en qué ocasión* debo esperarlo. Diógenes Laercio, Suidas, Plutarco y un biógrafo anónimo nos dicen que Aristóteles no podía pronunciar la letra R, yo sí a Aristóteles perfectamente, claro. Él es autor de obras que leo a menudo y que admiro profundamente y cuya fama supera con creces a la de cualquier otro lógico, - el príncipe de los filósofos. Yo también he conocido a personas que no podían pronunciar la R; pero en otros aspectos no se parecían a Aristóteles, - ni siquiera Dundreary. Si me lo encontrara en los Campos Elíseos, sabría qué esperar. Esa es una suposición imposible; pero si alguna vez me encuentro con un gran lógico, patilargo y con la mirada incrédula, que no puede pronunciar la R, me interesará saber si tiene otras características de Aristóteles. He

seleccionado este ejemplo como uno que bajo una mirada superficial no parecería que implica la más mínima expectativa; y si este testimonio de cuatro testigos respetables, tan independientes como podrían serlo bajo las circunstancias, esté destinado a no recibir nunca ni confirmación ni contradicción ni a ver de ninguna otra manera sus probables consecuencias confrontadas con la experiencia futura, entonces en verdad no porta ninguna expectativa. En ese caso, es un cuento ocioso que podría haber sido también, para cualquier propósito práctico, la creación de un poeta irónico. En ese caso, no supone, hablando propiamente, ninguna aportación al conocimiento, porque como mínimo es sólo probabilidad y la probabilidad no puede ser reconocida como conocimiento a menos que esté destinada a verse indeterminadamente aumentada en el futuro. El conocimiento que no tenga ninguna consecuencia posible sobre ninguna experiencia futura, - que no suscite ningún tipo de expectativa, - sería información respecto a un sueño. Pero en verdad no puede presumirse ninguna cosa así de conocimiento alguno. Esperamos que con el tiempo producirá, o reforzará, o debilitará alguna expectativa determinada. Demos a la ciencia solo cien siglos más de desarrollo en progresión geométrica, y podría esperarse que encontrara que las ondas sonoras de la voz de Aristóteles de alguna forma se han registrado. Si no, sería mejor dar los informes a los poetas para que hagan algo bonito con ellos, y así darles algún uso humano. Pero lo correcto es esperar a la verificación. La pronunciación defectuosa es lo que se espera; la ocasión es cuando la voz de Aristóteles se oiga virtualmente de nuevo o cuando tengamos alguna otra información que confirme o refute estos informes.

Ahora¹¹ bien, si el lector dijera, «Diga lo que quiera, el enunciado de que ‘Aristóteles era *praulos*’ simplemente evoca en el oído mental la voz de un hombre que no puede pronunciar la letra R, y le pone a esa imagen el rótulo de Aristóteles, un hombre que vivió 300 años antes de Cristo», el autor podría sorprenderle y decepcionar a cualquiera que haya convencido al declarar «Estoy totalmente de acuerdo con Vd.»; solo que este enunciado, que es idéntico al anterior, aunque traducido a otro lenguaje, no *significa* nada salvo que si se ha traído, directa o indirectamente, a Aristóteles ante nuestra experiencia, se *encontrará*, si es que se le encuentra, que no puede pronunciar la R. Distingamos entre la proposición y la enunciación de esa proposición. Demos por supuesto, si Vd. lo permite, que la

¹¹ CP 5.543.

proposición misma meramente representa una imagen con un rótulo o indicador ligado a ella. Pero *enunciar* esa proposición es hacerse uno responsable de ella, sin tasa determinada alguna, es verdad, pero con una tasa que no es menor por no estar denominada. Ahora bien, una ley *ex post facto* está prohibida por la Constitución de los Estados Unidos de América, pero un contrato *ex post facto* está prohibido por la constitución de las cosas. Un hombre no puede prometer lo que el pasado haya sido, ni intentándolo. Es evidente que garantizar que si un trabajo no ha estado ya bien hecho uno lo pagará, y que garantizar que *si se encontrara* que no ha estado ya bien hecho, uno lo pagara, tienen uno y el mismo significado. Una u otra de estas expresiones en consecuencia debe ser elíptica o unilateral de otra manera, si no las dos. Pero nadie sostendrá que prometer pagar por el trabajo si se confirmara que no ha estado ya bien hecho en realidad significa prometer pagarlo si de hecho no ha estado ya bien hecho, se confirme o no. Sería igualmente absurdo decir que había un tercer significado que se referiría a un pasado no confirmado. Se sigue, pues, que contratar el pagar dinero si algo en el pasado ha estado o no ha estado hecho *solo puede* significar que el dinero se pagará si se confirma que el suceso ha ocurrido o no ha ocurrido. Pero no habría razón alguna por la cuál el sentido literal no se entendería si tuviera algún sentido. Por lo que no puede haber significado alguno en hacerse uno responsable de un suceso pasado independiente de su confirmación futura. Pero enunciar una proposición es hacerse uno responsable de su verdad. En consecuencia, el único significado que puede tener el enunciado de un hecho pasado es que si en el futuro se confirma la verdad, así se confirmará que es así. Parece que no hay una salida racional a esto.

Ahora¹², tomemos un juicio perceptivo: «Este lacre parece rojo». Toma algún tiempo escribir esta oración, emitirla, o incluso pensar en ella. Debe referirse al estado del percepto en el momento en que el juicio comenzó a hacerse. Pero el juicio no existe hasta que está completamente hecho. Por lo que solo se refiere a un recuerdo del pasado: Y todo recuerdo es posiblemente falible y sujeto a crítica y control. El juicio, entonces, solo puede significar que, en la medida en que el carácter del percepto pueda alguna vez ser confirmado, se confirmará que el lacre parecía rojo.

¹² CP 5.544.

Quizás¹³ este asunto pueda expresarse menos paradójicamente. Todo el mundo estará de acuerdo en que no tendría absolutamente ningún significado decir que el azufre tiene la singular propiedad de volverse rosa cuando nadie lo mira, volviendo instantáneamente al amarillo antes de que la mirada más rápida pudiera detectar su color rosa, o decir que el cobre está sujeto a la ley de que mientras no sufre presión, es perfectamente maleable, endureciéndose en proporción a la presión que sufra; y, en general, una ley que nunca fuese operativa sería una fórmula vacía. En realidad, algo no muy distante del enunciado sobre el cobre se encuentra en todos los tratados de dinámica, aunque sin limitarlo a una sustancia en particular. A saber, se establece que no puede ejercerse fuerza tangencial alguna sobre un fluido perfecto. Pero ningún escritor lo presenta como una declaración de un hecho: Se da meramente como definición. Por lo tanto, una ley que nunca fuese operativa no tiene existencia positiva. En consecuencia, una ley que ha sido operativa por última vez ha cesado de existir como ley, salvo como una mera fórmula vacía que pudiera ser conveniente permitir que quedara. Por lo que declarar que una ley existe positivamente es declarar que será operativa, y por lo tanto que se refiere al futuro, incluso aunque solo sea condicionalmente. Pero decir que un cuerpo es duro, o rojo, o pesado, o que tiene un peso determinado, o cualquier otra propiedad, es decir que está sometido a la ley y en consecuencia es una declaración que se refiere al futuro¹⁴.

Lo mismo es verdad si decimos que un cuerpo rota o que dos cuerpos chocan uno con otro. Siempre implica alguna regularidad, y la enunciación de esa regularidad implica una referencia al futuro. Pero es posible que el Lector pueda oponer que esta observación deja de ser verdad cuando se aplica a hechos de conciencia. Puede, por ejemplo, argumentar como sigue: Supongamos que un hombre, sordo como una tapia, mientras camina solo una noche oscura ve un relámpago. Imaginemos que nadie más lo ve, y que él mismo lo olvida por completo, y que no deja ningún tipo de rastro de su efecto. Aún así, es un hecho que ese relámpago ocurrió; ya que fue visto. Se ha sugerido que puesto que algunas personas bajo el efecto de la anestesia dicen cosas que olvidan completamente, puede ser que el efecto global sea simplemente el de disolver las conexiones de la

¹³ CP 5.545.

¹⁴ Aquí termina lo incluido en los *Collected Papers*.

conciencia; por lo que el dolor de una operación se siente igual; sólo que directamente se olvida. ¿Puede alguien pretender que esta teoría carece de todo significado, y que no sentir dolor alguno es absolutamente el mismo hecho que sentirlo y olvidarlo? Si esto es así, entonces el hecho es que todos los hombres están toda la vida sintiendo torturas penosísimas, pero olvidándolas tan totalmente, que no son conscientes de su continua e intensa agonía, y se imaginan libres de la más mínima molestia. Nada sería más absurdo.

Definiciones; o análisis de los hechos reconocidos.

¿Existen reglas de la razón? ¿Qué clase de autoridad tienen? ¿Cómo se impone ésta? Es apropiado que el lector se haga tales preguntas; y para responderlas, el autor y el lector deben llegar a algún tipo de comprensión acerca de lo que el razonamiento es.

Al razonamiento, según nuestros autores antiguos, Shakespeare, Milton, etc., se le denomina ‘discurso de la razón’, o simplemente, ‘discurso’. Esta expresión aún no está obsoleta en el dialecto de los filósofos. Pero ‘discurso’ también significa habla, especialmente el habla monopolizada. El que estas dos cosas, el razonamiento y el habla, hayan llegado a denominarse con un único nombre, en inglés, francés, italiano y español, nombre que en el latín clásico significa, simplemente, ir de acá para allá, es uno de esos curiosos desarrollos del lenguaje; pero no hay muchas lenguas, si es que hay alguna, sobre la faz de la tierra, – a juzgar por una muestra lo suficientemente amplia -, que no reconozca que el razonamiento es una especie de conversación con uno mismo.

No podemos decir que el razonamiento sea una argumentación dirigida a uno mismo. Porque una argumentación es una comunicación con la que el argumentador se esfuerza en producir una creencia predeterminada en la mente a la que se dirige. En el razonamiento, por el contrario, buscamos la verdad, sea esta lo que sea, sin saber de antemano que es la verdad. En la conversación, dos personas pueden cooperar en esta tarea. Es una operación en la que los argumentos que *pueden* presentarse, en un lado y en otro, se buscan ‘repasando’ los hechos que podrían ser pertinentes, y uniéndolos de diferentes maneras. Los argumentos posibles, una vez sugeridos, se someten a crítica. Cada uno de ellos se juzga muy fuerte, moderadamente fuerte, débil, o totalmente carente de valor. En consecuencia, se elige una opinión y se adopta con un cierto grado de confianza consciente. Con esto, estaremos preparados para conformar nuestras acciones, bien con audacia o bien con cautela.

El razonamiento, o, en cualquier caso, el razonamiento lógico, se aprueba a sí mismo. Se dice a sí mismo que el proceso por el que se alcanzó la conclusión fue un proceso fiable. Si no hubiera sido así, habríamos usado un procedimiento diferente. Esta característica del razonamiento se expresa al decir que es *deliberado*. A menudo

reparamos los hechos y apresuradamente nos formamos ideas que influenciarán, o incluso gobernarán, nuestras acciones, sin ningún tipo de deliberación crítica, apenas conscientes de realizar tal operación. Aquí es importante distinguir diferentes situaciones.

Puede ser que, aunque nuestra opinión se adoptara sin deliberación, reflexionemos más tarde que tales opiniones no son fiables y, diligentemente, recordemos los hechos que nos condujeron a nuestra creencia y los sometamos a una reconsideración crítica. Puede ser que, aunque la operación se realizara un minuto antes, nos encontremos totalmente incapaces de decir cuáles fueron las impresiones de los sentidos que nos llevaron a la idea resultante, salvo que fueron tales como para producir esa impresión. Por ejemplo, miro mi reloj y me percato de que la posición del minuterero coincide con la del segundero. Vuelvo a mi escrito; me sobrevienen otros pensamientos; y, al cabo de un minuto, me puede ser bastante difícil recordar cuáles eran las posiciones del minuterero y del segundero que me llevaron a aquella conclusión. Pero la imagen mental de la esfera del reloj, que me fue presente durante un segundo más o menos, el *percepto*, como lo denominan los psicólogos, era una construcción mental. Las impresiones del sentido eran varias sensaciones de luz, cada una conectada con un sentido de lugar. Me puedo imaginar que puedo argumentar lo que estas deben haber sido antes de que mi mente construyera un percepto con ellas, pero recordarlas separadamente del percepto construido a partir de ellas estaría totalmente más allá de mis capacidades. Entre estos dos casos extremos hay muchas gradaciones. Mi esposa y yo hablamos casi indistintamente en inglés o francés el uno con el otro. Ella entra en mi estudio y emite ciertos sonidos por los que, en consecuencia, me levanto y corro hacia la puerta de la calle. Si, un momento más tarde, me pregunto por qué hice eso, recordaré el significado de las palabras de mi esposa, pero solo podré decir si habló en inglés o en francés al preguntarme si es mi impresión general el que en circunstancias similares ella habitualmente emplea el francés o el inglés. Tomemos otro caso. La fuerza de nuestra disposición para formarnos determinadas opiniones a partir de determinados hechos es, a veces, tan abrumadora para la mayoría de la gente, que nos encontramos incapaces de concebir un estado de cosas contrario a nuestra opinión, y olvidándonos de que esta incapacidad es nuestra y personal, decimos que la cosa es impensable. Muchos antiguos encontraban que la idea de las antípodas era impensable. «¡Qué! ¡Hombres

cuyos pies están pegados a la parte baja de la tierra! ¿Las cosas que se caen de sus manos vuelan para arriba hacia la tierra?» Hay personas que encuentran impensable la idea de que una pelota lanzada hacia la estrella polar y que nunca se desviara de su trayectoria, debería, tras un intervalo, divisarse regresando de la dirección del polo sur de los cielos hacia su punto de partida original. No es más que la incontrolable fuerza de los hechos experimentados lo que lo hace impensable para ellos. Que sigan un curso sobre los fundamentos de la geometría, y se les llevará a dudar si es eso o no lo que habría ocurrido.

«Este autor», el lector puede con propiedad señalar, «afirma tener algo que decir. Antes de escucharle, quiero saber, de una manera general, qué es lo que tiene que contarme».

El autor responde: Claro que tengo algo que decirle; pero no tengo nada que contarle. Le invito a recorrer conmigo un territorio del pensamiento que, más o menos, ya le es conocido. Es un territorio que he recorrido mucho; y quiero señalarle algunos objetos para que usted mismo los vea, algunos de los cuales, estoy bastante seguro, han escapado a su atención hasta ahora. Le prometo que serán interesantes en sí mismos, y también que serán tales que tendrán que ver con los intereses en los que ya está ocupado para saber más de lo que sabe. Será importante que sigamos un itinerario, a medida que avanzamos, y que seamos conscientes de dónde encontramos exactamente cada objeto que nos concierne. De otra manera, no traeríamos de nuestro viaje nada más que impresiones vagas y confusas. Debemos llevar algo así como un cuaderno de bitácora de todos los trayectos y distancias de nuestro viaje; y para que a partir de ellos podamos calcular las situaciones exactas en que se encuentran los diferentes objetos de interés, queremos, en primer lugar establecer con exactitud dónde está nuestro punto de partida. El lector puede señalar que esto es una metáfora que no transmite ninguna idea precisa. Es verdad; pero transmite una idea, la más definida que el autor sabe transmitir al principio. Según avancemos, su significado destacará con mayor claridad.

Dejando a un lado la metáfora, pues, y con ella gran parte del significado, el autor propone establecer reglas para distinguir entre los razonamientos malos y los buenos, y, entre los últimos, entre las razones débiles y las fuertes. (1)¹ Lo primero que debemos preguntarnos es por qué deberíamos suponer que existen tales reglas, y en qué sentido pueden tener autoridad alguna.

La palabra *crítica* ha sido utilizada por los filósofos desde 1782, la fecha de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant (*Critik der reinen Vernunft*), en un sentido peculiar. Es más propiamente una palabra literaria, y se aplica a cualquier examen cuidadoso de un escrito, respecto a su contenido o a su forma o incluso respecto a su

¹ Véase, al final de este texto, dos versiones alternativas, y más desarrolladas, de este párrafo.

aderezo, pero desde el mismo principio con el propósito de separar los aciertos de los fallos ligado a tal examen. La misma raíz de la palabra ‘crítica’, sea SKAR o KER, KRI, expresa la idea de separación. Este elemento de ensalzamiento y condena, que tiende a caer en una comparativa insignificancia en el uso literario de la palabra, resulta el factor esencial del término filosófico. Kant tomó prestado el nombre *crítica*, para referirse a la ciencia de la crítica, (2)² de algunos escritores ingleses, a saber, Hobbes y Locke. El que escriba la palabra con C probablemente desvela de dónde lo tomó prestado. Con Kant, ‘crítica’ adquiere el significado más especial de una investigación en el *Quid iuris*, tal como lo expresa él, en la justificación de cualquier elemento del conocimiento. En consecuencia, la cuestión no está exactamente entre la condena y el ensalzamiento positivo, sino entre la absoluta exclusión de un elemento y el dejarlo estar. De una manera parecida, las reglas fundamentales del razonamiento simplemente excluyen algunos razonamientos por ser absolutamente malos. Es una cuestión secundaria si, habiendo admitido una razón como tal, se debe calificar a esta como débil o fuerte.

La cuestión de si algo excepto uno mismo puede someterse a la condena humana ya se ha planteado. El **No juzguéis** de Jesús favorece el aspecto negativo; y, en verdad, la crítica filosófica choca con el espíritu religioso. En cualquier caso, hay algunas cosas, tales como la caída libre de una piedra hacia la tierra, que se reconoce que están más allá del alcance de cualquier crítica. En estas circunstancias, si hay algo respecto a lo cual la cuestión *Quid iuris* exige una respuesta, es la formulación de esta pregunta en cada caso; y si hay alguna crítica que esté más allá de la crítica (lo que puede dudarse), es la crítica de la crítica misma.

Comencemos, pues, por la pregunta general, ¿Qué cosas estamos llamados a desaprobamos? Las alternativas son el incómodo estado mental de la reprobación y la ecuanimidad de la aceptación. Para comenzar la investigación, cuando parece estar en nuestro poder, voluntariamente, el propiciar un acontecimiento futuro nos encontramos, en algunos casos al menos, moralmente comprometidos a condenar esa conducta o a permitirla. Pues decir que estamos moralmente comprometidos a actuar de una determinada manera es decir que así deberíamos actuar si le dedicáramos la suficiente deliberación y la suficiente energía. Pero nadie puede dudar de que si

² Véase, al final de este texto, una versión alternativa de este párrafo.

podemos controlar el futuro de alguna manera, una deliberación y una energía suficientes harían que actuáramos a veces muy decididamente. Ahora bien, aquello sobre lo que no dudamos está más allá de toda discusión. A continuación, preguntémonos si estaríamos llamados a desaprobarnos algo en caso de que nuestra desaprobación no concerniera a nada sobre lo que pudiéramos ejercer algún tipo de control. Aquí tenemos que distinguir. Todo hombre honesto debe reprobar a Caín, Nerón, Judas Iscariote, Robespierre, etc. No puede evitar sentir aversión hacia ellos. Pero si pudiera dominar sus sentimientos, manteniendo su propia moral intacta, no parece que tuviera ninguna obligación de juzgar a estos personajes de la historia. Él solo es responsable de lo que puede controlar.

Hoy en día todo el mundo está de acuerdo en que todo nuestro conocimiento está basado en la experiencia. Pero, ¿por qué debemos aceptar la experiencia?, pregunto. El profesor Royce habla de ‘experiencia presente’. Me parece que esa frase implica una contradicción. Sin embargo, sin lugar a dudas, tengo en este momento la percepción de un fuego en mi chimenea. Pero, ¿por qué debo confiar tan implícitamente en esto, - quiero decir confiar en el hecho de que parece que percibo un fuego en la chimenea? No he oído que ningún filósofo deseara que sometiera eso a crítica. ¿Por qué no? ¿Por qué no puedo rechazarlo, y cultivar la duda respecto a si me parece o no me parece ver un fuego en la chimenea? Por qué esta unanimidad en que tal crítica carecería de sentido a menos que, en este caso, se admita tácitamente que es inútil criticar lo que está absolutamente más allá de mi control.

Adoptemos este principio: Lo que está más allá del control está más allá de la crítica. Que de otra forma dice: No dudemos de lo que no podemos dudar.

Admitido esto, el primer hecho con el que nos enfrentamos es que los conocimientos son de todos los grados de instancia. Algunos pueden ser descartados a voluntad: Los denominamos fantasías. Otros sólo se tambalean tras los esfuerzos de una hora, un año o mil años. ¿Acaso hay algunos que resistirían todos los ataques? En estas circunstancias, ¿en qué sentido debemos ser fieles a nuestra máxima? ¿Qué debemos considerar más allá del control, de lo que no podamos dudar? La respuesta sería que una vez aceptado el principio deberíamos serle fieles. Podemos esforzarnos de manera tal que encontremos alguna forma de dudar de muchas cosas de las que no podemos dudar actualmente; pero mientras no podamos dudar de ellas, más nos valdría no pretender hacerlo. Podríamos descubrir alguna manera de controlar lo que

no podemos controlar actualmente. Pero mientras el hecho permanezca incontrolable, es inútil condenarlo.

Todo esto les sonara a muchos lectores como una mera perogrullada. Les sorprenderá saber que la aceptación de este principio cancela, de inmediato, la mayor parte de la filosofía más moderna, y nos evita la molestia de un examen ulterior.

Veamos, en líneas generales, cuánto nos protegerá esta máxima (3)³ de todo intento de crítica. En primer lugar, no puedo dudar de que lo que parece estar ante mis ojos así lo parece. En segundo lugar, no puedo dudar de que muestra cierta resistencia ante mis esfuerzos por descartarlo como haría con una fantasía. Es cierto que puedo descartarlo, con el truco de cerrar los ojos; pero puedo descartar una fantasía sin este truco. Respecto a mi memoria, sé (o pienso que sé) que a menudo me ha engañado: Así lo afirma, ella misma. Sin embargo, en conjunto, yo no puedo dudar de que, hasta un punto considerable, es digna de confianza. Posiblemente, una duda de este tipo se me ha pasado por la cabeza en algún momento; pero en cuanto adopto los medios, por los que las dudas se ven normalmente reforzadas, esta duda, en vez de ganar fuerza, se desvanece y no puedo realmente reavivarla.

Algo muy parecido podemos decir respecto a la existencia de otras personas aparte de uno mismo. Uno puede concebir la idea de que está solo en el universo; pero existen tantas evidencias de lo contrario que resulta prácticamente imposible resistirse a ellas. Una persona que seriamente dudara de la existencia de cualquier otra excepto de ella misma sería indudablemente declarada loca por legos y por psiquiatras. Son tan abrumadoras las pruebas de esto que no hay ningún hombre cuerdo que no pueda ser convencido, por el testimonio de otros, de que sus sentidos le engañan y está siendo víctima de una alucinación.

VERSIONES (MS598):

(1).1...razones débiles y razones fuertes. El autor, que ha sido un estudiante dedicado a este tema durante casi medio siglo, espera persuadir al lector de algunas cosas que serán nuevas para él e incluso, quizás, inducirle a cambiar

³ Véase, al final de este texto, tres versiones alternativas de este párrafo.

de parecer respecto a algunos puntos. El lector, a su vez, parece, más o menos, compartir estas expectativas; por qué si no perdería el tiempo con estas páginas. Estará bien, pues, comenzar por señalar algunos elementos del actual estado mental del lector.

1. El lector tiene sensaciones, agrupando bajo este epígrafe a los colores, tanto vistos como imaginados, los sonidos, olores, sensaciones de presión, tacto, calor, salud, emociones y, en resumen, todo lo que está *inmediatamente* presente.
2. El lector puede percibir que se está esforzando (no mucho) por entender lo que está leyendo. El sentido del esfuerzo tiene dos direcciones. Implica un sentido de ejercitación y un sentido igual de resistencia. Solo en los casos en que hay contracciones de los músculos (como parece ser el caso cuando se ejercita la atención) hay una sensación específica de esfuerzo; pero hay un sentido bidireccional, de un ego y un no-ego, siempre en el mundo exterior e interior⁴.

(1).2...razones débiles y razones fuertes. Al hacer esto, espera persuadir al lector de cosas que serán nuevas para este último, e inducirle a cambiar su parecer respecto a algunas opiniones que ahora sostiene. Esta es, más o menos, la expectativa del lector, a su vez; si no, no perdería el tiempo con el libro. Puesto que el autor ha sido un estudiante aplicado de este tema durante casi medio siglo, o bien tiene algo útil que sugerir o, por el contrario, debe poseer una mente excepcionalmente torpe. Estará bien comenzar por apuntar algunas notas del actual estado mental del lector.

En primer lugar, el lector tiene un fondo de experiencia que no puede evitar creer verdadero.

En segundo lugar, hay algunas cuestiones respecto a las cuales tiene dudas. Se sugieren alternativas diferentes, pero ninguna se impone a la mente del lector.

⁴ Otra versión: «Solo en los casos en que hay contracciones de los músculos (como parece ser el caso cuando la atención se fija) aparece la sensación específica de esfuerzo; pero hay un sentido bidireccional de un *ego* y un *no-ego* en cada caso de un acontecimiento de reacción entre los mundos exterior e interior.»

(2) ...de escritores ingleses, Hobbes y Locke. El que la escriba con una C delata ese préstamo. Pero con Kant 'crítica' adquiere el significado más especial de investigación en el *Quid iuris*, o justificación, de cualquier producto de la mente. Por lo tanto, para elaborar las reglas con las que el razonamiento pueda ser juzgado justificable o no, debemos adentrarnos en una crítica filosófica de los razonamientos.

Si algo puede ser objeto de condena o ensalzamiento humanos es una cuestión que ya ha sido iniciada. El mandato de Jesús fue *No juzguéis*; y, en verdad, la crítica filosófica choca con el corazón religioso. Es cierto que algunas cosas, como la caída libre de una piedra al suelo, no pueden ser objeto de ensalzamiento ni de condena. En estas circunstancias, si hay algo respecto de lo cual la pregunta *Quid iuris* requiere una respuesta, es la formulación misma de esta pregunta en cada caso; y si alguna crítica está más allá de toda crítica (lo que puede dudarse), es la crítica de la crítica misma.

(3).1 ... (pro)teger de todo intento de crítica. Asumiendo, querido lector, que Vd. es una persona a la que no consideran loca todos los que se le aproximan, no puede dudar de que lo que parece estar ante sus ojos así lo parece. Ni, en segundo lugar, puede dudar que resiste sus esfuerzos por descartarlo, mientras que una fantasía normal no los resiste.

(3).2 ... (pro)teger de todo intento de crítica. Asumiendo, pues, querido lector, que no es Vd. uno de esos desafortunados a los que los juzgados y todo el mundo consideran loco, puedo decir con perfecta confianza que Vd. no puede dudar de que siente lo que le parece sentir. No pretendo aquí enfatizar su existencia.

(3).3 ... (pro)teger de todo intento de crítica. Asumiendo, pues, querido lector, que no es Vd. uno de esos desafortunados a los que los juzgados y todo el mundo consideran loco, puedo afirmar con confianza que Vd. no puede dudar de que esa sensación que le parece actual es actual para Vd. Es tan inconcebible que sea de otra manera que apenas podrá ver significado alguno en mi afirmación. Y lo que he afirmado de su sensación actual es verdad de todo percepto que esté ante Vd.

... [4/4]¹ (1.1) (1.2) (1.3)² sostiene una opinión falsa. ¡Tonterías! Puede que haya cuestiones respecto a las cuales sea imposible sostener opiniones falsas deliberadamente. Nadie podría deliberadamente opinar bien que no hay opinión verdadera - no, en cualquier caso, a menos que fuera un metafísico. Esto surge del hecho de que una opinión deliberada es una opinión múltiple - de hecho una serie interminable de opiniones. Ya que mantener una opinión deliberada implica que uno tiene la opinión que uno tiene esa opinión, y así interminablemente. Por esto opinar deliberadamente que no hay una opinión sería, a la vez, opinar que hay y que no hay una opinión. Esto no es, hablando con propiedad, una proposición sino un absurdo. Uno puede cometer un error, al suponer que A es B, cuando no lo es; y luego uno puede opinar que algo verdadero de A no lo es de B, y así puede parecer que sostiene una opinión absurda. Pero uno no hace realmente eso. Sin embargo, todo esto no afecta a la opinión del lector, la cual simplemente es que una proposición falsa puede temerse como posiblemente predispuesta a aparecer como la conclusión de un argumento.

¿A qué se refiere el lector por proposición falsa y por proposición verdadera? Esta es una cuestión disputada y difícil. Las diferentes respuestas a la misma que son corrientes no son falsas: solo son insuficientes. Se complementan las unas a las otras.

La primera respuesta es esta. En primer lugar una proposición no debe ser confundida con una aserción ni con un juicio. Una aserción es el acto por el que una persona se hace responsable de la verdad de una proposición. Nadie afirmó nunca que la luna esté hecha de queso azul; aún así, esta es una conocida proposición. Un juicio es un acto mental por el que uno toma la resolución de adherirse a una proposición como verdadera, con todas sus consecuencias lógicas. En siguiente lugar, es necesario distinguir entre una proposición y una oración, i.e.: esta o aquella expresión de la misma, escrita, hablada, pensada, etc. Una oración, en el sentido aquí utilizado, es un único objeto. Cada vez que se copia o se pronuncia, se hace una nueva oración. Pero una proposición no es una cosa singular y no puede, con propiedad, decirse que tenga algún tipo de existencia. Su modo de ser consiste en su posibilidad. Una proposición

¹ Faltan las primeras cuatro páginas de este manuscrito.

² Hay tres versiones adicionales de este párrafo, que hemos incluido al final de la transcripción.

que pueda ser expresada tiene todo el ser que pertenece a las proposiciones aunque nadie la exprese o la piense nunca. Es la misma proposición cada vez que se piensa, se pronuncia o se escribe, tanto en inglés, alemán, español, tagalo o como sea. Una proposición consiste en un significado, tanto adoptado como no, y como quiera que se exprese. Ese significado es el significado de cualquier signo que signifique que una cierta representación icónica, o imagen (o cualquier equivalente suyo), es un (2)³ signo de algo indicado por un cierto signo indicial, o cualquier equivalente del mismo. Para ilustrar esto, cualquier oración servirá. Esta, por ejemplo: «Caminad hacia el pueblo que está ante nosotros, en el cual según entréis, encontraréis una burra atada y, con ella, un pollino sobre el que ningún hombre se ha montado aún.»

Al decir esto a dos de sus discípulos, Jesús creó en su imaginación la imagen de una burra atada y acompañada por un pollino joven. Esa imagen es el icono que menciona la definición. ¿De qué era esto una imagen? Le adscribe el siguiente texto. Estaban de pie mirando hacia el pueblo. Ahora, dice Jesús, no podéis ver el pollino desde donde estamos, pero id allí, y a la entrada del pueblo, mirad en torno a vosotros; y veréis lo que he descrito. Ese mandato actuó como una fuerza sobre ellos, la cual tendía a dirigir su atención hacia aquello de lo que Jesús estaba hablando. Actuó como un signo indicador o una indicación. El episodio proveerá dos ilustraciones adicionales del sentido de la definición, puesto que contiene dos proposiciones más. Una de ellas es que ningún hombre se ha montado aún sobre ese pollino. Aquí el signo icónico es cualquier diagrama que represente la negación. Probablemente cada cual tenga su propia manera, o maneras, de imaginarse la negación. Una proposición nunca prescribe un modo particular de iconización, aunque la forma de la expresión pueda sugerir algún modo. Aquí, sin embargo, se permite a los dos discípulos imaginarse la negación a su manera. Ese método podría haber sido el de pensar una imagen transparente encima de otra sin que coincidan ambas. O dos puntos separados pueden imaginarse como un diagrama de la no-identidad, y cada punto puede imaginarse con un hilo que va desde este a una imagen de algo idéntica a él. Ahora, estarían inclinados a pensar que (3)⁴ se les permitiría seleccionar cualquier instante que quisieran de la vida del pollino, e informarse de cuál era su situación en ese instante - fotografiarlo, en ese instante, o algo equivalente. Luego, cogiendo esa

³ Incluimos una ligera variante al final del manuscrito.

⁴ Incluimos una ligera variante al final del manuscrito.

imagen y la imagen de un pollino con un hombre encima, a esas dos imágenes les sería aplicable el icono de la negación. Una idea así de complicada se expresó con las pocas palabras «sobre el que ningún hombre se ha montado aún». La otra ilustración la brinda la proposición «caminaréis hacia el pueblo que está ante nosotros». Jesús no afirma esta proposición, es decir, no se hace responsable de ella. Por el contrario, él la impone o la ordena, es decir, hace a los dos discípulos responsables de ella. Pero esto no afecta a la propia proposición. El icono, o la imagen suscitada en la imaginación es aquí la de dos hombres caminando hacia un pueblo. Hay dos índices, o rótulos, para mostrar de qué es esto una imagen. Uno de ellos es su vista, cuando Jesús habla de ‘ese pueblo ante nosotros’. Ese rótulo se adscribe al pueblo en el icono. El otro rótulo es el pronombre ‘vosotros’ (en griego meramente la terminación ετε de υπαγετε) tomado en conexión con el aspecto del rostro del maestro, que habría sido suficiente para mostrarles quiénes eran los dos hombres del icono, ya que en muchas lenguas la segunda persona del modo imperativo excluye todas las terminaciones o las indicaciones especiales de la persona a la que se dirige. Estas explicaciones muestran la naturaleza de una proposición de forma bastante clara para nuestro propósito actual. Se le ha hecho, espero, tolerablemente claro al lector que piense detenidamente en el tema por sí mismo, sin permitirse verse molestado por perplejidades de detalle (que son innumerables), que sin importar de qué otra manera pueda ser comprendida una proposición, y sin importar si vamos al meollo de la cuestión o no, aún así es verdadero (y una verdad significativa) que toda proposición puede expresarse bien por medio de una fotografía, con o sin elaboraciones estereoscópicas o cinetoscópicas, junto con algún signo que muestre la conexión de estas imágenes con el objeto de algún índice, o signo o experiencia, que despierte la atención, o aporte alguna información, o que indique alguna posible fuente de información; o bien por medio de algún icono análogo que se dirija a otros sentidos que no sean el de la vista, junto con unas fuertes indicaciones análogas, y un signo que conecte el icono con estos índices. Todo esto se considerará más extensamente a continuación; pero de esta manera puede decirse mucho por ahora con ventaja.

Una proposición es la significación de un signo que representa que un icono es aplicable a aquello que un índice indica. La proposición misma no existe estrictamente hablando. Es mera posibilidad. Pero para que pueda ser o bien verdadera o bien falsa, el objeto del índice al que se refiere la proposición debe existir

y reaccionar sobre el sostén de la proposición. Sin eso, una proposición no puede tener verdad ni falsedad positivas. En tal caso no es realmente una proposición; ya que un índice es un signo fuerte y las cosas que no existen no ejercen ninguna fuerza. No es más que la cáscara vacía de una proposición - una forma que es como la expresión de una proposición pero sin contenido.

La existencia de este sujeto de la proposición que es el objeto del signo indicial, es decir, el signo fuerte, consiste en que aporta realmente la fuerza. La existencia de un índice genuino es una garantía suficiente de la existencia del sujeto; ya que la fuerza con la que el índice actúa sobre nosotros es solo un aspecto de la fuerza con la que el sujeto actúa sobre el índice. Me encuentro con un vecino cercano - que vive aquí en el campo abierto. Solo tengo granjeros de vecinos. Comenzamos a charlar de cosas familiares. Uno de nosotros pregunta: «¿Cómo va ese cerdo?» Nada podría ser más vano e impertinente que la puntualización de algún joven filósofo imaginario, que pudiera venir conmigo, que dudara de la existencia del cerdo. ¿Cómo podría la indicación «ese cerdo» haber dirigido la atención de mi vecino y la mía de una determinada manera, si no hubiera fuerza en aquello que la frase «ese cerdo» indica? ¿Y cómo podría lo inexistente ejercer una fuerza? Menuda forma de no-existencia sería esa.

Pero no solo debe existir el sujeto de la proposición, sino que, para que la proposición sea verdadera en vez de falsa, debe existir de una manera especial, que solo la misma proposición puede describir. Puede ser que la aceptación cordial de la proposición ayude a inducir este estado de cosas. Pero no me importa, aunque tal aceptación sea indispensable para el hecho: aún así no constituye ipso facto esa realidad en la que consiste, a su vez, la verdad de esa proposición. La verdad de la proposición consiste en su concordancia con un estado real de cosas; y esta realidad consiste en que existe de la manera en que lo hace independientemente de lo que tú o yo o cualquier generación de hombres pueda pensar sobre ello. Eso es decir, que tanto si la aceptación de la proposición es útil, o es incluso una condición suficiente y necesaria para la realidad del hecho, como si no, ninguna aceptación tal de esa misma proposición constituye, o contribuye a constituir, el hecho que la proposición, si se afirmase, afirmaría.

La cáscara vacía de una proposición puede no lograr contener ninguna proposición genuina por cualquiera de estas dos razones. Puede, simplemente, no

lograr prescribir ningún icono en absoluto. O, por otro lado, puede prescribir más de lo que puede cumplirse, de una vez, no a causa de alguna debilidad de nuestra imaginación o mente, ya que tales dificultades pueden evitarse siempre, sino porque los elementos prescritos son, por su propia naturaleza, incompatibles. Se puede mostrar de muchas maneras lo insignificantes que pueden ser las dificultades de este tipo anterior. Pero para no distraernos con una cuestión secundaria, contentémonos aquí señalando que esto no ha evitado que los matemáticos, cuyos razonamientos son todos diagramáticos, estudien el espacio de cuatro dimensiones. El Sr. Stringham incluso ha hecho dibujos de los sólidos regulares en cuatro dimensiones, y ha enumerado y descrito todos los sólidos regulares en espacios de todas las dimensiones. Sin duda, se requiere una fuerza matemática considerable para tales estudios; pero puede decirse que está ahora establecido que ningún grado de complejidad, aunque este fuera infinito, podría dominar a la imaginación matemática, siempre que, por supuesto, haya alguna regularidad en la complicación. Podría, probablemente, demostrarse que un infinito totalmente irregular implica una contradicción, puesto que ya es cierto que una complicación que trascienda a toda multiplicidad y que, aún así, sea irregular es contradictoria. El tipo de prescripción que es tan excesiva que ningún icono puede cumplir con ella es la que exige que un carácter deba estar, a la vez, presente y ausente. No es porque no podamos pensar que tal prescripción no puede cumplirse, sino porque, como percibimos clara y completamente, la prescripción induce a la imaginación a no obedecerla; como un Papa que se pronunciara ex cathedra, requiriendo que todos los fieles le creyeran bajo pena de condena eterna, diciendo que ningún Papa ha hecho ni hará nunca ningún pronunciamiento ex cathedra que cristiano alguno debiera creer. La cáscara de una proposición que, de esta manera, no logra ser una proposición al prescribir demasiado se dice que es absurda. La cáscara de una proposición que no logra ser una proposición al no prescribir nada se dice que es vacía o sin significado. Pero, en un sentido más amplio, de lo absurdo también puede decirse que carece de significado. Como ejemplo de un enunciado vacío podemos tomar éste: «Cualquier fénix que pueda haber es un fénix». Como ejemplo de un enunciado absurdo podemos tomar éste: «Existe un fénix que no es un fénix». Toda negación de un enunciado vacío es absurda, y viceversa. Un enunciado como «Todo fénix es un pájaro», puede entenderse en el sentido de ser una proposición que aporta información positiva. Puesto que puede significar que el nombre 'fénix' no podría aplicarse propiamente a

nada que no fuera un pájaro. Es diferente con el enunciado, todo fénix es un fénix; porque este utiliza la palabra fénix como si su significado fuera conocido. Si en el enunciado «Todo fénix es un pájaro», se supusiera que la palabra fénix se entiende a través de su definición como pájaro, entonces esta también es una fórmula vacía, y no una proposición genuina.

Los lógicos, que son muy dados a las formalidades, han deseado ampliar la regla de que toda proposición es verdadera o falsa para que pueda incluir enunciados vacíos y absurdos, llamando a los vacíos verdaderos y a los absurdos falsos. No es que carezcan de razones tolerablemente consistentes para esta ampliación. Para nuestro propósito actual, sin embargo, no es recomendable tal ampliación. Nos llevaría a descartar la afirmación de que toda proposición representa una realidad independiente de lo que se afirme o niegue de ella, perdiendo así de vista una verdad muy importante. De hecho, oscurece mucho todas las partes fundamentales de la lógica. Nos lleva directamente a esa clase de dificultades que los propios lógicos han denominado *Insolubilia*. Para ejemplificar estas dificultades, supongamos que tres testigos, A, B y C, son citados en un proceso judicial. Supondremos que debido a las exclusiones de testimonio establecidas por el tribunal, el testimonio que queda se reduce a esto: A testifica que el testimonio de B no es totalmente verdadero; B testifica que el testimonio de C no es totalmente verdadero; y C testifica que el testimonio de A no es totalmente verdadero. No testifican nada más. Ninguno de los tres testigos se plantea realidad alguna; es decir, nada que tenga un modo de existencia independiente de lo que se afirme de ello. Hablando con propiedad, entonces, no hay proposiciones ni nada se testifica. Pero los lógicos, al insistir en que todo enunciado es o bien verdadero o bien falso, quedan enredados de la siguiente manera. Supongamos que el testimonio de A es totalmente verdadero. Entonces, puesto que testifica que el testimonio de B no es totalmente verdadero, esto debe admitirse como verdadero. Pero B no testifica otra cosa más que el testimonio de C no es totalmente verdadero. Luego, esto no será verdadero; es decir, debemos admitir que el testimonio de C es totalmente verdadero. Ahora C testifica que el testimonio de A no es totalmente verdadero, reduciendo al absurdo nuestra suposición de que era totalmente verdadero. De aquí debemos admitir que el testimonio de A no es totalmente verdadero. Pero A no testifica otra cosa excepto que el testimonio de B no es totalmente verdadero. Si, en consecuencia, el testimonio de A no es totalmente

verdadero, debemos admitir que el testimonio de B es totalmente verdadero y, por lo tanto, debemos admitir la sustancia del mismo, que es que el testimonio de C no es totalmente verdadero. Pero C no testifica otra cosa excepto que el testimonio de A no es totalmente verdadero. En consecuencia, solo puede corregirse al admitir que el testimonio de A es totalmente verdadero. Sin embargo, esto es contrario a nuestra segunda hipótesis. Por lo que es igualmente absurdo que el testimonio de A sea totalmente verdadero y no sea totalmente verdadero. Dos soluciones de este rompecabezas merecen mencionarse. La primera, que se enuncia de muchas formas, llega simplemente a esto, que los razonamientos son buenos y que demuestran que la hipótesis de que tres testigos testifiquen así es absurda. Pero esto no es así: Es perfectamente imaginable que tres testigos testifiquen así, aunque al menos uno de los tres debe mentir; que deseen testificar sobre un hecho que no ha ocurrido aún. Todos ellos ignoran el hecho de que las tres proposiciones de los tres testigos han sido *aseveradas*. Elimine el elemento de la aserción y no nos queda rompecabezas ninguno. Ahora bien, una aserción implica una serie interminable de enunciados o, en cualquier caso, dos; a saber, la aserción implica al enunciado afirmado y también al enunciado que lo afirma. Y este enunciado de aserción es él mismo afirmado. En consecuencia, aunque A meramente testifique que el testimonio de B contiene algo falso, si suponemos que el testimonio de A no es totalmente verdadero, no nos vemos obligados por ello a tomar el testimonio de B como si no contuviera algo falso. Porque la falsedad del testimonio de A puede estar en el acto de la aserción y no en la proposición finalmente afirmada. Por lo que, en consecuencia, nos queda abierta la posibilidad de suponer que los tres testigos testifican la verdad, en el sentido que las proposiciones que testifican son verdaderas, pero todos testifican en falso, puesto que sus enunciados de aserción son falsos. Es de alguna forma paradójico, sin duda, decir que la aserción de una proposición verdadera es falsa. Aún así, es evidente que es el acto del acto de la aserción de cada testigo el que invierte la verdad o la falsedad de la proposición que testifica. Por ejemplo, supongamos que el testimonio de cada testigo es que el siguiente en orden cíclico testifica algo que no es verdad. Entonces, si A no hubiera testificado en absoluto, el testimonio de C de que A testifica algo que no es verdad habría sido falso; porque A no testificaría nada. En consecuencia, el testimonio de B de que C testifica algo que no es verdad sería totalmente verdadero, y la proposición que testifica A sería totalmente falsa si no la testificara. Es este acto de aserción subyacente el que lo hace verdadero, y si este enunciado de aserción no

hubiera sido falso - es decir, si hubiera testificado, como debía haber hecho, que el testimonio de B es verdadero, no habría habido ninguna dificultad. Pero al ser falso su enunciado de aserción, el enunciado afirmado por C resulta verdadero; solo el enunciado de aserción de C resulta falso. Como el enunciado de aserción de B, que resulta falso solo por el acto falso de aserción de A. Supongamos, por otro lado, que lo que cada testigo afirma es que el siguiente en orden cíclico testifica, sea lo que sea que testifique, algo falso. Entonces, si A no hubiera afirmado nada, C no habría afirmado nada falso y, en consecuencia, el testimonio de B sería directamente falso, y lo que A de hecho afirma habría sido verdadero. Pero su acto de aserción del mismo hace que el testimonio de C sea falso, excepto hasta donde el enunciado de aserción de A lo justifica. Esto justifica el enunciado afirmado por C, pero no puede justificar el enunciado de aserción de C y, por ello, el enunciado afirmado por B resulta, a su vez, verdadero, aunque su enunciado de aserción sea falso. Si el número de testigos que testifican en un orden cíclico, cada uno la falsedad del siguiente, hubiera sido par, sería posible suponer que uno decía la verdad y el siguiente no y así sucesivamente. Pero no habría fundamento de hecho para poder decir qué mitad de los testigos decía la verdad y cuál no. La única solución apropiada es, como antes, que el acto de aserción de cada uno sea falso y que el enunciado afirmado sea verdadero.

Tales son las sutilezas, uno podría casi decir equívocos, a las que nos vemos inevitablemente llevados si seguimos a los lógicos al considerar cualquier cosa que tenga la forma de una proposición como algo que sea necesariamente verdadero o falso, sin tener en cuenta si representa o no una realidad, i.e.: algo no constituido por una representación suya, o no. Yo no digo que los lógicos hagan mal. Dentro de su técnica puede haber, hay, ventajas en la dirección que toman. Pero en una visión más amplia, como la que estamos adoptando ahora, cuánto más simple y cuánto más verdadero es decir que una proposición, como aquello que es o bien verdadero o bien falso, en cuanto el sujeto individual al que se refiere tiene algún tipo de existencia, es algo que concuerda, o dice concordar, con una realidad no constituida por ninguna representación de la misma que se le pueda asignar.

Si los filósofos nos pueden mostrar que las realidades están tan repletas de pensamientos acerca de ellas que es imposible por medio de proceso directo alguno comparar los pensamientos con las realidades desnudas, esto no debe molestarnos en absoluto. Si los idealistas pueden demostrar que el pensamiento es la causa de la

realidad que es su objeto, incluso esto no debe molestarnos mientras la realidad no consista en lo que se piense de ella. Si un Berkeley puede mostrar que toda la realidad es de la naturaleza del pensamiento, incluso entonces nuestra opinión queda intacta, mientras que sea un pensamiento posible lo que constituye la realidad, y no este o aquel pensamiento existente y definido sobre esa misma cosa.

La segunda respuesta a la pregunta sobre qué quiere decir el lector por proposición verdadera o falsa debería entenderse al admitir completamente la corrección de la primera respuesta, pero explicando adicionalmente qué es esa realidad con la que la proposición dice concordar, y que en sí misma no consiste en ninguna representación real de la misma. Para entender esto, debemos primero preguntar cuál es el significado de cualquier enunciado, cuál es el significado de cualquier palabra o signo cualesquiera. Hasta que no tengamos una idea clara de lo que queremos decir por 'significado', es inútil indagar cuál sea el significado de cualquier signo particular. Es evidente que para poder responder a una pregunta debemos entender cuál es la pregunta; y no podemos entender qué es preguntar por el significado de verdadero o falso hasta que no sepamos qué queremos decir por significado.

Significado es el carácter de un signo; y, por lo tanto, para averiguar qué es el significado debemos considerar qué es un signo. Sin embargo, antes de adentrarnos en esta indagación debemos señalar que el significado es algo que está aliado en su naturaleza con el valor. No sé si no deberíamos decir más bien que el significado es el valor de una palabra, - una frase usada a menudo, - o si no debiésemos decir que el valor para nosotros de cualquier cosa es lo que esta significa para nosotros - lo que también hemos escuchado alguna vez. Baste con decir que las dos ideas están muy próximas. Ahora bien, el valor es la medida de la deseabilidad; y el deseo siempre se refiere al futuro. Esto nos lleva a indagar si el significado siempre se refiere al futuro o no. No podemos responder a esta pregunta con certeza hasta que no hayamos indagado en la naturaleza del signo; pero nos ayudará tenerla presente. Si un hombre es valiente ahora, la posesión actual de este carácter no puede significar que se comportó de determinada manera en el pasado; porque aunque actuó como un valiente hubiera actuado, aún así, fue en un número limitado de ocasiones; y, por lo tanto, podría haber sido accidental el que por otros motivos y causas diferentes, entonces, hubiera resultado que él actuase como si fuera valiente. Pero la valentía no significa

eso, es una cualidad que haría actuar al hombre de determinada manera en cada una y todas las ocasiones sin importar el número de estas. Significa que podemos predecir con certeza cómo va a actuar cuando sea que se le presente la ocasión. Decir que un hombre es valiente significa que se espera un determinado tipo de conducta por su parte. Aquí, pues, tenemos un caso en el que el significado se refiere al futuro; y, evidentemente, hay multitud de casos semejantes. La cuestión es si todo significado se refiere al futuro o no.

¿Qué es un signo? Es cualquier cosa que de cualquier manera representa a un objeto. Este enunciado nos deja con la dificultad de decir qué es ‘representar’. De todas formas, nos ayuda al señalar que todo signo se refiere a un objeto. Comencemos observando esta palabra, objeto. Llegó con la Escolástica, y es de alguna manera destacable, que siendo un término fundamental de la filosofía, no esté traducido del griego. Su primera aparición está en una traducción del griego; pero no hay una palabra que le corresponda en el original. Otra circunstancia de alguna manera notable sobre esta palabra es lo poco que se ha desviado de su significado original, de aquello que una representación en algún sentido reproduce o intenta mostrar en su verdadera luz. Tomás de Aquino ya distorsiona levemente el significado, pero con una desviación apenas perceptible; y ha habido muy poca distorsión posteriormente. Tomás de Aquino, al utilizar la palabra, generalmente ilustra su significado mediante una referencia al objeto de la visión. Este uso de la palabra pertenece a nuestro habla normal: No detectamos nada fuera de lo común en la oración,

«Reflexiona, Proteo, cuando acaso viste
algún extraño y notable objeto en tus viajes.»

Este uso de la palabra surgió del hecho de que la visión se concibe como proveedora de imágenes de cosas externas. Nuestra idea de un objeto de la visión está un poquito más cerca del sentido original que la idea de Tomás de Aquino. Ya que él pensaba que los rayos salían de los ojos y, al reflejarse en el objeto, nos devolvían la especie o apariencia. Su noción de la visión, por lo tanto, no excluye por completo el elemento de la visión activa. En consecuencia, no se le ocurre que un objeto sea esencialmente correlativo a un signo: Él considera que es correlativo a cualquier facultad o hábito. Dirijamos la atención hacia algunas locuciones familiares en las que se emplea la palabra objeto. La persona amada es el ‘objeto amado’ del amante. En su delirio febril, una imagen pintada en tonos rosados se le aparece como la fiel representación

de la persona amada. Por esto de ella solo se dice que es su objeto amado. Para el resto del mundo, ella es una mujer amada: Pero ella es el objeto amado de su fantasía delirante. De la misma forma hablamos de un ‘objeto digno de compasión’; porque la compasión depende de una viva representación imaginativa de la tribulación de la persona compadecida. Pero cuando hablamos de un ‘objeto de ira’, estamos pensando más bien en la persona o cosa hacia la que la persona enfadada dirige su ira. La cosa a la que el tirador apunta se denomina el ‘objeto (objetivo)’ al que apunta. Esto, podemos suponer, se debe a la circunstancia de que el tirador tiene que mirar a lo largo de su arco o fusil y hacer de esa cosa el objeto de una visión clara mientras apunta con el arma. De aplicar la palabra ‘objeto’ a aquello a lo que se apunta, rápidamente pasamos a hablar del ‘objeto’ de nuestros esfuerzos o designios en general. Pero hay otra manera en que la palabra es apropiada aquí. Porque en todo esfuerzo serio es requisito que nos formemos una idea tan clara como sea posible del estado de cosas al que precisamente deseamos llegar y, luego, intentemos hacer que los resultados reales de nuestro trabajo sean la copia más parecida a ese ‘objeto’ de la que seamos capaces. De esta manera, llegamos a que el ‘objeto amado’ de un amante y el ‘objeto de su deseo’ son frases con significados bastante diferentes. Una es la causa de su conducta, la otra es su efecto. Por lo que se refiere al uso actual de la palabra ‘objeto’ en la gramática, este es muy reciente. Así, la gramática de Port Royal, que se utilizaba en el siglo diecinueve, dice: «El acusativo denota al sujeto que recibe la acción del verbo»; y este uso de la palabra sujeto es bastante correcto hasta hoy. Lo que a menudo se denomina el sujeto de una oración se llama con propiedad «el sujeto nominativo» o «el sujeto principal». Estas observaciones tienen la intención de transmitir una idea preliminar básica del sentido en el que trataré consistentemente (4)⁵ de emplear la palabra ‘objeto’, a saber, para significar aquello que un signo, siempre que cumpla con la función de signo, le permite a alguien, que conozca ese signo, y lo conozca como signo, conocer.

Un signo no funciona como signo a menos que se entienda como signo. Es imposible, en el estado actual del conocimiento, decir, de una vez y por completo, con precisión, y con una aproximación satisfactoria a la certeza, qué es entender un signo. La conciencia es requisito del razonamiento; y se requiere razonamiento para el más alto grado de comprensión de los signos más perfectos; pero a la vista de los hechos

⁵ Incluimos otra variante al final del manuscrito.

presentados por Von Hartmann y otros respecto a la Mente Inconsciente, no parece que la conciencia pueda considerarse esencial para la comprensión de un signo. Pero lo que es indispensable es que haya una interpretación del signo; es decir, que el signo aporte, real o virtualmente, una determinación de un signo del mismo objeto del que es él mismo un signo. Este signo interpretante, como todo signo, solo funciona como signo en tanto en cuanto es a su vez interpretado, es decir, en tanto que real o virtualmente determina un signo de ese mismo objeto del que es a su vez un signo. De esta manera, hay una serie virtual e interminable de signos cuando se comprende un signo; y de un signo que nunca se haya comprendido difícilmente podrá decirse que es un signo. En cualquier caso, hay una serie interminable de signos, en el mismo sentido en el que Aquiles recorre una interminable serie de distancias para adelantar a la tortuga. Puede preguntarse por qué no somos inmediatamente conscientes de este proceso infinito. Para comenzar, no estemos tan seguros de que no somos conscientes de ello con esa forma de comprensión en la que entra la conciencia. No tenemos medios directos para averiguar de qué hemos sido conscientes durante un movimiento del pensamiento. Son solo los lugares resultantes los que afectan a la memoria. Pero consideremos básicamente qué debe pasar dentro de nosotros cuando leemos una oración. Es un hecho significativo que aquellas lenguas en las que la forma principal de la oración pone primero al predicado - el tipo de oración denominada en árabe (____) ⁶, como 'Entonces llegó Omar', (____) ⁷ -, se leen con más placer y menos fatiga que en nuestras propias lenguas. La razón es que un cuadro comienza a pintarse en la imaginación casi en el mismo momento en que comienza la emisión y los detalles se introducen según avanza, y finalmente le ponemos una etiqueta a la imagen; mientras que con las oraciones alemanas o latinas, los materiales para construir la idea se aportan uno tras otro, se almacenan en algún lugar de la mente; y no podemos, hasta que la oración acaba, revisar nuestros materiales y considerar cómo tenemos que juntarlos, y una vez decidido esto, poner a prueba esa manera de construir el significado, para ver si tiene un sentido probable. El inglés no es tan malo; pero tiene el mismo defecto. En ambos casos, el proceso de comprensión es una operación bastante gradual. Multitud de ideas, que yacen escondidas en las profundidades de la memoria tienen que ser extraídas hasta la superficie de la conciencia; y este aumento de la vivacidad es un proceso gradual. Tienen que

⁶ En árabe en el original.

⁷ En árabe en el original.

ajustarse de alguna manera conveniente, sin dar prominencia a ninguna de ellas. Durante todo este tiempo debe haber un signo ante la mente y, además, debe haber un signo de que ese signo no es todavía el signo deseado exactamente. Cuando llegamos a entender la oración, nuestro signo de entenderla es la conciencia que ha comenzado con los sonidos emitidos y que gradualmente hemos transmutado, sin interrumpir la continuidad, hasta la idea a la que hemos llegado. Percibimos que cada paso era razonable. Ahora bien, una razón de la que no hay razón no es una razón en absoluto. La razonabilidad perfecta implica, una serie, al menos virtual, interminable de razones. Además, supongamos que, cuando el significado de la oración se entiende al fin, toda memoria, todo registro o toda posibilidad del efecto de la oración se extinguiera por completo, de forma que ni el oyente ni ningún otro modificarán o conformarán, a causa de ella, de ninguna manera, ni su conciencia, ni sus ideas ni su conducta; sino que todo fuera, precisamente, como si nunca hubiera sido emitida. En este caso, pregunto, ¿podría considerarse propiamente un signo en algún aspecto?, ¿No ha sido, en ese caso, absolutamente no significativa, sin significado?, ¿No es esencial para que un signo sea un signo el que su influencia nunca cese definitivamente de existir, prestando fuerza a un hábito, ley o norma dispuestos para producir una acción cuando surja la ocasión, incluso aunque se niegue para siempre la verdad del signo (si es que este es sujeto de verdad o falsedad)?, ¿Qué es aquello que ha perecido y no ha dejado rastro tras de sí, sino un sueño olvidado? Que la Tierra sea golpeada por un cometa y reducida a gas, que todo el universo y el espacio mismo sean aniquilados y olvidados, aún así quedaría una de estas dos alternativas, o bien es una ley viva que si cualquier mente descubriera y leyera el primer libro de Euclides, la proposición 42 produciría su efecto, a favor o en contra, sobre esa mente, o bien esa proposición es un sin sentido absoluto y no tiene significado. En este sentido, cada signo debe estar seguido de una sucesión virtual absolutamente interminable de signos interpretantes, o, en caso contrario, no sería verdaderamente un signo.

A la luz de estas consideraciones es fácil ver que el objeto de un signo, aquello a lo que virtualmente al menos dice ser aplicable, solo puede ser él mismo un signo. Por ejemplo, el objeto de una proposición ordinaria es la generalización de un grupo de hechos de percepción. Representa esos hechos, estos hechos de percepción son ellos mismos representantes abstractos, por medio de no sabemos exactamente qué intermediarios, de los perceptos mismos; y estos se contemplan como

representaciones, y lo son, - si el juicio tiene verdad alguna, primariamente de impresiones de los sentidos, en última instancia de un oscuro algo subyacente, que no puede especificarse sin que se manifieste él mismo como un signo de algo que está por debajo. Hay, pensamos, y pensamos razonablemente, un límite a esto, una realidad última, como el cero de la temperatura. Pero, en la naturaleza de las cosas, solo podemos aproximarnos a ella, solo puede estar representada. El objeto inmediato que cualquier signo busca representar es él mismo un signo.

El signo nunca es el propio objeto mismo. Es, en consecuencia, un signo de su objeto solo en algún aspecto, respecto a algo. Así, un signo es algo que lleva a otro signo a una relación objetiva con ese signo que él mismo representa, y lo lleva a esa relación en alguna medida en el mismo aspecto o respecto a algo en que él mismo es un signo del mismo signo. Si intentamos decir en qué aspecto o respecto a qué es por lo que un signo es un signo de su objeto, ese aspecto o respecto a algo debe, entonces, aparecer él mismo como signo. El signo no puede evocar ni esforzarse por evocar su aspecto propio y completo. Únicamente puede intentar reproducir algún aspecto de ese aspecto. Aquí habrá de nuevo una serie interminable. Pero este aspecto es solo un carácter de la necesaria imperfección de un signo. Un signo es algo que, en alguna medida y respecto a algo, hace a su interpretante signo de aquello de lo que es él mismo el signo. Es como la función media en matemáticas. Llamamos $(P)x,y$ a la función media de x e y , si la función es tal que cuando x e y son el mismo, es ella misma ese mismo. Por lo que un signo que meramente se represente él mismo a sí mismo no es más que esa cosa en sí misma. Las dos series infinitas, una que va hacia atrás, hacia el objeto, la otra que va hacia adelante, hacia el interpretante, colapsan en este caso en un presente inmediato. El tipo de un signo es la memoria, que asume el legado de la memoria pasada y lega una porción de esta a la memoria futura.

Tenemos ahora una noción general de lo que un signo es. Pero esta idea puede hacerse mucho más clara al destacar tres tipos radicalmente diferentes de signos. Ningún signo, quizás, puede actualizar perfectamente cualquiera de esos tipos. Son como los elementos químicos, que las propias leyes de la reacción química nos prohíben obtenerlos en su pureza absoluta, pero a cuya purificación nos podemos aproximar tanto como para alcanzar una idea aceptablemente adecuada de su naturaleza, y que habitualmente se presentan ellos mismos en tal grado de pureza que no dudamos al decir, este es oro, ese plata y aquel otro cobre; o este es hierro, ese

níquel y el tercero cobalto; aunque todos sean, en sentido estricto, compuestos de los tres. Los tres tipos de signos son los iconos, que son los más simples; luego los índices; y tercero y más destacados, los símbolos. Comencemos por el Índice. Un Índice es algo que habiendo sido forzosamente afectado por su objeto, forzosamente afecta a su interpretante y es causa de que ese interpretante sea forzosamente afectado por el objeto y que este a su vez afecte al interpretante; y que, además, en tanto que es un signo, se hace signo de esta manera. En cuanto sea un signo de cualquier otra manera o en cualquier otro sentido, pertenecerá a alguno de los otros tipos de signo y no será un Índice puro. Por ejemplo, un hombre en la ciudad detecta un globo, se va al centro de la calle y lo observa. Se ve obligado, en virtud de sus instintos naturales, a hacer esto, y otros que le ven mirar tan absorto, se ven obligados a su vez a dirigir la vista hacia arriba y a ver lo que él ve; y atraen a su vez a otros observadores. Esa mirada del hombre, dirigida hacia arriba, es un Índice aceptablemente puro. Un hombre que conduce a toda velocidad un par de caballos por una avenida concurrida y bulliciosa, se ve en el peligro de atropellar a una anciana. “¡Cuidado!”, grita, casi automáticamente; y ella automáticamente corre a la acera, y exclama, casi tan automáticamente, “¡Ufl, ¡me salve por los pelos!” ante lo cual los transeúntes automáticamente vuelven la vista y la miran. Aquí, el “¡Cuidado!” del hombre es un índice, pero es un signo más perfecto -no un índice más perfecto, sino un signo más perfecto-, que la mirada dirigida hacia arriba del otro hombre. Porque aquella mirada dirigida hacia arriba no decía nada. No había ninguna manifestación de ver ningún tipo específico de cosa en la mirada dirigida hacia arriba. Pero la exclamación “¡Cuidado!”, tanto en las mismas sílabas como en el tono de urgencia con el que se emite, sugiere -incluso afirma - el peligro. El “¡Cuidado!” puede ser verdadero o falso; la mirada no puede ser ninguno de los dos.

Un icono es una imagen pura, no necesariamente visual. Al ser una imagen pura no implica ninguna declaración de que sea un signo; ya que tal declaración sería un signo de naturaleza distinta a la de la imagen. No hay causa conocida que le haga imagen de su objeto; porque si la hubiera tendría en parte un carácter significativo del tipo Indicial. Cojo un barco y navego hacia los trópicos por vez primera. La primera vez que llegamos a puerto, me inclino sobre la barandilla y observo la escena. No hay ninguna razón que me sea conocida de por qué esa escena tendría que ser típica de los trópicos, en general; y no se me ocurre que, quizás, lo sea. Aún así, una impresión

general se produce en mi imaginación, una imagen generalizada del cuadro que tengo ante mí; y, de hecho, yo ya conozco los trópicos, o aquello que más distingue a ese clima. Aunque solo haya visto algunas palmeras desde lejos, yo, sin sospecharlo, tengo una idea que encuentro que se adecua a todo el reino vegetal de los Trópicos, y también a sus animales, incluyendo a sus hombres y mujeres, su físico, sus inclinaciones, su comportamiento y sus costumbres, y su vida entera. Esa vista desde la barandilla es un Icono de los trópicos. Todos los iconos, desde las imágenes reflejadas en el espejo hasta las fórmulas algebraicas, son muy parecidos; sin comprometerse a nada en absoluto son, aún así, la fuente de toda nuestra información. Tienen el mismo papel en el conocimiento iconizado que en la evolución, de acuerdo con las teorías de Darwin, tienen las variaciones fortuitas en la reproducción.

Se observará que un Icono representa al objeto que representa en virtud de su propia cualidad, y determina al interpretante que determine en virtud de su propia cualidad; mientras que un Índice representa a su objeto en virtud de una relación real con este y determina a cualquier interpretante que pueda estar en una relación real con él y con el objeto. Un Símbolo difiere de estos dos tipos de signo en tanto en cuanto que este representa a su objeto únicamente en virtud de ser representado para representarlo por el interpretante que determina. Pero, cómo puede ser esto, se preguntarán. ¿Cómo puede algo hacerse signo de un objeto para un signo interpretante al cual él mismo determina en virtud del reconocimiento de esa, su propia, creación? La respuesta a esta pregunta se da mejor en forma de ilustración. Ciertos hechos se dicen de una manera tal como para que convenza a una persona de la realidad de cierta verdad, es decir, se diseña la argumentación para que determine en su mente una representación de esa verdad. Ahora bien, si en el reconocimiento de esa verdad la persona reconoce que esa argumentación es un signo de esa verdad, entonces ha funcionado realmente como un signo de la misma; pero si no lo reconoce, entonces la argumentación no le sirve como signo de esa verdad. Consideremos a continuación, no una argumentación ni una declaración, expresamente diseñada para llevarnos a una creencia dada, sino una mera declaración de un hecho, una proposición verdadera. Esa proposición puede no ser admitida por nadie. En ese caso no funciona como signo para nadie. Pero para quien quiera que se la crea, será un signo de que, bajo ciertas circunstancias, con ciertos fines a la vista, se deben adoptar ciertas líneas de conducta,

y el interpretante de la misma será una norma de conducta establecida a ese efecto, no necesariamente en la conciencia sino en la naturaleza y en el alma del que se la cree.

VERSIONES (MS599):

(1.1)... sostiene una opinión falsa. ¡Tonterías! Puede que haya cuestiones respecto a las cuales sea imposible deliberadamente sostener opiniones falsas. Nadie podría deliberadamente opinar bien que no hay opinión verdadera - a menos que sea un metafísico. Pero eso no entra en conflicto con la opinión del lector que se refiere a lo que puede temerse como conclusión de un argumento.

¿Qué quiere decir el lector por proposición verdadera y por proposición falsa? Esta es una de las cuestiones en disputa. A menudo se supone que dos respuestas a esta pregunta entran en conflicto, y una tercera, quizás, no es falsa.

Primera respuesta: La verdad o falsedad de una proposición no tiene un carácter tal que la proposición deba existir primero en el habla, por escrito, pensada o de cualquier otra manera; y, luego, o por eso mismo, adquiera el carácter. Por el contrario, la proposición aunque nunca llegue a existir será verdadera o falsa. Sin embargo, en general, algo debe existir para que una proposición sea verdadera o falsa. Por ejemplo, la proposición «No existe un pájaro tal que sea un Fénix», significa que no existe un pájaro tal en el universo creado; porque tal pájaro existe en las fábulas. Por lo tanto, la proposición no podría ser positivamente verdadera ni falsa si el universo no existiera. Si se quisiera decir que no hay un pájaro tal en las fábulas, este mundo de fábula tendría que tener tal modo de ser como el que tiene para conferir una verdad o falsedad positivas a la proposición. Si este 'sujeto' al que se aplica la proposición existe, la proposición es o bien verdadera o bien falsa; pero lo que es depende de cómo existe ese sujeto. Si existe de un modo la proposición es verdadera; si existe de otro modo, falsa. Pero es imposible decir o pensar cuáles sean estos modos excepto por medio de la proposición o algún equivalente de esta. Un equivalente de una proposición es la misma proposición, materializada de forma diferente. Porque la proposición consiste en su significado.

(1.2)... sostiene una opinión falsa. Pero eso no es pertinente.

Puedes concederles que nadie sostiene ninguna opinión y, aún así, sostener tu posición de que hay opiniones falsas y opiniones verdaderas; ya que es suficiente para sustentar tu significado que sea posible escribir dos proposiciones una negando precisamente a la otra; tales como

Alguien opina que tiene una opinión;

Nadie opina que tiene una opinión.

Porque siempre que una proposición falsa pueda escribirse es...

(1.3)... sostiene una opinión falsa. Sin duda, esto es una tontería. Quizás, puede que haya cuestiones respecto a las cuales sea imposible deliberadamente sostener opiniones falsas. Quizás, nadie pueda opinar deliberadamente que no existe tal cosa como una opinión; aunque yo no podría certificar que un metafísico no pudiera hacerlo. Pero ese no es el asunto de la opinión del lector en cuestión, que se refiere a lo que podría llegar a ser la conclusión de un argumento⁸.

Ahora bien, ¿qué quiere decir el lector por proposición falsa y por proposición verdadera? Una proposición falsa no es satisfactoria, una proposición verdadera es satisfactoria, respecto a algo. ¿Cuándo se experimenta esta satisfacción; en el pasado, el presente, o el futuro, en relación con el momento de la emisión de la proposición?

(2) ...signo (o cualquier equivalente de este). Como ejemplo puede servir cualquier proposición. Tomemos ésta: «Id hacia el pueblo que está ante vosotros, en el que según entréis, encontraréis a una burra atada a un pollino, sobre el que ningún hombre se ha montado todavía.»

(3) ... se les permitiría escoger a cualquier hombre que quisieran, y que se les permitiría escoger cualquier instante de la vida pasada del pollino que quisieran. Esos dos permisos constituirían la indicación de cuál era el sujeto al que se refería la proposición; y la proposición misma era el significado de cualquier signo que significase eso para la posición del hombre escogido en el instante escogido y al estar

⁸ Nota del traductor: A partir de estas versiones del primer párrafo podemos suponer cuál era la pregunta del lector que da pie al ensayo y cuya discusión, probablemente, ocuparía las tres primeras páginas de este manuscrito que se hallan perdidas. Algo así como: «¿Cómo podríamos evitar que una proposición falsa fuera la conclusión de un argumento (válido)?».

sobre la grupa del pollino podría aplicarse el icono de la negación como signo. De esta manera, se expresaba una idea muy compleja al decir que ningún hombre se había montado todavía sobre la grupa del pollino.

(4) ...emplear la palabra 'objeto' para significar aquello que un signo - en cuanto cumple la función de signo - le permite conocer a uno que conoce el signo y que lo conoce como signo.

Un signo no funciona como signo a menos que se entienda como signo, es decir, a menos que determine a una idea a ser ella misma un signo de ese objeto mismo. Esto, está claro, implica una serie infinita de signo tras signo. Ahora bien, el pensamiento, incluso de algunos filósofos eminentes, de que la noción dominante es que una serie infinita no puede completarse, y que la idea de una serie infinita no puede formarse por completo, ha sido perversamente inexacto en grado sumo. El ejemplo clásico de Aquiles y la tortuga, en vez de servir, como debería haber servido, para mostrar que estas dos nociones no tenían fundamento, y sugerir la solución simple del sofisma, ha sido, por una asociación entre el infantilismo y la pedantería, mantenido como fundamento del absurdo que debería haber refutado. Es verdaderamente asombroso encontrar que mentes poderosas, como parecen serlo, son burladas por esta estúpida treta. Uno puede entender que incluso un Kant no viera con precisión cómo es que no hay contradicción en que una serie infinita sea completada; pero que una mente como la suya pensase que una mera definición podría alterar el curso de los acontecimientos reales, es asombroso. Nuestro asombro es mayor aún cuando nos encontramos con aquellos cuya única letanía es que las ideas 'abstractas' no tienen la vida que pertenece a las ideas 'concretas', titubeando ante esta, la más abstracta de las abstracciones. Una serie interminable se denomina así porque no puede completarse añadiendo unidades sucesivas. Eso no impide que se complete de otra manera. Aquiles corre. Aplicamos un determinado método para medir su carrera. Esto no le estorba. Si el método de medición resulta no ser el adecuado, es este el que debe ser abandonado: Aquiles no se va a detener a menos que alguna fuerza lo detenga. ¿No alcanza la mente de los filósofos algún destello de la luz de la realidad, para que puedan imaginárselo de otra manera? Aquellos que niegan que exista una serie interminable adoptan dos posiciones separadas; e incluso puede adoptarse una tercera, más fuerte que las otras dos. Examinémoslas sucesivamente. Algunos llegan

tan lejos como para decir que una serie interminable es una imposibilidad lógica que materializa una contradicción. Otros admiten que es posible en sí, pero que su actualización implicaría un absurdo. Estas son las dos posiciones que se adoptan de hecho. La última se ve fácilmente refutada. Ser posible significa, ni más ni menos, ser posiblemente actual. No hay distinción. La actualidad no es un carácter peculiar que pueda estar en contradicción con otro carácter. Por lo tanto, decir que una hipótesis no implica contradicción y que, aún así, el que sea verdadera sí implica contradicción es utilizar una frase a la que no se puede asignar significado alguno. Como paso para dejar esto claro, examinemos dos posibles objeciones. Propiamente, puede, en primer lugar, objetarse que decir que una cosa no es negra ni no negra no implica contradicción; que un caballo que se desea, y no se actualiza, puede ser indeterminado con relación a si, en el estado de ser que le confiere el deseo, es decir, en su mera posibilidad, será negro o no negro; ahora, tan pronto como el deseo se cumpla, y el caballo deseado sea actualizado, debe ser o bien un caballo negro o bien uno no negro. En segundo lugar, puede objetarse que si la actualidad pudiera no acarrear contradicción con ella, predicar la actualidad no tendría significado. Pero encontramos que, por el contrario, sí que significa algo sea verdadero o no, decir que Washington podría haberse proclamado emperador de los Estados Unidos, pero que, de hecho, no lo hizo. El Emperador Washington no implica contradicción. Es una posibilidad no actual. Ahora, añadamos la actualidad a esto, y llegaría a ser una posibilidad actual no-actual, lo que implica una contradicción en los términos. Estas dos objeciones son tan claras, nítidas y luminosas como la nieve; pero no pueden manipularse al derretirse como la nieve en el aire helado. Es verdad que uno puede desear un caballo sin desear que sea negro y sin desear que sea no negro; pero uno no puede ni remotamente desear que no sea ni negro ni no negro; y la razón es que esto está en conflicto con la naturaleza de la negación; ya que desear que sea ni negro ni no negro sería desear que fuera no negro y, a la vez, no no negro, lo que es una clara contradicción. Una posibilidad lógica indeterminada es una indeterminación que sin llegar a contradicción alguna puede ser determinada de una manera o de otra; pero si no pudiera ser determinada de ninguna manera sin que resultase una contradicción, entonces no puede, llegando a contradecirse, determinarse, esto es, no es lógicamente⁹

⁹ Ligeramente variante, al margen: «...posible. En cuanto a la segunda objeción, una hipótesis puede (hasta donde podemos ver) no implicar contradicción alguna, y, aún así, no ser verdadera. La sustancia de una hipótesis tal, aquello que se supone, es, en ese caso, posible pero no actual.

posible. En cuanto a la segunda objeción, una hipótesis puede, sin duda, estar libre de auto-contradicción hasta donde podemos ver y, aún así, no ser verdadera. Así nuestra Luna puede tener ella misma una luna. Parece no haber absurdo alguno en esta suposición. Una luna de la luna, entonces, es una posibilidad lógica. Pero si, de hecho, no hay tal cosa, es una posibilidad no-actual. Pero lo que es posible en un estado de información no lo es en otro. Lo posible es aquello que en un estado de información dado no se conoce que no sea verdadero. La posibilidad lógica se refiere a un estado de información en el que no se conocería nada de los hechos positivos, excepto tanto como sea necesario para conocer el significado de las palabras y las oraciones. Un hombre puede saber lo que se significa con la Luna y no saber que la Luna misma no tiene luna. En este sentido, la luna de la Luna es una posibilidad. Pero un hombre, en el mismo estado de ignorancia absoluta, no sabrá que la Luna tiene una luna, no más de lo que sabrá que no tiene una luna. Es, por lo tanto, lógicamente posible que la posible luna de la Luna no sea actual. El lógico ignorante no lo sabría, pero un hombre que estuviera lo suficientemente informado sí sabría que no había luna de la Luna. Es, por lo tanto, lógicamente posible que la posible luna de la Luna no sea actual. Pero incluso el lógico ignorante sabe que ningún hombre, no importa lo suficientemente informado que esté, sabe, a la vez, que hay una luna de la Luna y que no hay una luna de la Luna. Por esto, es lógicamente imposible que la misma cosa sea a la vez actual y no-actual. Pero esto no es una objeción al principio de que si algo es lógicamente posible, es lógicamente posible que sea actual. Decir que una cosa es lógicamente posible es decir que un buen lógico, si es lo suficientemente ignorante, puede no saber que esta es no-existente. Esto es lo mismo que decir que él no sabe pero que existe actualmente. La posibilidad lógica de una cosa y la posibilidad lógica de que actualmente exista son absolutamente lo mismo. Si aceptas que la idea de una serie interminable no implica absurdo alguno, aceptas que el lógico más perfecto puede no saber que esta no existe actualmente; y, en consecuencia, aceptas que no hay absurdo alguno en su existencia actual.

Ahora, examinemos la posición de que una serie interminable implica una contradicción. Sostener esto es sostener que, no importa lo ignorante que pueda ser un hombre, si puede sumar dos y dos sabrá que cualquier serie no es interminable. Ciertamente, si un hombre es lo suficientemente ignorante, puede que no sepa más que en algún lugar está escrito, o a punto de escribirse, una serie de números, 1, 2, 3,

4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, etc. o en la notación binaria 1, 10, 11, 100, 101, 110, 111, 1000, 1001, 1010, 1011, 1100, 1101, 1110, 1111, 10000, 10001, etc. Ahora bien, si hay un último número de esta serie, digamos que ese último número es N . La regla metódica de formación de la serie muestra cómo se puede añadir otro número a esta, $N+1$. ¿Cómo puede, entonces, el ignorante saber que existe algún número al que no le sigue otro? ¿Dónde está la contradicción en la afirmación de que todo número de la serie es seguido por el número que es uno más que él? Es claro que no hay número particular alguno que no pueda ser seguido por otro. ¿Cómo puede, entonces, el ignorante saber que hay un número particular que no es seguido por otro? De nuevo ¿No es todo número, que pueda ser producido por adiciones sucesivas de uno en uno, posible? Evidentemente lo es. Luego todos los números que puedan producirse al contar son posibles. Pero no hay lugar particular alguno en la serie en el que deba detenerse la enumeración. Por lo tanto, los números que se puedan producir al contar, los cuales todos son posibles, constituyen una serie interminable. Por lo tanto, una serie interminable es posible. Se han sugerido varias dificultades; y podrían multiplicarse indefinidamente, ya que todas ellas dependen de la suposición de que una serie interminable tiene un final. Por ejemplo, hay innumerables maneras de demostrar fácilmente que, si una serie interminable existiese, una parte podría ser tan grande como la totalidad. Así, cada número tiene un doble, que es un número par. En consecuencia, para todo número hay un número par distinto y separado, de forma que los números pares son propiamente tan multitudinarios como el total. ¿Y esto qué? Una parte infinita puede, por supuesto, ser igual a su totalidad: Todo hombre razonable ha reconocido esto desde el amanecer del pensamiento. Cuando decimos que la parte es menos que la totalidad, estamos usando la palabra ‘totalidad’ en el sentido en el que significa una totalidad cuya medición alcanza un final.

Las dos posiciones que, por lo común, se sostienen en contra de una serie infinita son, en consecuencia, insostenibles; pero se podría sostener con alguna muestra de razón que la evidencia de la experiencia es que, de hecho, no hay una serie interminable. Aquí debemos ponernos en guardia en contra de lo que puede denominarse la falacia del metafísico la cual consiste en exagerar enormemente su conclusión - que va desde algo hasta todo. La cuestión no puede discutirse provechosamente en toda su extensión y amplitud hasta que se consideren

completamente los principios del razonamiento; pero podemos decir todo esto de una vez. Ninguno de nosotros alberga la más mínima duda respecto a la realidad del tiempo. Cuando entramos en los detalles, como exactamente a cuánto y a qué equivale esta realidad, hay lugar para la duda. Pero de una manera general creemos que el tiempo fluye. Ahora bien, podemos ciertamente decir que la creencia natural en que el tiempo y el movimiento son continuos, de forma que un cuerpo en movimiento tiene una innumerable multitud de posiciones en cualquier lapso de tiempo, no se ha encontrado con nada en absoluto hasta ahora en nuestra experiencia que pueda causarnos duda alguna. Las vibraciones de la luz no podrían ser tan uniformes como lo son a través de muchos cientos de miles de vibraciones si esto estuviera lejos de la verdad. Porque si esto no fuera verdadero, el movimiento más simple debe ser la cosa más intrincada e irregular. No puede decirse, entonces, que la experiencia en absoluto refute, o tienda a refutar, la actualidad de multitudes infinitas.

- En MS599, según el catálogo de Reichard Robin, encontramos una página adicional, encabezada «Tópicos 13», que dice:

El estado de cosas instantáneamente presente está, a la vez, precisamente empezando a ser y dejando de ser. Ahora bien ¿Qué modo es este de ser que se escapa del principio de contradicción? Es la posibilidad. Entendamos bien que nuestro discurso está restringido a lo que es posible, y ‘yo pecaré’ y ‘yo no pecaré’ es verdadero. El lógico moderadamente hábil denominará a este ejemplo pueril. Yo mismo solía reírme alegremente con algunas puntualizaciones parecidas de Hegel. Ahora digo que el lógico de la norma, tanto tiene como no tiene razón. Como los doctores escolásticos de la edad media, cuando se encontraban enredados en la contradicción, el lógico dice *Distinguo*, y triunfalmente corta los nudos de la red. Esta forma de ver el asunto es perfectamente legítima, pero también lo es la otra. La verdad es que hay auto-contradicciones viciadas y auto-contradicciones inocentes. Una auto-contradicción viciada es aquella que viola el principio de contradicción; una auto-contradicción inocente es aquella a la que no se puede aplicar el principio de contradicción.

