

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

CIENCIA, VERDAD Y ÉTICA
Claves del pensamiento de Charles S. Peirce
para una ética del intelecto

Juan Pablo Serra

Trabajo de Investigación dirigido por el
Prof. Dr. Jaime Nubiola
Pamplona, 2007

Índice

Tabla de abreviaturas.....	vii
Introducción.....	ix
Capítulo I. Verdad e hipótesis verdaderas en Peirce.....	1
1. Peirce y la Teoría del Conocimiento.....	2
1.1 El problema del conocimiento en la Modernidad.....	5
1.2 La mediación, elemento indispensable del conocimiento.....	7
1.3 Una epistemología basada en la investigación científica.....	13
2. Quién es Charles S. Peirce.....	16
3. Qué es el pragmatismo.....	25
3.1 Una teoría empírica amplia del significado.....	26
3.2 Dos formulaciones débiles: interpretantes y experiencias.....	32
3.3 Una formulación moderada: admisibilidad de hipótesis.....	36
4. Qué es una hipótesis verdadera.....	38
4.1 Semiótica, indeterminación y verdad.....	39
4.2 Dos tesis peirceanas acerca de la verdad.....	50
4.3 La hipótesis verdadera como signo.....	54

Capítulo II. La vida científica y la verdad.....	65
1. Ciencia, creencias e investigación en Peirce.....	66
1.1 La investigación científica como actividad.....	70
1.2 La vida de la ciencia.....	83
1.3 El método científico.....	92
1.3.1 Métodos de fijación de la creencia.....	93
1.3.2 La ciencia como ingrediente de la vida humana.....	98
1.3.3 Falibilidad e infalibilidad de la ciencia...	103
2. La concepción peirceana de la verdad.....	105
2.1 Definición o explicación del concepto de verdad.....	107
2.2 Desarrollo de la concepción.....	111
2.3 Discusión de la teoría.....	115
2.4.1. Peirce como un correspondentista escondido: Kirkham.....	116
2.4.2 Las trece versiones de Almeder.....	127
2.4.3 La verdad como ideal regulativo: Bontekoe.....	136
(a) justificación y objetivos próximos...	136
(b) consistencia y coherencia.....	143
2.4.4 La teoría unificada de Forster.....	151
3. La ampliación de la razonabilidad.....	161

Capítulo III. La ética según Peirce	165
1. ¿Qué es una ética pragmatista?.....	172
2. La ética como ciencia normativa.....	182
3. Aprendida o instintiva: ética y moral.....	199
3.1 La moral como espacio de la acción y los sentimientos.....	201
3.2 El autocontrol, clave de la conducta deliberada.....	206
3.3 La ética como estudio de la conducta auto- controlable.....	213
4. Consecuencias para una ética del intelecto.....	223
 Conclusiones	 229
 Bibliografía	 239

Tabla de abreviaturas

- CP** Charles S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds.), Harvard University Press, Cambridge, 1931-1958.
- CTN** Charles S. Peirce, *Contributions to "The Nation"*, vols. 1-4, K. L. Ketner y J. E. Cook (eds.), Texas Tech Press, Lubbock, 1975-1979.
- EP** Charles S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vols. 1-2, N. Houser et al (eds.), Indiana University Press, Bloomington, 1992-1998.
- MS** Charles S. Peirce, *The Charles S. Peirce Papers*. Microfilms de los manuscritos de C. S. Peirce conservados en la Houghton Library. Photographic Service, Harvard University Library, Cambridge, 1966. Citados según la numeración de R. Robin, *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1967. Si se trata de cartas el número del manuscrito va precedido por L.
- NEM** Charles S. Peirce, *The New Elements of Mathematics*, vols. 1-4, C. Eisele (ed), Mouton, La Haya, 1976.
- SS** *Semiotic and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, C. Hardwick (ed), Indiana University Press, Bloomington, 1977.
- W** Charles S. Peirce, *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, vols. 1-6, M. H. Fisch et al (eds.), Indiana University Press, Bloomington, 1982-.

Introducción

El problema de la verdad es un asunto clásico de la Filosofía¹, habitualmente abordado por la Teoría del Conocimiento, pero susceptible también de ser tratado por la Ontología (“la verdad de la cosa”) como de ser un asunto de Lógica e, incluso, de Ética. Más aún, es un problema conectado directamente con la experiencia humana, pues “la existencia del hombre es del todo ininteligible separada de la verdad”². En efecto, prescindir de esta noción es tanto como afirmar que las cosas y el hombre mismo no tienen un sentido y, por tanto, no pueden ser entendidos.

Una de las experiencias en que más a menudo surge el problema de la verdad es en el debate (donde las creencias de cada uno son puestas a prueba por las razones del resto) y en la deliberación moral (donde la necesidad de actuar urge a encontrar soluciones acertadas). Aunque en ocasiones mantenemos algún enfrentamiento dialéctico por puro “deporte”, lo cierto es que la mayoría de las veces entramos a dialogar con los demás porque nos parece que en esa conversación se están dirimiendo cuestiones que nos importan y de las que no nos es indiferente que se dé una respuesta u otra. Igualmente, aunque podemos tantearlas de un modo ocioso, cuando nos detenemos a examinar nuestras posibles elecciones, lo hacemos con la esperanza de acertar y dar con la mejor opción. En este sentido —casi dramático—, se puede decir que si discutimos, pensamos y deliberamos es porque nos tomamos la vida en serio, porque queremos vivir mejor y sin vacilaciones. O, lo que es lo mismo, por ser racionales habitualmente buscamos la verdad y nos guiamos por ella porque entendemos que es

¹ Cf. J. Simon, *La verdad como libertad. El desarrollo de la verdad en la filosofía moderna*, Sígueme, Salamanca, 1983, 13.

² M. García-Baró, *Introducción a la teoría de la verdad*, Síntesis, Madrid, 1999, 16.

“el camino más seguro para vivir bien, para actuar de modo acertado”³.

Solemos investigar y debatir cuando surgen dudas que deseamos despejar, pero también cuando consideramos que nuestro conocimiento del asunto disputado es insuficiente y, entonces, lo vulneramos intencionadamente para profundizar y afianzar mejor lo que ya sabemos⁴. Hay, sin duda, en toda investigación una búsqueda de perfección del conocimiento —a nivel teórico— mediante el contraste con la realidad y las opiniones vigentes. Pero ello no agota la riqueza de la investigación que es, ante todo, una actividad práctica del ser humano cuya ejecución repercute en la vida del que investiga. Buscar la verdad es, además, una actividad conectada con un anhelo común a hombres y mujeres, a saber, el de vivir libremente y en plena sintonía con la realidad, para lo cual es necesario hallar el *sentido* de lo real. Es con ese afán que buscamos perfeccionar nuestro conocimiento —que nos da noticia de la realidad— y lo hacemos con las herramientas que tenemos más “a mano”: la inteligencia y el habla⁵.

Diariamente aspiramos a muchas cosas, pero para vivir mejor *en general* a lo que tiende nuestro conocimiento es a la verdad, es decir, a la efectiva constatación de que aquello que pensamos o decimos sucede o puede suceder en la realidad. En primera instancia esto es así porque “las personas precisan verdades que les permitan gestionar su estar en el mundo de manera efectiva y atravesar el cúmulo de obstáculos y oportunidades con los que todas las personas se enfrentan, invariablemente, a lo largo de sus vidas”⁶. Más aún, el ser

³ R. Corazón, *La verdad, un consenso posible*, Rialp, Madrid, 2001, 21.

⁴ A. Llano, “¿Filosofía como literatura?”, en I. Murillo (ed.), *Fronteras de la Filosofía de cara al siglo XXI*, Diálogo Filosófico, Madrid, 2000, 310.

⁵ Puede decirse, *grosso modo*, que la inteligencia conoce y juzga, y con el habla se desarrollan los productos de la inteligencia, pues a través de ella se propicia un contraste con la realidad mucho más fecundo que el que puede procurar la sola inteligencia.

⁶ H. G. Frankfurt, *Sobre la verdad*, Paidós, Barcelona, 2007, 44.

humano tiende y aspira a la verdad porque sólo con conocimiento de la verdad —de lo que ocurre, de lo que afirmamos que ocurre— se despliega totalmente la libertad. Pues, tal como escribe Yepes, el admitir la verdad “sucesivamente descubierta, como una tierra ignota que va siendo explorada y colonizada, permite algo extraordinariamente interesante: la inspiración de mi libertad”⁷. Además, que la verdad se descubre y no se inventa, implica también que es *extraña*, que “no nace de las entrañas de la vida psíquica y consciente del sujeto: viene de fuera y al incorporarse al sujeto mediante el hábito de la veracidad lo extiende fuera de sí mismo, rompe su encapsulamiento y lo ensancha aumentando el sí mismo con lo otro”⁸.

En los últimos años ha habido un renovado interés social por la verdad, seguramente motivado por el agotamiento cíclico de los grandes modelos explicativos ideológicos (desde el comunismo a la globalización) y, en particular, por la falta de consenso que ha caracterizado las decisiones de las grandes potencias en materia de política internacional. Después de una temporada en que —bajo la influencia de una postmodernidad para la cual la verdad es tan parcial como subjetiva⁹— el asunto de la verdad fue trivializado en círculos

⁷ R. Yepes, *Entender el mundo de hoy*, Rialp, Madrid, 1991, 61.

⁸ H. Marín, “La veracidad o la forma libre de la verdad”, en *Llamados a la libertad*, CEU, Madrid, 2006, tomo I, 75.

⁹ Cf. J. Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 2ª edición, 2000, 89: “la disolución de la verdad en interpretación indefinida y sin objeto constituye la cara epistemológica de la misma moneda, cuya cruz es la disolución del Yo en el Ello”. Para el pensamiento posmoderno, la verdad sólo puede entenderse como interpretación porque ya no hay en cada persona una identidad humana real y “única”, sino infinidad de idealizaciones y perspectivas psicológicas. Por otra parte, los posmodernos también consideran que lo que pensamos está condicionado por limitaciones *impuestas* sobre todos nosotros. De modo que, como conclusión, la postura posmoderna sostiene que “lo que una persona *considera* verdadero puede ser simplemente una función de su punto de vista individual o bien está determinado por lo que la persona está *obligada a considerar* verdadero en virtud de diversas, complejas e ineludibles presiones sociales” (H. G. Frankfurt, *Sobre la verdad*, 28).

académicos¹⁰, parece haber surgido como respuesta una serie de estudios¹¹ que recuperan la centralidad del concepto de verdad como algo público que ha de buscarse. Bajo la convicción de que “las verdades parciales todavía pueden ser perfectamente objetivas”¹², últimamente se ha planteado la verdad desde la perspectiva de la *necesidad* humana de encontrarla bajo la capa de charlatanería y desacuerdos que normalmente conforman nuestro mundo de vida.

En el seno del pragmatismo y los estudios peirceanos se produjo un vuelco similar, pues ha sido en las postrimerías del siglo XX cuando la teoría de la verdad pragmatista ha sido estudiada con mayor detenimiento y no sólo como una parte más del pensamiento de sus autores. Tras décadas de marginación institucional del legado pragmatista y de supremacía del positivismo lógico y la filosofía analítica en el mundo académico angloamericano¹³, a finales de los años setenta del siglo XX empezó a aflorar una nueva interpretación de la historia de las ideas en Estados Unidos¹⁴ que recuperaba la vinculación y continuidad de pensadores como Quine o Wittgenstein

¹⁰ Cf. S. Stich, *The Fragmentation of Reason*, MIT Press, Cambridge, 1993; P. Horwich, *Truth*, Clarendon Press, Oxford, 2ª ed., 1998.

¹¹ Por ejemplo, P. Engel, *Truth*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2002; M. Lynch, *La importancia de la verdad: para una cultura pública decente*, Paidós, Barcelona, 2005; S. Blackburn, *La verdad. Una guía para perplejos*, Crítica, Barcelona, 2006; H. G. Frankfurt, *On Bullshit*, Princeton University Press, Princeton, 2005 y *On Truth*, Knopf, Nueva York, 2006.

¹² J. Holt, “Say Anything”, *The New Yorker*, 22 agosto, 2005, 73.

¹³ Si bien, aunque “el positivismo lógico [...] merecía con creces la atención que posteriormente se le prestó”, según Hilary Putnam, en los años cuarenta la mayoría de los filósofos hablaban de los nuevos realistas, del realismo crítico e incluso del idealismo absoluto, pero no del positivismo. “La filosofía estadounidense, no sólo durante los años cuarenta, sino también durante los cincuenta, carecía decididamente de ideología” (H. Putnam, *50 años de filosofía vistos desde dentro*, Paidós, Barcelona, 2001, 13-14).

¹⁴ Que puede leerse, siguiendo a Bernstein, en la obra del filósofo Richard Rorty y en la del historiador Cornel West (cf. R. J. Bernstein, “The Resurgence of Pragmatism”, *Social Research*, 59 (1992), 817 y 829). Cf. M. Dickstein (ed.), *The Revival of Pragmatism*, Duke University Press, Durham, 1998.

con las preocupaciones filosóficas de William James, Charles S. Peirce o John Dewey¹⁵. Dicha interpretación ha cobrado tal fuerza que quizá, a día de hoy, ya sea un lugar común afirmar que la filosofía analítica fue un desarrollo de temas clásicos del pragmatismo. Además, mientras esto ocurría en los Estados Unidos, al otro lado del Atlántico —gracias a la obra de Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas y Karl Popper— empezó a surgir un interés palpable en los investigadores europeos por tomarse en serio la tradición pragmatista americana, hasta el punto que “el compromiso de la filosofía americana con el filosofar contemporáneo ha sido reforzado por una renovación del interés académico en el pragmatismo americano, una renovación que brilla por la seriedad con la que los filósofos europeos empezaron a tomar a Peirce y a James”¹⁶.

Dentro de esta renovación pragmatista ocurrida en el seno de las filosofías analítica y trascendental a ambos lados del Océano¹⁷, cabe destacar el reconocimiento tardío y el trabajo interdisciplinar de numerosos *scholars* en torno a la figura y el pensamiento de Charles S. Peirce (1839-1914). Ciertamente, los estudios acerca de este prolífico hombre de ciencia se venían desarrollando con cierta continuidad desde que en la década de 1930 se editaran sus *Collected Papers*. Pero el cada vez más amplio abanico de campos del saber

¹⁵ Si se amplían estas consideraciones al espectro socio-político, también se puede afirmar que “el retorno del pragmatismo, desde mediados de los setenta, coincide con el eclipse del positivismo lógico y el descrédito del marxismo”. Hilary Putnam sería, en ese sentido, una figura central en la demolición del positivismo y de su distinción entre hechos y valores. Mientras que Richard Rorty representaría la crítica al pensamiento de izquierda ilustrado —el de las grandes teorías y cambios radicales— y la vuelta a una izquierda reformista y liberal, más parecida a la actual socialdemocracia (cf. R. del Castillo, “Introducción” a “El neopragmatismo americano”, en M. Garrido, L. M. Valdés y L. Arenas (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2005, 597-598).

¹⁶ J. De Groot, “Introduction”, en J. De Groot (ed.), *Nature in American Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004, ix.

¹⁷ Cf. J. Nubiola, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1996, 116.

desde el que se ha sacado rendimiento a sus teorías¹⁸, demuestra que el alcance¹⁹ de su método de esclarecer ideas —que sólo tardíamente adoptó el nombre “pragmatismo”— conforma un verdadero oasis, del que se han beneficiado numerosas ciencias: la lógica, las matemáticas, la filosofía, biología, psicología, semiótica, economía, astronomía o geodesia son sólo algunas de las ramas del conocimiento a las que este pensador aportó soluciones fecundas.

Durante las últimas décadas el núcleo del pensamiento peirceano abordado con mayor profusión de estudios y ensayos fue su teoría del signo²⁰. Seguramente porque, como afirma Castañares, el verdadero conocimiento de Peirce “se ha producido, o bien desde la semiótica, o bien cuando la semiótica ha alcanzado una cierta madurez”²¹. El éxito de Peirce en este campo puede haberse debido a que en un siglo como el XX —caracterizado en filosofía por el llamado “giro lingüístico”²²—, la semiótica realista y relacional de Peirce resolvía de manera bastante satisfactoria el ocaso nihilista de la filosofía hermenéutica y la deriva materialista del positivismo lógico. Nunca dejaron de publicarse textos en los que se explicaba la teoría de la verdad peirceana, pero siempre en sus términos básicos y como una

¹⁸ Cf. Max H. Fisch, “The Range of Peirce’s Relevance”, *The Monist*, 63 (1980), 269-276 y 65 (1982), 123-141.

¹⁹ Para una discusión de los problemas filosóficos a los que Peirce todavía puede ofrecer soluciones véase G. Debrock, “Peirce, a Philosopher for the 21st Century”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 28 (1992), 1-18.

²⁰ Cf. J. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, Indiana University Press, Bloomington, 1996; M. Fisch, *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, Indiana University Press, Bloomington, 1986.

²¹ W. Castañares, “Ch. S. Peirce. Historia de una marginación”, *Revista de Occidente*, 1987 (71), 136.

²² “La tendencia a tratar los problemas filosóficos a partir de la forma en que aparecen en el lenguaje” (J. Nubiola, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, 15). Cf. R. Rorty, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990; G. Bergmann, *Logic and Reality*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1964, 177.

parte *más* de su pensamiento, junto a sus explicaciones sobre realidad, comunidad, razonamiento y pragmatismo.

No obstante, a partir de la década de los 70, hubo algunos acercamientos específicos a la teoría de la verdad pragmatista²³, sobre todo a remolque del debate sobre la investigación y el progreso de la ciencia iniciado por Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend. En la década de los 80, académicos como Bruce Altshuler o Robert Almeder llevaron a cabo estudios más profundos acerca de la verdad según Peirce, que serían continuados en la década siguiente por Paul Forster y Cheryl Misak. Simultáneamente, a principios de los 90, se empezó a prestar atención a las implicaciones de la teoría de la verdad peirceana en ética, un campo que hoy sigue abierto. Con el cambio de milenio, se dio un paso más, al ampliar las consecuencias de esta incipiente ética pragmatista al campo de la democracia. Casualmente, este debate ha coincidido en el tiempo con la cuestión abierta sobre la democracia deliberativa que hoy ocupa a los estudiosos de ciencias políticas.

Este Trabajo se presenta como parte de una investigación más amplia sobre el lugar de la verdad en el debate público y la justificación pragmatista de la democracia que será completado en la tesis doctoral. Lo que aquí se explica, aproximadamente, es que la verdad es una propiedad de ciertas proposiciones —o, lo que es lo mismo, de ciertos productos de la actividad humana— que, al ser creídas, no sólo influyen en la conducta sino que, además, necesitan de la cooperación del que las cree para acrecentar su significado y expresar toda su verdad. Lo cual, a su vez, conduce a estudiar cómo ha de ser la conducta con la que mejor se pueda dar esta suerte de colaboración humana en el despliegue de la verdad.

Durante mucho tiempo y desde las posturas más enfrentadas, se ha tendido a considerar la verdad como algo “absoluto” y se ha mirado con recelo cualquier sugerencia de que la participación humana es

²³ Véase, a modo de ejemplo, S. Haack, “The Pragmatist Theory of Truth”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 27/3 (1976), 231-249.

indispensable para la articulación de la verdad. Frecuentemente, esto llevó a olvidar la dimensión ética y fundamentalmente pragmático-operativa de la verdad y, sobre todo, a soslayar la distinción entre relativismo y pluralismo.

Sin duda, la verdad tiene un componente de independencia respecto de las opiniones y puntos de vista particulares. Pero pensar que es algo completamente separado y que no tiene nada que ver con nuestras prácticas y esfuerzos cotidianos choca frontalmente con la experiencia. Al menos, con hechos tan elementales como que, habitualmente, las preguntas para las que deseamos respuestas con mayor ansiedad, las discusiones que seguimos con más interés o las investigaciones que llevamos a cabo con mayor compromiso son aquellas que tocan aspectos de nuestra convivencia y tratan de asuntos morales, sociales y políticos que nos afectan todos²⁴. Aunque sólo fuera por este motivo, resulta mucho más aceptable pensar que más que una entidad abstracta, la verdad es algo a lo que llega el entendimiento en aquellos enunciados donde hay —siquiera imperfectamente— conocimiento de la realidad.

La concepción peirceana de la investigación es valiosa porque sostiene que tanto en ciencias humanas como naturales no importa llegar a afirmaciones absolutamente ciertas, sino a explicaciones plausibles que tengan efectos concebibles. Precisamente al abandonar la pretensión de alcanzar verdades absolutas se desbloquea el camino de la investigación y se pasa al plano más modesto de las conjeturas, donde lo que cuentan son los efectos que pensamos que se derivan de afirmar o proponer tal o cual proposición. Efectos que pueden ser constatados objetivamente pero que, en la mayoría de los casos, aún no se han dado (ni, probablemente, se darán), lo cual confiere a nuestras opiniones y creencias, en el contexto de la investigación, un alto porcentaje de probabilidad.

Desde antiguo, la verdad se ha entendido no tanto como “algo” cuanto como una “relación”, es decir, como algo relativo antes que

²⁴ Cf. M. Lynch, *La importancia de la verdad*, 107-108.

substantivo. Así, “*conocimiento* hace referencia a la *apropiación subjetiva* —ya sea individual, ya colectiva— de la verdad, al hecho de que sea *creída justificadamente*; mientras que *verdad* más bien habla de la relación entre *lo que es* y quien conoce”²⁵. En la tradición aristotélico-tomista, además, se suele considerar que la verdad es una relación de *adecuación* o concordancia entre el intelecto y las cosas, que acontece principalmente en los juicios que expresamos.

El esfuerzo por entender esa relación ha llevado a muchos filósofos a formular distintas concepciones de la “verdad”, y a otros tantos a negar dicha relación. Hay quien piensa que podemos investigar porque todo es opinable, subjetivo y relativo. Pero, si así fuera (como declara el actual relativismo²⁶), la investigación sólo podría acabar con la imposición de la razón del más poderoso. Más bien, parece que si podemos investigar y dialogar es porque siempre hay mejores explicaciones para los mismos problemas, porque ningún razonamiento agota del todo la inquietud vital a la que vino a dar respuesta. Además, con frecuencia la experiencia suele corregir o modificar nuestras opiniones, lo que hace que ninguna creencia, decisión o ley humana tenga rango definitivo. La incomodidad que, en ocasiones, nos provoca el excesivo acuerdo sólo viene a reforzar que la verdad, siendo independiente de lo que podamos pensar, necesita ser creída e incorporada en la vida de cada uno para poder ser afirmada. La búsqueda de la verdad, por tanto, es una actividad que irremediablemente afecta a la persona, pues le lleva a creer en la verdad de una proposición, hipótesis o teoría.

Peirce contemplaba la necesidad de buscar la verdad como un deseo de aprender y su búsqueda como un tipo de *adoración*, en el sentido de que las personas que viven dedicadas al descubrimiento de la verdad procuran “no caer ante los pies de algún ídolo de fabricación

²⁵ M. García-Baró, *Introducción a la teoría de la verdad*, 20.

²⁶ Me refiero a aquella postura que parte de que todas las opiniones valen lo mismo y, en lugar de caer en el escepticismo —como hacían los antiguos—, deriva en la afirmación de que se puede pensar cualquier cosa (cf. S. Blackburn, *La verdad. Una guía para perplejos*, 12).

humana”²⁷. En este sentido, la clave de la noción peirceana de verdad es que no la reduce a otra noción sino que mantiene su carácter relacional describiendo cómo se da esa relación en actos prácticos como la creencia, el juicio, la aserción, la deliberación o la misma investigación. Tal como explica Misak, lo atractivo de la posición de Peirce es que no desvincula la verdad de la actividad práctica de buscarla pero tampoco la ata a perspectivas particulares y subjetivas²⁸. Para Peirce, la verdad no era un asunto problemático. El problema, más bien, consistía en cómo llegar generalmente a ella y cómo comprender ese punto final en el que —según él— convergerían todas las opiniones particulares si se investigara lo suficiente. Con el tiempo, además, fue viendo que no sólo era necesario establecer las reglas del pensamiento que conducen con más probabilidad a la verdad sino que, junto a ello, también era indispensable considerar el grado de control que el pensamiento puede ejercer sobre la propia conducta, lo que le obligó a definir el objeto y fines de la ética.

Este Trabajo de Investigación está dividido en tres capítulos. El primero comienza explicando que, según el pragmatismo de Peirce, el significado de una hipótesis reside en sus consecuencias concebibles para la conducta general. El significado de una hipótesis verdadera consiste tanto en que sería creída al final de una investigación responsable y sostenida como en que, si se adoptara como creencia, jamás se encontraría una experiencia contraria que obligara a desecharla. El segundo capítulo es más largo y contiene dos partes. En la primera, se sostiene que el significado de una hipótesis debe descubrirse experimentándola —esto es, esforzándose por comprender el propósito de su objeto— y que esto se consigue del modo más satisfactorio en el marco de una vida científica. La ciencia, dirá Peirce, vive del deseo de aprender la verdad, pero para actualizar este fin el investigador debe conseguir una serie de hábitos y creencias que liberen de las limitaciones individuales que dificultan el acceso a la

²⁷ C. S. Peirce, “La naturaleza de la ciencia”, en *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 1439 (original en *MS 1334*, 1905).

²⁸ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, Clarendon, Oxford, 2004, 2.

verdad. Entender la naturaleza de este fin de la investigación, su desarrollo, así como varias de las críticas que ha recibido por parte de distintos intérpretes es el propósito de la segunda parte del capítulo. Por último, en el tercer capítulo se retoma el asunto de la vida científica para mostrar que esa forma de vida debe elegirse y vivirse de manera controlada, examinando cada acto y buscando su conformidad con un ideal general para la vida.

La metodología empleada a lo largo de este Trabajo es básicamente expositiva, acompañada, en muchos casos, de una breve discusión de los principales problemas suscitados en cada capítulo. Dependiendo del asunto tratado, se ha optado por una exposición histórica-cronológica o una más temática. Las fuentes consultadas son fundamentalmente la bibliografía primaria del autor, diseminada en varias antologías, recopilaciones y en los seis volúmenes editados hasta el momento de sus obras completas. Para las traducciones de los textos, he utilizado en su mayoría las versiones disponibles en la *web* del Grupo de Estudios Peirceanos (www.unav.es/gep/Peirce-esp.html), revisadas y cotejadas por mí. En cuanto a la bibliografía secundaria, he recurrido a los intérpretes más destacados del pensamiento de Peirce (Hookway, Colapietro, Houser, Haack) pero, sobre todo, he seguido las claves interpretativas de la obra de Cheryl Misak. Aunque no coincido en todo con la interpretación “naturalista” que esta autora ofrece de la concepción peirceana de la verdad, lo cierto es que este Trabajo no es más que un corolario o una ampliación de varios temas sugeridos por *Truth and the End of Inquiry*, la tesis doctoral de Misak, publicada en 1991 y re-editada en 2004 en una versión revisada y ampliada que es la que he empleado.

El deseo de entender para qué investigamos y discutimos, el objetivo de esta actividad y cómo mejorarla fue lo que me puso en contacto con Jaime Nubiola y, a través de sus trabajos, con la tradición pragmatista norteamericana. A él va, en primer lugar, mi agradecimiento, por su dirección, su paciencia, sus enseñanzas y, sobre todo, por su disponibilidad. También quiero agradecer las valiosas sugerencias que recibí por parte del profesor Alejandro Llano,

así como al Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra por la calidez con la que me acogieron cuando llegué a esta Universidad. En Vanessa Silvano encontré la necesaria resistencia para poder concluir este Trabajo, en Ignacio Pérez-Constanzó un ejemplo cercano de lo que es trabajar en Filosofía, y en los miembros del Grupo de Estudios Peirceanos una comunidad de investigadores donde contrastar mis averiguaciones. En este punto, debo gratitud a Ignacio Redondo por compartir conmigo su amplia sabiduría sobre semiótica peirceana, así como a todos los profesores que nos obsequiaron con su compañía dando un seminario o charlando con nosotros. Especialmente valiosas fueron las indicaciones de Mateusz Oleksy (Universidad de Łódź, Polonia), Bernardo Cantens (Barry University, Florida), Giovanni Tuzet (Universidad Bocconi, Milán), Gregory Pappas (A&M University, Texas) y David Carnicer (Valencia). Estoy en deuda con la profesora Cheryl Misak, de la Universidad de Toronto, por sus luminosas explicaciones mediante correo electrónico. Por último, no querría dejar de mencionar el apoyo que otras personas me han brindado desde la lejanía, como José Luis Almarza y Pedro Antonio Urbina, así como la constante inspiración de mi madre, auténtica *alma mater* (valga la redundancia) de mi dedicación a la Filosofía.

Pamplona, septiembre de 2007

Capítulo I

Verdad e hipótesis verdaderas en Peirce

Hay nociones de uso común que sólo en determinadas épocas se vuelven problemáticas. Este es el caso de la verdad en la filosofía contemporánea, precisamente el período de tiempo en que han cobrado forma y se han diversificado las distintas teorías acerca de esta noción¹. No obstante, tal como se apuntó en la introducción, es igualmente cierto que el estudio de la verdad ha sido y es un asunto típicamente filosófico², susceptible de ser abordado desde distintas ramas de la filosofía, aunque primordialmente un tema clásico de gnoseología o teoría del conocimiento. Que esto sea así tiene mucho sentido, pues ya se conciba que la verdad es una propiedad que atañe al juicio, a la manifestación del ser o al comportamiento del hablante, en todo caso se trata de una relación peculiar que puede ser “apresada”, conocida y designada con nombres diferentes y desde distintos puntos de vista.

En otras palabras, sin conocimiento no hay verdad³ porque, de cualquier modo que se la conciba, para que haya verdad y esta

¹ Cf. M. Villalba, “Certezas, acuerdos y representaciones en las teorías de la verdad de Tarski, Strawson y Putnam”, *Analogía filosófica*, 20 (2006), 103.

² Cf. J. Royce, “The Problem of Truth in the Light of Recent Discussion” [1908], en *The Basic Writings of Josiah Royce*, J. J. McDermott (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1969, 681.

³ Cf. E. Alarcón, “El debate sobre la verdad”, en P. Pérez-Ilzarbe y R. Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 103 (2000), 49-54.

suponga una diferencia —una “ganancia” real—, tiene que ser posible su opuesto, la falsedad⁴, la posibilidad de equivocarse en lo afirmado, juzgado o conocido. Por este motivo, antes incluso de intentar definir y estudiar qué es la verdad, es preciso situar el contexto en el que se encuadra dicho estudio, que no es otro que la observación de la actividad cognoscitiva humana.

1. Peirce y la Teoría del Conocimiento

La indagación general acerca de la verdad siempre ha aglutinado los problemas del *conocimiento* y la *realidad*. Peirce, en este sentido, no es ninguna excepción, pues vincula la verdad con actos humanos relacionados con el conocer (afirmar, discutir, investigar, deliberar, opinar) y porque ve el conocimiento que estos actos ofrecen como una cierta unión de la realidad con el aparato cognoscitivo bajo la forma de *creencias*. Resumidamente, la realidad fuerza modos habituales o regulares de ver las cosas, que el pensamiento transforma en creencias. Lo que sí es original en Peirce es la insistencia en el método y el tipo de vida que llevan con más probabilidad a la verdad. Pues, para él, averiguar la verdad es aquel objetivo que atrae la actividad metódica de una comunidad de “científicos”, que son todas aquellas personas que desean aprender. En la opinión última a la que necesariamente llegarían estos investigadores es donde habría conocimiento completo de lo real.

La relación entre verdad, creencia e investigación es algo presente a lo largo de toda la obra de Peirce. La verdad es el objetivo y el fin de toda investigación, en el sentido de que toda actividad investigadora conduce al establecimiento de creencias y, progresivamente, al refinamiento de las mismas hasta llegar a las creencias verdaderas. Además, en cuanto fenómeno, la investigación

⁴ Cf. B. Russell, *Los problemas de la filosofía* [1912], Labor, Barcelona, 1994, 106 y 108.

tiene forma de pregunta, que “es la forma original de la razón” por la que el ser humano es capaz de trascender su experiencia y su saber actuales a la búsqueda de una respuesta satisfactoria y razonable⁵. Este ímpetu interrogativo —que para Peirce nunca es gratuito, pues uno no duda sólo porque “decide” dudar— se encuentra presente en una amplia variedad de actividades humanas. De ahí que, por ejemplo, si se toma la discusión como una actividad investigadora que pretende despejar dudas y la investigación como todo proceso que tiende a sustituir una duda por una creencia⁶, entonces se ve a las claras que

adquirir una creencia final y obligada es, por lo tanto, aquello a lo que aspira el que discute razonablemente. Pero a lo que aspira es a la verdad. Por lo tanto, verdad para él no significa otra cosa que una creencia final forzada⁷.

No obstante, a pesar de este carácter “forzado” de las creencias, Peirce no contemplaba el conocimiento como algo pasivo e impuesto, pues ante todo le interesaba el conocimiento en el que, además de la atención a la experiencia, tuviera cabida la inteligencia, que es lo que ejemplifica el método científico, compuesto tanto de observación como de razonamiento. De este modo, supo ver que el modo de hacer al pensamiento receptivo a la experiencia y consciente de su propio aprendizaje pasaba por la posibilidad de que, en alguna medida, éste pudiera controlar responsablemente la investigación. Ciertamente, hay una serie de condiciones del conocimiento —su anclaje en los sentidos, su aspecto histórico, su dimensión social y comunicativa— que el investigador no elige. Aún así, éste puede entender y apropiarse más plenamente del proceso por el que se forman sus conocimientos gracias a la capacidad de aprobar o rechazar sus hábitos generales de

⁵ Cf. F. Botturi, “Escisión de la experiencia e identidad antropológica”, en J. J. Borobia, M. Lluch, J. I. Murillo y E. Terrasa (eds.), *Idea cristiana del hombre*, Eunsá, Pamplona, 2002, 51-52.

⁶ Cf. R. Talisse, “Two Concepts of Inquiry”, *Philosophical Writings*, 19 & 20 (2002), 72.

⁷ C. S. Peirce, “Critical Analysis of Logical Theories”, *CP* 2.29, 1902.

pensamiento, comprobando una y otra vez si las conclusiones de sus razonamientos pueden ser referidas a hechos de percepción⁸ —esto es, comprobándolas por comparación con la observación⁹— y corrigiendo el curso de la investigación cuando las hipótesis que produce se revelan ineficientes, es decir, cuando no conducen al conocimiento verdadero, que es “el conocimiento último en el que espera que finalmente pueda descansar la creencia, sin ser perturbada por la duda, con respecto a la cuestión particular a la que su conclusión se refiere”¹⁰.

Al igual que en la vida diaria no todo conocimiento resulta *exclusivamente* de la observación, la ciencia parte de fenómenos observados pero con la intención de *explicarlos* mediante teorías que describen su comportamiento más probable y que, por tanto, anticipan un comportamiento aún no observado directamente. De esta manera, “el científico recurre constantemente a hipótesis acerca de realidades inobservables para explicar las realidades observadas, de modo que, sin perder la conexión con la experiencia sensible, la trasciende buscando su racionalidad”¹¹. Pese a todo, y siendo importante la explicación de lo observado, para Peirce la prueba definitiva de que un conocimiento ha sido ganado o “interiorizado” por un investigador consistirá en que pueda indicar los efectos que la aceptación de una hipótesis tendrá sobre su propia conducta, cuyo efectivo conocimiento supone el grado más alto de aprehensión de una idea o concepto.

De entrada, por tanto, al hablar de la verdad como “tema”, se advierte la necesidad de hacer hincapié en la ciencia tal como la entendía Peirce —esto es, como el modo de vida en el que la verdad

⁸ Cf. C. S. Peirce, voz “Reasoning”, en J. M. Baldwin (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology* [1902], Smith, Gloucester, 1960, vol. II, 426.

⁹ Cf. C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.121, c.1896.

¹⁰ C. S. Peirce, voz “Reasoning”, 426.

¹¹ G. Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 45 (1997), 43.

puede ser conocida de un modo consciente y cooperativo—, así como de las actividades y fines propios de esa vida, tema del segundo capítulo de este Trabajo. A su vez, esto lleva a revisar la concepción que Peirce tenía de su propio sistema, el pragmatismo, que más que una doctrina filosófica, era para Peirce “la expresión del método científico genuino, en el que todo conocimiento parte de la experiencia y tiene en la práctica su confirmación última”¹². Para describir todo esto en detalle, y tras señalar el contexto científico en el que Peirce encuadra su teoría del conocimiento, el presente capítulo explica cómo entender adecuadamente el pragmatismo peirceano y, a continuación, se hace eco de una serie de interpretaciones acerca de las “hipótesis verdaderas”, el producto último del método científico.

1.1 El problema del conocimiento en la Modernidad

Como se puede deducir de lo dicho hasta ahora, gran parte de este Trabajo tiene que ver con la rama de la filosofía denominada epistemología o teoría del conocimiento, que, como disciplina autónoma, aparece por primera vez en la Edad Moderna¹³. La Modernidad, en general, está marcada por el problema crítico o problema del “puente”, esto es, el de cómo atravesar la distancia que separa al sujeto del objeto¹⁴. Que conocemos la realidad *indirectamente* es una tesis clásica de la Filosofía. En cierta manera, el conocimiento —aunque se refiere primordialmente a objetos externos— de manera inmediata apunta no tanto a la realidad como a la realidad en cuanto conocida. Al conocer, se capta tanto la realidad misma como la “realidad humana”, es decir, el conocimiento contiene

¹² S. Barrena, “Introducción”, en C. S. Peirce, *Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios* [1908], S. Barrena (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, 34 (1996), 52.

¹³ Cf. J. Hessen, *Teoría del conocimiento*, Espasa Calpe, Madrid, 1940, 21.

¹⁴ Esbozo las líneas generales de este problema siguiendo el capítulo 6 de G. Zanotti, *Filosofía para filósofos*, Unión Editorial, Guatemala/Madrid, 2003.

tanto los objetos externos como nuestra forma de expresarlos, reflejo del modo en que nuestro entendimiento “formatea” los datos de la experiencia.

Lo que distingue a la Filosofía Moderna es el pensar que la realidad se “reproduce” de alguna manera en el sujeto y que es, por tanto, un peculiar conocimiento de si mismo —limpiado de todo rastro “subjetivo”— lo que va a proporcionar al sujeto una aprehensión clara de la realidad. A partir de Descartes, la Filosofía asume que, dado que conocemos los objetos de manera mediada (por ejemplo, a través de representaciones), necesariamente tiene que surgir la dificultad de cómo conocer la realidad “real” a la que las representaciones remiten. Por ello, la pregunta típicamente moderna va a ser cómo ir de las ideas —o lo inmediatamente conocido del objeto¹⁵— hasta las cosas mismas representadas por aquellas. La manera específica en que la Modernidad demuestra que las ideas *corresponden* a un mundo externo es partiendo del sujeto pero tratando de encontrar un objeto de conocimiento *objetivo*, es decir, que no esté “contaminado” por la subjetividad del sujeto. Descartes lo encuentra en la certeza del propio ser, Hume en las sensaciones, Kant en las formas *a priori* de la sensibilidad y el entendimiento.

Este planteamiento dualista ha sido seriamente criticado, tanto por quienes consideran que desde ese esquema el conocimiento *termina* en la representación y que esta no puede traspasarse¹⁶; como por quienes sostienen que “el cometido propio de la inteligencia humana reside justamente en acceder a lo real, no desde el fondo de la propia subjetividad, sino desde “dentro” de lo real mismo”¹⁷. En esta

¹⁵ Cf. N. Malebranche, *De la recherche de la verite* [1674], III, II, I, 1: “por esta palabra «idea» no entiendo aquí otra cosa que el objeto inmediato o lo que está más próximo al espíritu cuando percibe algún objeto”.

¹⁶ Cf. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1984, tomo I, 125.

¹⁷ M. J. Soto, “Luz y opacidad. Una consideración de lo real desde el conocimiento humano”, *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 1045.

misma línea, Taylor ha explicado que “nuestras representaciones de las cosas [...] están basadas en la forma en que nos relacionamos con ellas” y por este motivo

no se puede continuar cavando por debajo de nuestras representaciones para dejar al descubierto nuevas representaciones básicas. Lo que descubrimos y que subyace a nuestras representaciones del mundo [...] ya no es representación, sino una cierta captación del mundo que tenemos en tanto que agentes en él¹⁸.

La filosofía contemporánea ha subrayado que no hay una línea nítida de separación entre mi imagen del objeto y el objeto, pues el objeto lo conozco en mi *relación* con él¹⁹. A principios del siglo XX, por ejemplo, Husserl sostuvo que no hacía falta “cruzar” el puente, sino que la realidad se capta tal como es “en sí” desde lo que él llamaba *mundo de vida*, ese entramado de supuestos, relaciones con los demás, circunstancias históricas y culturales, y lenguaje cotidiano que conforma nuestro día a día. En definitiva, sostuvo que el mundo de lo humano es el “suelo” donde se intuyen las esencias²⁰.

1.2 La mediación, elemento indispensable del conocimiento

Desde muy temprano en su carrera, Peirce comprendió que la mediación no sólo es aquello que tienen en común todos los conocimientos, sino también el elemento necesario que puede hacer

¹⁸ C. Taylor, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, 32. Este autor ha ido más lejos, pues ha sostenido que esa captación consiste en una comprensión contextual de nuestro lugar en el mundo que *no* es representación sino “aquello contra cuyo fondo forjo todas mis representaciones” (cf. C. Taylor, “Rorty in the Epistemological Tradition”, en A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Basil Blackwell, Oxford, 1990, 270).

¹⁹ Cf. M. E. Candiotti, “Sobre la posible “superación” de la epistemología”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 8/9 (2001), 179.

²⁰ Cf. G. Zanotti, *Filosofía para filósofos*, capítulo 9.

del conocimiento algo general y objetivo. Por tanto, sin llegar al extremo de admitir el conocimiento por intuición ni la posibilidad de conocer cosas en sí²¹, Peirce entraría sin problemas en el grupo de quienes aceptan la insuperabilidad de la representación y la necesidad de conocer lo real *desde* dentro, desde la peculiar relación que tenemos con ello. Aunque, para él, la realidad es independiente de lo que cualquiera pueda pensar de ella²², no la podemos conocer directamente, sino siempre de manera *mediada*, a través de las ideas que nos hacemos de ella. Tal como afirmaba en una carta de 1911, “es totalmente cierto que nunca podemos alcanzar un conocimiento de las cosas tal como son. Podemos conocer sólo su aspecto humano. Pero ése es todo el universo que existe para nosotros”²³. Incluso si hay algo *inmediato* —como la experiencia bruta o los sentimientos—, eso mismo no es conocido ni tiene significado hasta que es interpretado en forma de representación o signo.

Esta insistencia peirceana en la necesidad de la mediación ha llevado a Rorty a sostener que Peirce estaba atado a la idea de representación²⁴ y que, por tanto, desde su pensamiento no se puede dar cuenta de qué sea la realidad extramental. Realmente, no hay un acuerdo total entre los intérpretes de Peirce a este respecto y, así, mientras Hookway afirma que el objetivo de la vida de la ciencia según Peirce es producir una representación verdadera de la realidad²⁵,

²¹ Peirce, de hecho, objetará a Husserl el haber caído en el *psicologismo* al establecer como evidencia la descripción que hacemos de los fenómenos tal como aparecen (cf. C. S. Peirce, “Phanerescopy, φαν”, *CP* 4.7, 1906) y, en definitiva, reducir los hechos al modo en que los pensamos (cf. C. S. Peirce, reseña de *Studies in Logical Theory* (J. Dewey), *CP* 8.189, 1904).

²² Cf. C. S. Peirce, “Some Consequences of Four Incapacities”, *CP* 5.311, 1868 y “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.408, 1878.

²³ C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 141, 1911.

²⁴ Cf. R. Rorty, “Introduction: Pragmatism as Anti-Representationalism”, en J. P. Murphy, *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Westview Press, Boulder, 1990, 3.

²⁵ Cf. C. Hookway, *Peirce*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985, 119.

Westbrook ha escrito que una de las características fundamentales del pragmatismo es, precisamente, su anti-representacionalismo²⁶.

En este punto conviene hacer dos puntualizaciones. La primera es que, en efecto, para Peirce todo conocimiento —nuestro modo consciente de relación con la realidad— se da a través de signos y el mismo pensamiento “es discurso, es decir, encadenamiento de unos signos con otros siguiendo las leyes del pensamiento”²⁷. Los signos están *en lugar de* o representan objetos y no salimos de los signos para “tocar” una realidad ya constituida en sí misma²⁸. Es más, la “realidad” no es algo independiente de nuestra actividad ni menos aún

algo dado previo a toda comprensión humana, sino que consiste precisamente en esa singular mezcla en grados diversos de elementos y factores naturales y culturales, personales y sociales en que estriba nuestro vivir²⁹.

Por este motivo, el mundo real es esencialmente *dinámico*³⁰, pues siempre presenta nuevas facetas, nunca es conocido de modo final y constantemente se ofrece para su aprehensión en distintos grados, de manera que “el acceso a una realidad común no requiere un acceso a algo *preconceptual*, sino más bien una capacidad propia para formar conceptos *compartidos*”³¹. Además, el conocimiento de la

²⁶ Cf. R. Westbrook, *Democratic Hope: Pragmatism and the Politics of Truth*, Cornell University Press, Ithaca, 2005, 5.

²⁷ W. Castañares, “La semiótica de Peirce”, *Anthropos*, 212 (2006), 135.

²⁸ Cf. L. Arenas, “El genio fundador del pragmatismo: Charles Sanders Peirce”, en M. Garrido, L. M. Valdés y L. Arenas (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, 114.

²⁹ J. Nubiola, “Realidad, ficción y creatividad en Peirce”, en J. M. Pozuelo y F. Vicente (eds.), *Mundos de ficción*, Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia, Murcia, 1996, vol. II, 1141.

³⁰ Cf. C. S. Peirce, “That Categorical and Hypothetical Propositions are one in essence, with some connected matters”, *CP* 2.337, c.1895.

³¹ H. Putnam, *El pragmatismo. Un debate abierto*, Gedisa, Barcelona, 1999, 36.

realidad no debe buscarse fuera de los signos y los conceptos porque —esta es la segunda puntualización— *no podemos* salir de ellos, dado que los signos es lo único con lo que el ser humano tiene transacción³². La relación que tenemos con la realidad, de hecho, es de un cierto tipo de *imposición*, esto es, la realidad se nos impone interpretada ya que “no podríamos tener experiencia alguna del mundo si tuviéramos que empezar con un torbellino de datos no interpretados”³³.

Así, no resulta extraño que Peirce afirmara que “todo aquello con lo que tienes trato son tus dudas y creencias, con el *curso de la vida* que fuerza nuevas creencias en ti y te da poder para dudar las viejas creencias”³⁴. No obstante, siendo cierto que la experiencia impone maneras habituales de ver las cosas, sin embargo, para Peirce la realidad no es enteramente predecible y ahí radica su independencia respecto a nuestro pensamiento y puntos de vista. En la experiencia las mismas cosas pueden presentar aspectos desconocidos hasta ese momento y, por tanto, podemos referirnos a ellas desde distintas perspectivas. Además, nuestras representaciones son por defecto incompletas, pues siempre se refieren a *algo* del objeto, no a todo él³⁵.

No hay una única representación del mundo porque, siendo inteligible, la realidad no es cristalina y, por este motivo, el

³² Cf. C. S. Peirce, “Some Amazing Mazes, Fourth Curiosity”, *CP* 6.344, c.1909.

³³ C. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 31.

³⁴ C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.416, 1905. La cursiva es mía para subrayar las similitudes con el “mundo de vida” de Husserl. Peirce utiliza la expresión “curso de la vida” como sinónimo de “experiencia” (cf. *MS* 408, 147, 1893-5 y también *CP* 1.426, c.1896; 2.138, c.1902; 3.435, 1896; 4.172, 1897; 6.344, c.1909; 7.144, 1879; 7.391, c.1893; 8.101-103, 1900). El “curso de la vida” es, para Peirce, lo que va determinando —a base de errores y éxitos— los hábitos, creencias, asociaciones de ideas y, en general, las compulsiones del pensamiento que constituyen la experiencia y, más aún, la experiencia colectiva. “Experiencia es, generalmente, lo que el curso de la vida me *fuerza* a pensar” (C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 26, 1904).

³⁵ Cf. C. S. Peirce, “Of Reasoning in General”, *EP* 2, 25, 1895.

conocimiento acerca de ella puede evolucionar y ser corregido. Para Peirce, contemplar los términos “objeto” y “representación” como instancias separadas no es el modo ideal de describir nuestra actividad cognoscitiva. En todo caso, estos términos se distinguen pragmáticamente y su misma distinción es consecuencia de las limitaciones en nuestra forma de conocer, especialmente de la duda (la experiencia de que nuestras expectativas pueden frustrarse) y el falibilismo (las cosas no son necesariamente del modo en que las representamos)³⁶. Fuera de esta distinción, la dualidad sujeto-objeto como polos distintos pierde sentido, sobre todo desde el momento en que, para Peirce, “aquello a lo que la representación debería conformarse es en sí mismo algo de la naturaleza de una representación, o signo”³⁷. Es decir, desde el momento en que tanto los pensamientos como las cosas son signos, sin un significado propio sino adjudicado en función de un contexto de acción futura. Más aún, la idea que nos formamos de la realidad “no es un objeto distinto de la cosa externa [...] sino que *es* el objeto real tal como es caracterizado en el pensamiento”³⁸. En ese sentido, los signos, más que sustituir a las cosas, funcionan como elementos en un proceso de mediación que pone el mundo al alcance de los seres humanos³⁹.

Por todo ello, aún sin pretender agotar esta discusión, quizá lo más apropiado sea aspirar a superarla mediante la consideración de que lo que Peirce ofrece, en todo caso, es un representacionalismo muy completo⁴⁰, donde la función del conocimiento no es reflejar el

³⁶ Cf. V. Colapietro, “The Dynamical Object and the Deliberative Subject”, en J. Brunning y P. Forster (eds.), *The Rule of Reason. The Philosophy of Charles Sanders Peirce*, University of Toronto Press, Toronto, 1997, 270.

³⁷ C. S. Peirce, “The Basis of Pragmaticism in the Normative Sciences”, *EP* 2, 380, 1906.

³⁸ C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism: Themes from Peirce*, Clarendon Press, Oxford, 2000, 115.

³⁹ Cf. J. Nubiola, “Realidad, ficción y creatividad en Peirce”, 1140-1141.

⁴⁰ Cf. J. Hoopes, *Community Denied: The Wrong Turn of Pragmatic Liberalism*, Cornell University Press, Ithaca, 1998, 180.

mundo tal como es realmente sino interpretarlo en referencia a acciones posibles⁴¹. Esto sucede así porque, en Peirce, la cognición nunca es simple representación estática⁴² dado que todo conocimiento incluye lo que Peirce llamó *interpretantes*, esto es, una comprensión añadida y habitual que vincula la cognición con su objeto en algún aspecto y que no surge automáticamente en el instante en que se conoce sino que “implica un diálogo anterior con el mundo real, interiorizado por los individuos”⁴³ y, por tanto, un aprendizaje ganado en la experiencia y corregido por ella. Más aún, para que algo se constituya en objeto o fenómeno, según Peirce, debería ser una representación *completa*, lo que equivale a *triádica*: debe indicar el presente (las relaciones que puede actualizar), el pasado (las nociones anteriores o incluso las normas sociales de las que procede la representación) y el futuro (para qué se va a emplear el objeto tal como es representado o concebido)⁴⁴.

El pragmatismo en conjunto, también se presenta como un “rechazo formal de la epistemología moderna y de sus dualismos simplistas”⁴⁵, así como una doctrina en la que ni el mundo ni el ser humano están escindidos, sino más bien nuestra comprensión de ellos⁴⁶. Tanto es así, que, para el pragmatismo, *sujeto* y *objeto* se encuentran en la categoría de “acción” y, además, el pensamiento mismo —expresado en constructos y teorías— es entendido como una

⁴¹ Cf. C. S. Peirce, “The Reality of Thirdness”, *CP* 5.97, 1903.

⁴² Cf. K. Parker, *The Continuity of Peirce’s Thought*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1998, 10.

⁴³ I. Pérez-Constanzó, “Aportes de Charles Sanders Peirce a la hermenéutica. La semiótica y la abducción”, *Studium*, VII/13 (2004), 122.

⁴⁴ Cf. K. Parker, *The Continuity of Peirce’s Thought*, 126.

⁴⁵ J. Nubiola, “Pragmatismo y relativismo: una defensa del pluralismo”, *Thémata*, 27 (2001), 51.

⁴⁶ Cf. A. M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Siglo XXI, Madrid, 1996, 8.

actividad deliberada en la medida en que conocer es experimentar⁴⁷. De esta manera,

la epistemología pragmatista, una vez asumida la centralidad interpretativa de la categoría de la acción, desembocará finalmente en una teoría sobre los instrumentos usados en la *práctica* del conocimiento —esto es, en una *teoría de los signos y del significado*— y en una teoría sobre el sentido de esa misma práctica en relación con los problemas que la suscitan —es decir, en una *teoría de la investigación*—⁴⁸.

Siguiendo esta línea, habría en el pragmatismo de Peirce una interpenetración de una tesis semántica y una tesis epistemológica: el pragmatismo serviría para determinar qué expresiones del pensamiento son significativas y, a continuación, establecería que sólo las teorías que producen expectativas en la experiencia pueden ser parte de una investigación que aspira a la verdad como su fin⁴⁹.

1.3 Una epistemología basada en la investigación científica

Es en este contexto de análisis del conocimiento y la conducta desde el pragmatismo donde cabe situar la mirada que este Trabajo quiere prestar a la obra de Peirce, precisamente el fundador del pragmatismo⁵⁰. Estudioso y conocedor de la historia de la ciencia, a

⁴⁷ Cf. J. M. Esteban, “Procesos y procedimientos. Aspectos de lo normativo en el pragmatismo de Peirce y en posteriores variantes”, *Razón y palabra*, 21 (2001), <http://www.razonypalabra.org.mx/antecedentes/n21/21_jesteba.html>.

⁴⁸ A. M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, 18.

⁴⁹ Cf. C. Misak, *Verificationism: Its History and Prospects*, Routledge, Londres, 1995, 113.

⁵⁰ El término “pragmatismo” fue utilizado en público por primera vez en la conferencia de William James “Philosophical Conceptions and Practical Results” de 1898 (cf. *The Writings of William James*, J. J. McDermot (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1977, 345-362). Allí, James atribuyó a Peirce la primera

Peirce le interesaba sobre todo la teoría del conocimiento *científico*, pero no sólo entendido desde el plano teórico —lo que desde la Antigüedad se denomina *episteme*⁵¹— sino sobre todo desde el lado práctico, el de la actividad científica efectiva, que él concebía como un proceso continuo de investigación a partir de hipótesis y conjeturas que, a su vez, culmina en nuevas hipótesis y conjeturas⁵².

A diferencia de otros pensadores posteriores de la misma escuela, Peirce siempre entendió el pragmatismo como una teoría del significado y —a través de las sucesivas formulaciones que hizo de su doctrina en la así llamada “máxima pragmática”— propuso el método científico justamente como el medio más adecuado para discernir qué ideas, hipótesis o proposiciones son verdaderamente significativas. En uno de sus escritos de madurez, Peirce llegó a decir que el pragmatismo “propone una máxima que, si fuera razonable, haría innecesaria cualquier otra regla para la admisión de hipótesis en cuanto hipótesis”⁵³. En ese sentido, el pragmatismo sería la lógica de lo que Peirce denominó “abducción”, es decir, la lógica de aquel tipo

formulación del pragmatismo en la década de 1870, “el principio del practicalismo, o del pragmatismo, como él lo llamaba”.

⁵¹ Es conocida la distinción platónica entre saber (*episteme*) y opinión (*doxa*). En *Teeteto*, Platón coloca a la opinión un peldaño por encima de la sensación y engloba el saber dentro de la opinión, pero añadiendo que en el saber hay juicio o *doxazein* (y, por tanto, posibilidad de ser verdadero o falso) y una argumentación que fundamenta esa opinión. De ahí su definición de *episteme*, al final del diálogo, como “opinión verdadera basada en razones” (*Teeteto*, 201 d y ss.). Aristóteles, por su parte, insiste en que la *episteme* es conocimiento de lo universal, mientras que la sensación de lo particular (*De anima*, II, 5, 417 b 22). Habitualmente, se subraya la adscripción aristotélica de Peirce —para quien todo conocimiento contiene elementos de generalidad— olvidando que Peirce compartía plenamente el planteamiento platónico cuando afirmaba que “tiene mucha razón Platón en decir que una creencia verdadera no es necesariamente conocimiento” ya que, para serlo, quien la profesa “debe saber qué justifica la creencia y POR QUÉ y CÓMO la justificación es suficiente” (C. S. Peirce, “Science”, *CP* 7.49, s.f.).

⁵² Cf. C. S. Peirce, “Educational Text-Books II”, *CTNI*, 50, 1872.

⁵³ C. S. Peirce, “Pragmatism and Abduction”, *CP* 5.196, 1903.

de razonamiento cuya conclusión es siempre una hipótesis o conjetura cuya validez proviene exclusivamente de su carácter probable.

Esto equivale a decir que el pragmatismo estudia la lógica de la investigación científica. Pues esta, en efecto, produce hipótesis probables, pero que son las más seguras ya que —por el hecho de haber sido obtenidas mediante el método experimental— están constreñidas por la realidad. Según la teoría de la investigación peirceana, una persona en estado de duda real lucha por remplazarla con una creencia fijada del mejor modo posible. El método científico está abierto a los hechos⁵⁴ y ceñido a la realidad, en primer lugar, porque los hombres de ciencia no buscan confirmarse en lo que ya creen sino que se rinden al orden de la naturaleza⁵⁵; y, en segundo lugar, porque las conclusiones —en forma de hábitos o creencias— del método científico vienen determinadas “no por algo humano, sino por algo permanente externo”⁵⁶. Las creencias adquiridas según este método están, por tanto, causadas por cosas que son independientes de nuestro pensamiento sobre ellas, es decir, por cosas reales⁵⁷.

Dentro de los estudios peirceanos, su teoría de la investigación científica ha sido abordada con mucho detalle⁵⁸. Peirce creía que allí residía el corazón de la lógica, pues para él, la lógica era el estudio de los métodos y sobre todo el estudio de los métodos de la ciencia experimental (no de la ciencia posible). En ese sentido, la lógica —y, por ende, el método científico— “conecta” al hombre con la realidad,

⁵⁴ Cf. C. Hynes, “Verdad y fin de la investigación. ¿Aciertan el blanco las críticas de Quine a Peirce?”, en J. E. Saltor (comp.), *Reflexiones en torno a la verdad*, Instituto de Epistemología, Tucumán, 2005, 35.

⁵⁵ Cf. C. S. Peirce, reseña de *Basal Concepts in Philosophy* (A. T. Ormond), *CTN* II, 63, 1894.

⁵⁶ C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.384, 1877.

⁵⁷ Cf. S. Haack, “The Pragmatist Theory of Truth”, 232-233.

⁵⁸ Cf. P. Skagestad, *The Road of Inquiry*, Columbia University Press, Nueva York, 1981.

porque la lógica tiene que ver con los razonamientos que quieran ser correctos, es decir, con los razonamientos que estén abiertos a la verdad, cuya búsqueda es el objetivo último de la ciencia⁵⁹. De esta manera, si la verdad es el objetivo que atrae la actividad de aquellos que se dedican a la investigación científica, y si la lógica estudia los métodos que la ciencia emplea para alcanzar conclusiones correctas (aunque no definitivas, sino solamente plausibles), se entiende que en un escrito temprano Peirce afirmara que “la lógica es la doctrina de la verdad, su naturaleza y el modo en que ha de descubrirse”⁶⁰.

A lo largo de su obra, Peirce presentó al pragmatismo, de modo más o menos estable, como un método para averiguar el significado de ideas expresadas en hipótesis y teorías. Pero también es cierto que planteó otras variaciones de su propia doctrina, que vale la pena revisar con el fin de adquirir una concepción más adecuada de su pensamiento. Para ello —después de este largo prólogo sobre temas de estricta teoría del conocimiento— en la siguiente sección se ofrece una breve sinopsis de la vida y obra de Peirce y, a continuación, se explicitan dos formulaciones “débiles” que hizo del pragmatismo con la esperanza de que ayuden a entender mejor el desarrollo que se presenta al final del capítulo en torno a dos propuestas ofrecidas por estudiosos de Peirce sobre la naturaleza de la “hipótesis verdadera”.

2. Quién es Charles S. Peirce⁶¹

La perspectiva desde la que Peirce escribe su obra es un tanto particular. Él decía de sí mismo que era un “lógico”⁶², pero —pese a

⁵⁹ Cf. C. S. Peirce, “La naturaleza de la ciencia”, 1437.

⁶⁰ C. S. Peirce, “Logic, Truth, and the Settlement of Opinion”, *W* 3, 14, 1872.

⁶¹ Para esta sección he seguido la biografía de Joseph Brent, *Charles Sanders Peirce: A Life* (Indiana University Press, Bloomington, 2ª ed., 1998) y la tercera parte del ensayo histórico de Louis Menand, *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América* (Destino, Barcelona, 2001).

notables contribuciones técnicas como la lógica de relativos y la teoría de los cuantificadores— cuando Peirce decía que la lógica es la clave de la filosofía su objetivo principal era, mas bien, construir una teoría adecuada del progreso de la ciencia y una teoría objetiva de la racionalidad. En ese sentido, “su concepción general de la lógica estaba más cercana a la actual filosofía de la ciencia, junto con una epistemología y una lógica filosóficas”⁶³. Tal como se señaló antes, el objetivo principal de Peirce era entender la lógica que hay en el desarrollo de la ciencia. Es más, a base de estudio y de su propia actividad como científico, llegó a convencerse de que el científico necesita un “entrenamiento general de su mente”, un conocimiento que haga sus conocimientos más efectivos y que dicho entrenamiento no podía encontrarse en otro lugar que no fuera la lógica⁶⁴, concebida como el arte de idear nuevos métodos de investigación y, en ese sentido, “el método de los métodos”⁶⁵. Así realmente podría caracterizarse el proyecto central de Peirce que, en palabras de Santaella Braga, no era otro que “producir una metodología lógica tan vasta, profunda y económica que pudiese servir de fundamento para cualquier investigación científica, inclusive literaria y filosófica”⁶⁶. En definitiva, la lógica que interesaba a Peirce era la lógica *formal*, aquella teoría general del razonamiento no condicionado materialmente por la psicología, la cultura o la historia.

Fue, de hecho, estudiando lógica (actividad que empezó a los doce años) como llegó a la física, hasta el punto de afirmar que

⁶² Según Max Fisch, el mismo Peirce se consideraba como el único hombre desde la Edad Media que dedicó su vida entera a la lógica (cf. “Introduction”, *W* 1, 1982, xviii).

⁶³ N. Houser, “Introduction”, *EP* 1, 1992, xxix-xxx.

⁶⁴ Cf. C. S. Peirce, “Introductory Lecture on the Study of Logic”, *CP* 7.67, 1882.

⁶⁵ C. S. Peirce, “Introductory Lecture on the Study of Logic”, *CP* 7.59, 1882.

⁶⁶ L. Santaella Braga, “Estrategias para la aplicación de Peirce a la literatura”, *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 1 (1992), 64.

en breve, mi filosofía puede describirse como el intento de un físico de hacer una conjetura sobre la estructura del universo tal como los métodos de la ciencia permitan, con la ayuda de todo lo que se ha hecho por los filósofos anteriores⁶⁷.

Cuatro aspectos del pensamiento filosófico de Peirce asoman en esta cita: el intento por construir un saber acerca de la totalidad⁶⁸, el hecho de que este intento venga en forma de conjetura, la pretensión de hacerlo según el método científico y la búsqueda de la objetividad de dicho saber por la vía de considerarlo en continuidad con las contribuciones anteriores.

No obstante, como ha insistido Fisch, “la carrera de Peirce fue la de un científico, no la de un filósofo; y durante su vida fue conocido y estimado principalmente como científico, sólo secundariamente como lógico y apenas como filósofo”⁶⁹. Por ello, en un sentido estricto, debe decirse que Peirce no era un filósofo sino, en todo caso, un científico de laboratorio “que llevó a todo su trabajo las preocupaciones del filósofo y del lógico”⁷⁰. Hasta tal punto conectaba Peirce sus distintos intereses intelectuales que, para él, ciencias aparentemente tan dispares como la lógica y la física no están separadas, sino que se unen en el quehacer filosófico porque la filosofía “busca explicar el

⁶⁷ C. S. Peirce, s. n., *CP* 1.7, c.1897.

⁶⁸ Cf. C. S. Peirce, “Lecture XI (Lowell Lectures)”, *CP* 7.579, c.1867: “Filosofía es el intento —pues, como la propia palabra implica, es y tiene que ser imperfecta—, es el intento de formar una concepción general informada del *Todo*”. Nótese la afinidad con la definición clásica de filosofía (*ciencia del ser, de todo ser, por sus últimas causas y principios adquirida por la luz de la razón*) sobre todo en lo que tiene de afirmación de que la filosofía es ciencia “del ser, de todo ser”, es decir, que todos los aspectos de la realidad pueden ser objeto de explicación última, desde los seres reales a los entes de razón (cf. V. Polo Maragoto, *Manual de Fundamentos de Filosofía*, Tempo, Madrid, 1992, 13).

⁶⁹ M. Fisch, “A Draft of a Bibliography of Writings about C. S. Peirce”, en E. Moore y R. Robin (eds.), *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce: Second Series*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1964, 486.

⁷⁰ M. Fisch, “Introduction”, *W* 3, 1993, xxviii-xxix.

universo en general, y mostrar qué hay inteligible o razonable en él”⁷¹. La filosofía, según Peirce, llevaría aparejada la noción de que los procesos naturales y el pensamiento son similares, pues ambos contienen un elemento de razonabilidad, es decir, pueden entenderse.

Por eso, en un sentido más amplio del término “científico”, puede entenderse —con Hookway⁷²— que Peirce era un filósofo tradicional y sistemático, ocupado con los problemas modernos de la ciencia, la verdad y el conocimiento. Eso sí, desde su propia experiencia como lógico e investigador experimental, que en su época incluso llegó a gozar de cierto prestigio profesional y reconocimiento internacional por sus trabajos sobre la oscilación del péndulo y la observación de las estrellas, en los que acertó a refinar los métodos de medición geodésicos y astronómicos existentes en la época⁷³.

El gusto por la ciencia le venía de familia (su padre era un científico, sus tíos se dedicaban a la física y a la química, su hermano mayor enseñaba matemáticas⁷⁴) y, seguramente, de su tiempo, pues, en una época que había pasado por interminables discusiones a causa de la generalización de los métodos estadísticos y la aparición de la teoría de la evolución, no era infrecuente que los filósofos tuvieran que desarrollar su pensamiento en medio de estas discusiones de corte más científico.

Charles Sanders Peirce nació en Cambridge, Massachussets, en 1839, en el seno de una familia protestante bien posicionada dentro

⁷¹ C. S. Peirce, “Sketch of a New Philosophy”, *NEM* IV, 375, s. f.

⁷² Cf. C. Hookway, *Peirce*, 3.

⁷³ Cf. K. L. Ketner, “Charles Sanders Peirce. Introduction”, en J. H. Stuhr (ed.), *Classical American Philosophy*, Oxford University Press, Nueva York, 1987, 14-18.

⁷⁴ Cf. K. L. Ketner y H. Putnam, “Introduction: The Consequences of Mathematics”, en C. S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things: the Cambridge Conferences Lectures of 1898*, K. L. Ketner (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 1992, 4.

del entorno intelectual, académico y cultural de Boston⁷⁵. Su madre era hija de un senador y su padre, Benjamin Peirce, un reconocido profesor de astronomía y matemáticas de Harvard que, junto con varios colegas universitarios, formaría uno de los grupos más influyentes en la escena científica norteamericana del siglo XIX⁷⁶. Peirce fue bautizado en la congregación de los unitarios a la que pertenecía su padre, una peculiar síntesis de teología natural y cristianismo liberal cuyos defensores rechazaban el dogma de la Trinidad. En 1861, poco antes de su primer matrimonio, entró en la iglesia episcopaliana y, con ello, pasó del unitarismo al trinitarismo, que es la versión norteamericana del anglicanismo, a cuya práctica religiosa se convirtió definitivamente en 1892.

Segundo de cinco hermanos, Charles fue considerado por su padre como un niño prodigio y por ello le dedicó una considerable atención. Quería que aprendiera matemáticas desde pequeño y que adquiriera capacidad de concentración mediante el dominio de la oratoria o elocución. Por su parte, el joven Peirce ya dio muestras de su talento precoz escribiendo una historia de la química con apenas once años, construyendo un laboratorio a los doce e iniciándose en la lógica formal a los trece⁷⁷. A los dieciséis años se matriculó en un

⁷⁵ Entiéndase esta afirmación en un sentido muy genérico, pues, aunque ciertamente los Peirce tenían buena relación con la comunidad universitaria y los intelectuales de la época, en modo alguno eran una familia poderosa o prestigiosa. Al contrario de lo que suele escribirse, “pasaban con frecuencia acuciantes dificultades económicas” y “la imposibilidad de llegar a ser parte de la buena sociedad de Boston y Cambridge marcará en buena parte el destino de todos sus miembros”, que vivían con una cierta ansiedad social (cf. J. Vericat, “Retrato de Familia con Tía. Aspectos de la educación sentimental e intelectual del joven Peirce”, *Razón y palabra*, 21 (2001), edición electrónica disponible en: <http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/anteriores/n21/21_jvericat.html>).

⁷⁶ Cf. L. Menand, *El club de los metafísicos*, 168.

⁷⁷ Su “encuentro” con la lógica se debió a la lectura de *Elements of Logic* [1831] del arzobispo Richard Whately (cf. C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 77 y 85-86, 1908). A lo largo de su carrera, no obstante, Peirce rechazó la mayoría de las doctrinas lógicas de Whately (cf. C. H. Seibert, “Peirce’s Reading of Richard Whately’s *Elements of Logic*”, *History and Philosophy of Logic*, 26 (2005), 1-32).

college de Harvard y, cuatro años más tarde, obtuvo el grado de bachiller en artes en 1859. Seguidamente, su padre le consiguió un trabajo temporal como ayudante en dos expediciones del Coast Survey⁷⁸. A la vuelta, estudió taxonomía como alumno particular de Louis Agassiz y, en 1861, entró en la Escuela Científica Lawrence de Harvard, donde se graduó en químicas en 1863. Mientras completaba sus estudios, se incorporó al Coast Survey como auxiliar de cálculo. Más tarde y por mediación de su padre, entre 1869 y 1875 trabajó simultáneamente como asistente empleado en el observatorio de Harvard, donde investigó la forma precisa de la Vía Láctea.

Tal como relata su primer biógrafo, Paul Weiss, “su padre quería que fuera un científico. Pero Peirce vacilaba. No sólo dudaba si dedicarse a una vida con tan pocos beneficios materiales, sino que además la filosofía le atraía”⁷⁹. Es conocido que, estando en el *college* leyó diariamente durante tres años la *Crítica de la razón pura* de Kant, una influencia decisiva en el pensamiento de Peirce⁸⁰. Además, era un gran conocedor de la historia de la filosofía y de la lógica, especialmente la lógica medieval, y se educó en el espíritu de la filosofía escocesa del sentido común.

⁷⁸ El United States Coast Survey (la oficina norteamericana de mediciones costeras y geodésicas) era la institución científica más antigua de EEUU, y aglutinaba la actividad de geólogos, geógrafos, expertos en oceanografía y geodesia. Charles Peirce trabajó en ella más de treinta años, de 1859 a 1860, y 1861 a 1891. Benjamin Peirce fue director del Coast Survey entre 1867 y 1874. Actualmente, se la conoce como U. S. Nacional Geodetic Survey.

⁷⁹ P. Weiss, voz “Peirce, Charles Sanders”, en D. Malone (ed.), *Dictionary of American Biography*, Scribner, Nueva York, 1934, vol. 7, 399.

⁸⁰ Hookway ha señalado que Kant fue la mayor influencia sobre su pensamiento y que, por tanto, es muy ajustada la descripción que Peirce hace de su posición como un kantismo sin “cosas en sí” (cf. C. Hookway, *Peirce*, 11). Para Peirce, la “cosa en sí” no puede ser encontrada ni indicada, es un exceso sin sentido (“Consequences of Critical Common-Sensism”, *CP* 5.525, c.1905). Cf. R. del Castillo, “El pragmatismo clásico y sus críticos”, en M. Garrido, L. M. Valdés y L. Arenas (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, 112.

Tras obtener el título en químicas, Peirce permaneció en la Universidad un tiempo como graduado residente y llegó a impartir algunas conferencias sobre lógica tanto en Harvard como en el Instituto Lowell de Boston. Parte de su quehacer como filósofo consistió, también, en la creación, junto con otros intelectuales, de un grupo de discusión que se reunía periódicamente en Cambridge bajo el nombre de Club Metafísico. Aunque no hay una constancia exacta de sus encuentros⁸¹, se sabe que el grupo estaba comandado por Chauncey Wright, Charles S. Peirce y William James, que allí se leían ensayos de filosofía en el marco de la biología evolutiva y que las reuniones del club tuvieron lugar entre 1871 y 1872⁸². En sus escritos de madurez, Peirce evocará repetidamente esos encuentros como el lugar donde nació el pragmatismo como “método de ayuda para la investigación filosófica”⁸³. En particular, recordará la impresión que produjo entre sus participantes la teoría de la acción basada en la creencia del psicólogo escocés Alexander Bain, introducida en el club por el abogado Nicholas St. John Green, que solía insistir “en que lo que un hombre cree realmente es aquello en base a lo que estaría dispuesto a actuar y a arriesgar mucho”⁸⁴.

No obstante, la vida laboral de Peirce le llevaría a estar vinculado, contractual e institucionalmente, a la actividad científica. En 1867 fue elegido para la recién creada Academia Americana de

⁸¹ Cf. L. Menand, “An Introduction to Pragmatism”, en L. Menand (ed.), *Pragmatism: A Reader*, Vintage, Nueva York, 1997, xvi-xviii.

⁸² Cf. M. Fisch, “Was There a Metaphysical Club in Cambridge?”, en E. Moore y R. Robin (eds.), *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce: Second Series*, 3-32 y “Was there a Metaphysical Club in Cambridge? –A Postscript”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 17 (1981), 128-130; L. Menand, *El club de los metafísicos*, 210-240; C. Sini, *El pragmatismo*, Akal, Madrid, 1999, 5-16; J. Brent, *Charles Sanders Peirce. A Life*, 82-89.

⁸³ Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism”, *EP* 2, 399, 1907.

⁸⁴ C. S. Peirce, “Pragmatism Made Easy”, *MS* 325, 5, c.1907. M. Fisch ha estudiado influencia de Bain en la gestación del pragmatismo en “Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism”, *Journal of the History of Ideas*, 15 (1954), 413-444.

Artes y Ciencias en 1867. Dentro de ella presentó varios trabajos, al igual que en la Academia Nacional de las Ciencias —organismo científico que se había constituido como asesor oficial del gobierno federal a instancias de Benjamin Peirce y otros colegas académicos—, de la que fue elegido miembro en 1877. A lo largo de la década de los setenta y principios de los ochenta, Peirce adquiriría un notable prestigio científico e intelectual en sus cinco viajes a Europa por encargo del Coast Survey⁸⁵. Pero, en el terreno estrictamente académico, su único logro profesional lo obtuvo en 1879, cuando fue contratado a tiempo parcial como profesor de Lógica en la Universidad Johns Hopkins, un centro especializado en estudios de posgrado al que accedió nuevamente recomendado por su padre y por William James.

En todo caso, y pese a lo que pudiera parecer, contemplar su biografía es más parecido a asistir a la historia de un fracaso, pues, de ser un niño prodigio aupado y protegido por su padre⁸⁶, Peirce pasó —tras la muerte de aquél en 1880— al desempleo y la miseria⁸⁷. En 1884 fue despedido bruscamente de la Johns Hopkins, seguramente debido tanto a su difícil carácter como a la situación irregular que rodeó su segundo matrimonio, ya que durante un tiempo vivió con la que iba a ser su segunda mujer mientras aún no se había resuelto el divorcio de su primera esposa. Posteriormente, en 1891, terminó

⁸⁵ En el primero (1870-1871) preparó las observaciones de un eclipse total de sol en el sur de Europa (cf. J. Nubiola y F. Zalamea, *Peirce y el mundo hispánico*, Eunsa, Pamplona, 2006, 33-68). En los dos siguientes viajó a París (1875-1876) y Stuttgart (1877), respectivamente, para asistir a las reuniones de la Asociación Geodésica Internacional. El cuarto viaje le llevó de nuevo a París (1880) donde impartió dos conferencias sobre la gravedad. Su última estancia en Europa transcurrió en 1883 (cf. J. Vericat, “El laberinto de la realidad. Una biografía intelectual del joven Peirce”, *Anthropos*, 212 (2006), 66-76).

⁸⁶ Cf. L. Menand, *El club de los metafísicos*, 162: “[Peirce] empezó su carrera bajo la tutela de su padre, y durante el resto de su vida consideró que su propia obra era una ampliación y extensión de lo que había hecho aquél”.

⁸⁷ E, incluso, a perder su orientación en la vida, tal como afirma Brent (cf. *Charles Sanders Peirce: A Life*, 132).

definitivamente su contrato con el Coast Survey, tras lo cual ya no volvería a tener trabajo estable.

En 1887, Peirce compró una casa de campo en Pike County, a las afueras de Milford, un pueblo de Pennsylvania. Cuatro años más tarde se retiró definitivamente junto con Juliette Froissy, su segunda mujer. Desde ese momento hasta su muerte en 1914, sin embargo, se dedicó persistentemente a escribir —a veces por encargo, otras veces para completar los muchos trabajos que venía desarrollando desde joven— y a idear inventos con los que esperaba hacerse rico. No prosperó, pero a cambio publicó una cantidad asombrosa de definiciones para diccionarios y reseñas de libros, y trabajó afanosamente para desarrollar su propio sistema filosófico en incontables ensayos, la mayoría inéditos.

En vida, Peirce sólo publicó dos libros. En *Photometric Researches* (1878) recogió los resultados de las observaciones astronómicas que hizo en el Observatorio Harvard. Más tarde, en 1883, editó *Studies in Logic*⁸⁸, donde aparecían algunos trabajos de los alumnos de sus cursos de lógica en la Universidad Johns Hopkins. Además, publicó numerosos artículos tanto en las actas de importantes instituciones científicas, como en revistas mensuales, de divulgación y también científicas (*Popular Science Monthly*, *The Nation*, *The Open Court*, *Journal of Speculative Philosophy*, *The Monist*, *The Hibbert Journal*). Entre sus artículos más importantes están “De una nueva lista de categorías” (1867), considerado por él como su regalo al mundo; la reseña a *Las obras de Berkeley*, de Fraser (1871), donde hizo algunas aproximaciones a su concepción del realismo y la verdad; sus clásicos “La fijación de la creencia” (1877) y “Cómo esclarecer nuestras ideas” (1878), seguramente los textos más conocidos y difundidos de Peirce; “Designio y azar” (1884), el escrito que leía en el Club Metafísico que instauró durante su estancia en la Johns Hopkins y que tanto impresionó a John Dewey; sus

⁸⁸ Cf. C. S. Peirce (ed.), *Studies in Logic by Members of the Johns Hopkins University*, Little & Brown, Boston, 1883.

conferencias programáticas en Cambridge (1898) y para la Universidad de Harvard (1903); sus artículos de explicación del pragmatismo “Qué es el pragmatismo” (1904), “La base del pragmatismo en las ciencias normativas” (1906) y “Pragmatismo” (1907); y el revelador “Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios” (1908) donde amplía su demostración del pragmatismo a la existencia de Dios. Si bien sus artículos más conocidos se publicaron en su día —y, más tarde, aparecieron recopilados por temas en los *Collected Papers* (1931-1958)— la mayor parte de lo que escribió permanece inédito en los manuscritos que su viuda vendió a la Universidad de Harvard tras la muerte de Peirce.

3. Qué es el pragmatismo

No es tarea sencilla, en general, estudiar el pensamiento de Charles S. Peirce. Primero, por su propio estilo, oscuro, inquieto, y en continuo desarrollo. Segundo, por el hecho de que, a primera vista, su pensamiento no aparece sistematizado. Hay autores como Rorty que le describen como un “brillante, críptico y prolífico hombre universal [*polymath*], cuyos escritos son muy difíciles de reunir en un sistema coherente”⁸⁹. Ha habido mucha discusión sobre la sistematicidad de su obra, posiblemente motivada por la dispersa presentación de la misma en los *Collected Papers*. Goudge, por ejemplo, afirma que hay dos Peirces opuestos a lo largo de su obra⁹⁰ (uno naturalista y otro trascendentalista), y estudiosos como Murphey sostienen que en la obra de Peirce se suceden hasta cuatro sistemas (idealismo post-

⁸⁹ R. Rorty, voz “Pragmatism”, en E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Londres, 1998, vol. 7, 633.

⁹⁰ Cf. T. Goudge, *The Thought of C. S. Peirce*, University of Toronto Press, Toronto, 1950, xx; “The Conflict of Naturalism and Transcendentalism in Peirce”, *The Journal of Philosophy*, 44 (1947), 366-368.

kantiano, teoría de los signos, pragmatismo y sinejismo⁹¹). Sin embargo, con el paso de los años y, sobre todo, desde que comenzó la edición cronológica de sus escritos, se ha ido adquiriendo una comprensión más profunda del carácter sistemático de su obra que, a decir de Houser, “consiste en una serie de teorías y doctrinas distintas pero interrelacionadas”⁹² y que no están escritas de una vez por todas sino que evolucionan a lo largo de los más de cincuenta años en que Peirce se dedicó a la filosofía⁹³. Es por ello que, actualmente, la mayoría de *scholars* peirceanos reconoce la unidad de su pensamiento⁹⁴, incluso aquellos que años atrás lo cuestionaban, como Murphey⁹⁵, que en la segunda edición de su importante monografía sobre Peirce, admitía que podría haber una mayor coherencia en el pensamiento peirceano de la que estaba dispuesto a admitir en el pasado⁹⁶.

3.1 Una teoría empírica “amplia” del significado

Peirce fundó el pragmatismo, que para él no era más que un *método* para el análisis de conceptos, “la parte racional del propósito de una palabra”⁹⁷. En realidad, creía que lo único que había hecho era formular de manera definida y dar nombre a “una vieja manera de

⁹¹ Cf. M. G. Murphey, “Peirce, Charles Sanders”, en J. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Free Press, Nueva York, 1967, vol. 6, 70-78.

⁹² N. Houser, “Introduction”, *EP* 1, xxii.

⁹³ N. Houser, “Introduction”, *EP* 1, xxiii.

⁹⁴ Cf. C. Hausman, *Charles S. Peirce’s Evolutionary Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993; K. Parker, *The Continuity of Peirce’s Thought*.

⁹⁵ Cf. M. G. Murphey, *The Development of Peirce’s Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1961.

⁹⁶ Cf. M. G. Murphey, *The Development of Peirce’s Philosophy*, 2ª ed., Hackett, Indianapolis, 1993, v.

⁹⁷ C. S. Peirce, reseña de *A Treatise on Cosmology* (H. Nichols), *CP* 8.191, c.1904.

pensar”⁹⁸ que se remontaba hasta Sócrates. La definición socrática, en efecto, empieza preguntando “¿qué es x ?”, donde x es cualquier virtud, y presupone que hay algún rasgo común a todos los individuos x que es independiente de las acciones o individuos x particulares. Pero, fundamentalmente, Sócrates buscaba aclarar el significado de ciertas virtudes preguntando si tal o cual caso de conducta podía considerarse un ejemplo de aquéllas y de esta manera, puede decirse, uniendo “el significado racional de una palabra” a “sus consecuencias concebibles sobre la conducta de la vida”⁹⁹. Ahora bien, lejos de hacer del significado algo relativo a la conducta de cada cual, Peirce quería dejar claro que el significado no consiste “en la manera en que alguna mente actúa sino en la manera en que toda mente actuaría”¹⁰⁰ y que, por tanto, la conducta que implica el significado de un determinado concepto “es la conducta de todas las mentes, y no la conducta del individuo”¹⁰¹ porque

los conceptos intelectuales [...] conllevan esencialmente alguna implicación relativa al comportamiento general [...] y de ese modo proporcionan [...] los «actos posibles» del comportamiento habitual¹⁰².

El pragmatismo, por tanto, se presenta como un método de aclaración de confusiones conceptuales por la vía de describir las consecuencias en la práctica de una idea o hipótesis. Para Peirce este método se resumía en que “debemos mirar al resultado de nuestros

⁹⁸ C. S. Peirce, “A Neglected Argument for the Reality of God”, *CP* 6.490, 1908.

⁹⁹ C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.412, 1905. Cf. R. Mayorga, “El pragmatismo: ¿un nombre antiguo para nuevas maneras de pensar?”, *Anuario Filosófico*, 40 (2007), 301-302.

¹⁰⁰ C. S. Peirce, carta a William James, *CP* 8.315, 1909.

¹⁰¹ R. Mayorga, “El pragmatismo: ¿un nombre antiguo para nuevas maneras de pensar?”, 311.

¹⁰² C. S. Peirce, “A Survey of Pragmaticism”, *CP* 5.467, 1907.

conceptos para aprehenderlos correctamente”¹⁰³. De hecho, tal como ha escrito Cheryl Misak en repetidas ocasiones, la intuición central del pragmatismo fue que “nuestras teorías deben estar conectadas con la experiencia o la práctica” o, lo que es lo mismo, que “hay una conexión entre conocer el significado de una hipótesis y saber las consecuencias en la experiencia si esa hipótesis es verdadera”¹⁰⁴. Esto se traducía, para Peirce, en un empleo del método experimental —es decir, en acudir continuamente a la experiencia— para averiguar el significado de palabras o conceptos. Tal como llegó a explicar en un importante artículo inédito de 1907, el pragmatismo es solamente un método “para averiguar el significado de las palabras brutas y de los conceptos abstractos” usando “el método experimental por el que todas las ciencias exitosas [...] han logrado los grados de certeza que les son respectivamente propios”¹⁰⁵. Ahora bien, ese método experimental no es “nada más que una aplicación particular de una vieja regla lógica: «por sus frutos los conoceréis»”¹⁰⁶. Y tomando esa regla evangélica aplicada a los conceptos, Peirce explica que para conocer el significado de un concepto debemos conocer, no su utilidad, sino sus consecuencias prácticas *posibles* o *concebibles* pues

si el pragmatismo es la doctrina de que cualquier concepción es una concepción de los efectos prácticos concebibles, entonces hace que la concepción vaya mucho más allá de lo práctico. Permite cualquier vuelo de la imaginación, con tal de que, al final, esta imaginación se pose sobre un posible efecto práctico¹⁰⁷.

¹⁰³ C. S. Peirce, voz “Pragmatic and Pragmatism”, en J. M. Baldwin (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. II, 322.

¹⁰⁴ C. Misak, “Charles Sanders Peirce (1839-1914)”, en C. Misak (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 1.

¹⁰⁵ C. S. Peirce, “A Survey of Pragmaticism”, *CP* 5.464, 1907.

¹⁰⁶ C. S. Peirce, “A Survey of Pragmaticism”, *CP* 5.465, 1907. Cf. reseñas de *Basal Concepts in Philosophy* (A. T. Ormond) y *Ethics* (Spinoza), *CTN* II, 63 y 86, 1894.

¹⁰⁷ C. S. Peirce, “Pragmatism and Abduction”, *CP* 5.196, 1903.

Esta insistencia en que sólo la conexión de nuestras hipótesis con la experiencia posible —interna o externa— da su significado, recuerda en parte al principio verificacionista de los empiristas lógicos, tanto en su versión primigenia (que venía a decir que las proposiciones con significado son aquellas que son verificables en el campo experimental¹⁰⁸) como en las revisiones del mismo llevadas a cabo por Hempel y Ayer. Este último, de hecho, llegó a sostener que la máxima pragmática de Peirce no era más que una interpretación fiscalista del principio verificacionista¹⁰⁹. Por su parte, Hempel, en un conocido artículo¹¹⁰, resumió la tesis del empirismo lógico moderno explicando que, según esta posición, poseen significado cognitivo tanto las oraciones analíticamente verdaderas o falsas como aquellas que, al menos en principio, son capaces de ser contrastables por la experiencia.

Ciertamente, el propio Peirce bien podría considerarse un empirista¹¹¹, eso sí, con una concepción más amplia de lo que es “experiencia”¹¹², aunque empirista al fin y al cabo pues, para Peirce, una idea sin consecuencias es como una hipótesis que no hipotetiza nada, ya que lo que afirma no entra en conflicto con cómo son las cosas¹¹³. Peirce, entonces, se propone empezar por discriminar qué

¹⁰⁸ Cf. F. Conesa y J. Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona, 1999, 120.

¹⁰⁹ Cf. A. J. Ayer, *The Origins of Pragmatism*, Macmillan, Londres, 1968, 45.

¹¹⁰ C. Hempel, “Problemas y cambios en el criterio empirista de significado” [1950], en L. Valdés (ed.), *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid, 1991, 199-217.

¹¹¹ Meyers ha desarrollado la tesis de que Peirce era un empirista humeano, con una concepción naturalista del conocimiento que contempla la corrección del mismo como relativa a los fines que se persiguen en cada actividad cognoscitiva (cf. R. G. Meyers, “Peirce’s Extension of Empiricism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 38 (2002), 137-154). El empirismo que se adscribe a Peirce en esta parte del Trabajo es mucho más elemental, como atención a la experiencia.

¹¹² Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism”, *CP* 1.321, c.1910: “llamo a esta modificación forzosa de nuestros modos de pensar la influencia del mundo de los hechos o *experiencia*”.

¹¹³ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 6.

ideas tienen consecuencias y cuáles no. Lo que va a hacer es buscar qué ideas tienen “significación pragmática” y lo lleva a cabo a través de su conocida máxima pragmática:

Considera qué efectos, que podrían concebiblemente tener consecuencias prácticas concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos es nuestra concepción completa del objeto¹¹⁴.

Años más tarde explicaría que el método suministrado por esta máxima consiste en rastrear en la imaginación las consecuencias prácticas *concebibles* de la afirmación o negación del concepto¹¹⁵. Por las mismas fechas, también, afirmaría que “una *concepción*, es decir, el significado de una palabra u otra expresión, yace exclusivamente en su efecto concebible sobre la conducta de la vida”¹¹⁶. Sin embargo, considerar que sólo los efectos dan la comprensión de un concepto es algo reduccionista, y el mismo Peirce admitía que conocer las consecuencias que pueden derivarse de una expresión es sólo *una parte* del significado de esa expresión¹¹⁷. Para comprender un término, en primer lugar, un intérprete debe identificar los objetos a los que se refiere o conocer su *denotación*, esto es, debe poder reconocerlo bajo cualquier disfraz mediante la adquisición de una gran familiaridad con sus casos o instancias¹¹⁸ que se da “cuando aplico sin pensar el concepto en mi experiencia”¹¹⁹. A continuación, el intérprete debe ser capaz de ofrecer una definición del término o conocer su *connotación*,

¹¹⁴ C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.402, 1878.

¹¹⁵ Cf. C. S. Peirce, reseña de *A Treatise on Cosmology* (H. Nichols), *CP* 8.191, c.1904.

¹¹⁶ C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.412, 1905.

¹¹⁷ C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 12.

¹¹⁸ Cf. C. S. Peirce, “A Neglected Argument for the Reality of God”, *CP* 6.481, 1908.

¹¹⁹ C. Hookway, “Peirce, Charles Sanders (1839-1914)”, en E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, 273.

esto es, debe realizar un análisis lógico —bien sea abstracto, bien sea con pretensión de exhaustividad— que nos conduzca hasta sus últimos elementos¹²⁰. Por último, debe saber qué esperar si las hipótesis que contienen el término son verdaderas, es decir, “reconocer justamente qué hábitos generales de conducta podría desarrollar razonablemente la creencia en la verdad del concepto”¹²¹.

De todos modos, Peirce insistía en que conocer los efectos prácticos era lo *decisivo* para comprender un concepto porque son aquéllos los que, principalmente, le otorgan su significado a una expresión¹²² y no la definición, que bajo ningún pretexto era para Peirce el modo supremo de aprehensión clara¹²³. Esta fue su aportación principal al problema de qué es entender algo frente a sus predecesores (Hamilton, Mill, la tradición racionalista de claridad y distinción en las ideas), que reducían el significado de un concepto sólo a su connotación y denotación. Para Peirce esto no era así: si dos hipótesis tienen las mismas consecuencias, entonces expresan el mismo contenido¹²⁴ y no lleva a ningún sitio decir que difieren en su connotación o denotación¹²⁵, pues una concepción —el propósito racional o significado de una hipótesis— se distingue de otra fundamentalmente por la conducta práctica que modifica¹²⁶. De hecho,

¹²⁰ Cf. S. Barrena, “Introducción”, en C. S. Peirce, *Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios*, 52.

¹²¹ C. S. Peirce, “A Neglected Argument for the Reality of God”, *CP* 6.481, 1908.

¹²² Cf. C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.412, 1905: “si uno es capaz de definir con precisión todos los fenómenos experimentales concebibles que la afirmación o negación de un concepto pueda implicar, tendrá una definición completa de concepto, y no habrá *absolutamente nada más en él*”.

¹²³ Cf. C. S. Peirce, “Definition”, *MS* 647, 2, 1910.

¹²⁴ Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Works of George Berkeley* (ed. A. C. Fraser), *CP* 8.33, 1871; “Chapter V. That the significance of thought lies in its reference to the future”, *W* 3, 108, 1873; W. James, voz “Pragmatic and Pragmatism”, en J. M. Baldwin (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. II, 321.

¹²⁵ Cf. C. Misak, *Verificationism*, 100.

¹²⁶ Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism and Abduction”, *CP* 5.196, 1903.

aplicando la máxima pragmática a un concepto, Peirce no llega tanto a una definición *mejorada* del mismo, sino más bien a un examen de ese concepto a través de sus encarnaciones prácticas¹²⁷, si se quiere, a una aprehensión “experimentalista” del concepto.

Las consecuencias que se derivan de los conceptos, los hábitos de conducta que producen, las expectativas sobre la experiencia futura que despiertan y las creencias que generan serán, finalmente, el único modo de clarificar los conceptos¹²⁸. La aprehensión más alta de un concepto, por tanto, viene del hábito de acción o de pensamiento que el concepto propicia en un intérprete y que guiará su acción futura¹²⁹. A esto añadía Peirce un matiz ético —tema del tercer capítulo de este Trabajo— pues, en definitiva, la máxima pragmática afirma que el significado de un concepto o un signo consiste en los hábitos que ese signo establecería en una mente que lo interpretara *correctamente*¹³⁰, donde “correctamente” equivale a “de acuerdo al ideal de ampliar la razonabilidad concreta” que el intérprete sólo puede adoptar gracias a su conducta autocontrolada.

3.2 Dos formulaciones “débiles”: interpretantes y experiencias

No obstante, a lo largo de la obra de Peirce —siguiendo la interpretación de Misak— pueden detectarse dos formulaciones “débiles” de este método llamado pragmatismo. La primera consiste en declarar que los efectos prácticos de una hipótesis están contenidos

¹²⁷ Cf. C. Misak, “Charles Sanders Peirce (1839-1914)”, 4-5.

¹²⁸ Cf. S. Barrena, “Los hábitos y el crecimiento: una perspectiva peirceana”, *Razón y palabra*, 21 (2001), <http://www.razonypalabra.org.mx/antecedentes/n21/21_sbarrena.html>.

¹²⁹ Cf. K. Parker, *The Continuity of Peirce's Thought*, 181-182; C. S. Peirce, “Pragmatism”, *EP* 2, 430-432, 1907.

¹³⁰ Cf. K. Parker, *The Continuity of Peirce's Thought*, 184.

en su *interpretante*¹³¹, es decir, en el modo habitual de interpretar qué efectos conllevaría el aceptar esa idea. El significado pragmático de una expresión, en esta primera formulación, sería la acción (también la acción del pensamiento) que surge después de que un intérprete la acepta. El problema de aceptar esta formulación es que, si como Peirce sugiere a veces¹³², todo lo que necesita una hipótesis pragmáticamente significativa es que debería, si es creída, establecer alguna diferencia en cómo piensa o actúa el intérprete, entonces cabría todo¹³³. Porque, cualquier idea, cuando es creída, causa algún efecto o cambio en el pensamiento o la conducta de quien la sostiene, aunque sea falsa o ilusoria¹³⁴. Por tanto, todo tendría significado pragmático¹³⁵.

Aparentemente, este problema se resolvería si se incluyera la cláusula según la cual no todo efecto sobre el intérprete legitima la aceptación de una hipótesis, sino sólo los efectos *racionales*. Hay textos de Peirce que parecen apuntar en esta dirección, como cuando dice que el significado pragmático “consiste en la totalidad de todos los modos de conducta *racional* que [...] implicaría la aceptación del símbolo”¹³⁶. La dificultad de esta solución —como bien señala Misak¹³⁷— es que nos compromete en una “tarea imposible”, a saber, la de especificar, para toda oración, qué consecuencias para las creencias y acciones del intérprete son racionales y cuáles no lo son.

¹³¹ Cf. F. Conesa y J. Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, 70-71.

¹³² Cf. C. S. Peirce, “A Survey of Pragmaticism”, *CP* 5.476, 1907.

¹³³ Cf. C. Misak, *Verificationism*, 105.

¹³⁴ Cf. N. K. Frankenberry, “Pragmatism, Truth, and the Disenchantment of Subjectivity”, en S. Rosenbaum (ed.), *Pragmatism and Religion: Classical Sources and Original Essays*, University of Illinois, Urbana, 2003, 253.

¹³⁵ C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 20.

¹³⁶ C. S. Peirce, “Issues of Pragmaticism”, *CP* 5.438, 1905.

¹³⁷ Cf. C. Misak, *Verificationism*, 105.

La segunda formulación consiste en decir que, según el pragmatismo, una hipótesis es legítima cuando mantiene que ciertos efectos concebibles implican ciertos tipos de *experiencia*. El pragmatismo, entonces, sería la exigencia de que una hipótesis, para ser significativa, debe conllevar consideraciones prácticas como “que ciertas líneas de conducta supondrán ciertos tipos de experiencias inevitables”¹³⁸. Pero Peirce tiene una concepción muy amplia de *experiencia*, pues esta es todo aquello que afecte o que sea persuasivo, sorprendente o bruto, en definitiva, experiencia es cualquier influencia que actúa sobre uno. Por ello, si los efectos concebibles de una hipótesis son simplemente la experiencia que se deriva de su aceptación, esta formulación admitiría como legítima cualquier hipótesis que tenga alguna “compulsión” sobre nosotros¹³⁹.

Ciertamente, no es tarea fácil definir al pragmatismo como consecuencia de la máxima pragmática, en parte porque conlleva entender bien la relación entre la clarificación de un concepto y su aplicación, sea para usos teóricos o para la conducta de la vida. Hay autores, como Zalamea¹⁴⁰, que recalcan que el desarrollo de la máxima pragmática llevado a cabo por Peirce a lo largo de su obra expresa un progresivo entendimiento de que lo real es mucho más complejo que lo actual y, con ello, una articulación de un *realismo* donde los modos de ser son irreducibles al de la existencia¹⁴¹. Así lo entiende también Haack cuando describe el paso que hizo Peirce del indicativo al subjuntivo: si en su juventud Peirce define el significado pragmático como una lista de condicionales mediante la formulación “si se hace A, se seguirá la consecuencia experiencial B”, en sus escritos de madurez llegará a decir más bien que “si se hiciera A, se

¹³⁸ C. S. Peirce, “Pragmatism”, *CP* 5.9, c.1905.

¹³⁹ C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 25.

¹⁴⁰ F. Zalamea, “La máxima pragmática peirceana: faneroscopia, lógica y modalidades”, Universidad de Navarra, 23.II.2005, texto mecanografiado, 5.

¹⁴¹ Cf. V. Colapietro, “C. S. Peirce’s Reclamation of Teleology”, en J. de Groot (ed.), *Nature in American Philosophy*, 97-98.

seguiría la consecuencia experiencial B”. El joven Peirce no tenía problema en vincular la realidad de los conceptos a su actualidad: no podemos decir que un diamante es duro hasta que *efectivamente* lo rayamos¹⁴². El Peirce maduro será más cauteloso: “un diamante es realmente duro si *raspara* otras sustancias cuando *fuera* frotado contra éstas”¹⁴³. Aunque nunca haya sido *actualmente* rayado, el diamante es *realmente* duro porque si se pusiera en contacto con algunas sustancias (como el carburo de silicio) se rayaría¹⁴⁴. En otras palabras, las consecuencias que conciernen al pragmatismo son las *predicciones*, los efectos probables o, lo que es lo mismo, aquellas consecuencias que ocurrirían bajo ciertas condiciones y no sólo aquellas que de hecho ocurrirán¹⁴⁵.

En realidad, lo que había conseguido Peirce desde su primera formulación de la máxima pragmática es establecer que la esencia de una cosa *es* su comportamiento posible. Por ello, siguiendo a Faerna¹⁴⁶, se pueden decir tres cosas al respecto de la máxima pragmática peirceana. En primer lugar, que en ella se habla de objetos *en tanto que concebidos*, es decir, en tanto que conceptos y que, por tanto, no es el objeto lo que Peirce quiere aclarar sino nuestra concepción de él¹⁴⁷. En segundo lugar, que es una máxima para analizar el *significado* de los términos, para aclarar las ideas que se expresan en ellos. Por ello, en tercer lugar, el significado de un concepto queda ligado a *otros significados* y a otros conceptos, dado que nuestra *concepción* del objeto equivale a nuestra *concepción* de sus efectos prácticos.

¹⁴² Cf. C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.403, 1878; “On Reality”, *W* 3, 30, 1872.

¹⁴³ Cf. S. Haack, “Viejo y nuevo pragmatismo”, *Dianoia*, XLVI/47 (2001), 24.

¹⁴⁴ Cf. V. G. Potter, *Charles S. Peirce: On Norms and Ideals*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1967, 58.

¹⁴⁵ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 9-11.

¹⁴⁶ Cf. A. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, 110.

¹⁴⁷ Cf. J. Hoopes, *Community Denied*, 44.

Thayer abunda en esto resaltando las palabras del propio Peirce, que consideraba al pragmatismo “como un método de averiguar los significados, no de todas las ideas, sino sólo de lo que llamo «conceptos intelectuales», es decir, aquellos sobre cuya estructura pueden girar los argumentos que tienen que ver con el hecho objetivo”¹⁴⁸. Es decir, para Peirce, “la determinación pragmática del significado no se aplica a palabras o a su uso en general, sino más directamente a *conceptos*, o a lo que Peirce llama «el propósito intelectual» de las palabras”¹⁴⁹. Quiere decirse con esto que Peirce no buscaba aclarar qué significa tal o cual palabra para un individuo particular. Para él, el significado tiene que ver con lo general, de ahí la referencia a un propósito intelectual que, precisamente por ser racional, es inteligible y —en ese sentido— común. El significado de un concepto, llegó a decir, reside exclusivamente en el modo en que *concebiblemente* podría modificar la acción motivada¹⁵⁰, no de una persona, sino en general.

3.3 Una formulación “moderada”: admisibilidad de hipótesis

Este propósito intelectual *general* cuya consecución pretende dirigir el concepto puede entretenerse en el *modo* en que están formuladas las hipótesis que contienen esa palabra, pues no son idénticas las consecuencias que se esperan de una teoría ética que las genera una hipótesis científica, ni tampoco es lo mismo una hipótesis que busca *explicar* algo que una proposición que meramente expresa un estado de cosas. Sin embargo, Peirce fue un tanto impreciso a la hora de determinar qué consecuencias cuentan como prácticas y, por tanto, significativas para la comprensión de una idea.

¹⁴⁸ C. S. Peirce, “Pragmatism”, *EP* 2, 401, 1907.

¹⁴⁹ H. S. Thayer, *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism*, Hackett, Indianapolis, 2ª ed., 1984, 88.

¹⁵⁰ Cf. C. Ladd-Franklin, “Charles S. Peirce at the Johns Hopkins”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 13 (1916), 718.

Pues, ciertamente, diferentes tipos de hipótesis tienen diferentes tipos de contenido y, por tanto, implican distintos tipos de consecuencias prácticas.

En principio, para Peirce, las consecuencias que hacen pragmáticamente significativa a una idea son aquellas que marcan alguna posible *diferencia práctica* si la hipótesis que contiene esa idea es verdadera o falsa¹⁵¹. Pero, como ya se indicó antes, especificar si esa diferencia práctica reside en el interpretante de una hipótesis o en la experiencia que determina es un trabajo problemático. Por ello, lo más prudente es adoptar una formulación “moderada” del pragmatismo, en la cual, la máxima pragmática sirve sobre todo para distinguir qué *tipo* de consecuencias conlleva una hipótesis: consecuencias en la experiencia, en el razonamiento, en la ciencia. Esta es la versión a la que el propio Peirce llegó en 1903, cuando vino a definir al pragmatismo como un método para la admisibilidad de hipótesis, de tal manera que “para ser elegible como una posible hipótesis explicativa, una conjetura debe abrir la posibilidad de un cambio de conducta concebible”¹⁵².

El pragmatismo, en esta versión “moderada”, conservaría su carácter metodológico, pues instaría a los investigadores a formular sus hipótesis de tal modo que tengan consecuencias, es decir, a formular hipótesis de las que puedan deducirse predicciones definidas y verificables¹⁵³; hipótesis cuya verdad o falsedad tendría efectos en la experiencia, tal que

si las consecuencias de H son empíricas, entonces H puede ser útil en ciencia. Si las consecuencias se dan en experiencia diagramática,

¹⁵¹ Cf. C. S. Peirce, “A Brief Preliminary and Hasty Syllabus of a book to be entitled Calculations of Chances”, *MS 211*, s. f.

¹⁵² F. E. Reilly, *Charles Peirce's Theory of Scientific Method*, Fordham University Press, Nueva York, 1970, 54.

¹⁵³ Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Meaning and Method of Life: A Search for Religion in Biology* (G. M. Gould), *CTNI*, 178, 1893.

entonces *H* puede ser útil en contextos puramente teóricos. Y si las consecuencias se dan en la experiencia ordinaria, entonces *H* puede ser útil para las actividades prácticas en las que todos estamos metidos, como la investigación cotidiana¹⁵⁴.

En el fondo, esta propuesta “moderada” no es más que otro modo de expresar la orientación *hacia el futuro* que es distintiva del conocimiento para el pragmatismo¹⁵⁵. Pues lo que viene a decir es que el significado de una idea o hipótesis depende, en gran medida, no tanto de la idea en si misma como de nuestra capacidad para usarla y desarrollar sus implicaciones “de modo que podamos encontrar maneras de aplicarlas experimentalmente”¹⁵⁶.

4. Qué es una hipótesis verdadera

Hasta aquí se ha apuntado la necesidad de la mediación para acceder a una realidad compartida y la utilidad del pragmatismo como método que explica el valor de la mediación en la práctica efectiva. A continuación, en esta sección, se combinan las aportaciones de Cheryl Misak acerca del valor cognoscitivo de una hipótesis verdadera en la experiencia y el planteamiento de Paul Forster sobre su naturaleza sígnica, junto con algunas sugerencias de Nathan Houser y una propuesta de Christopher Hookway. La razón de tal unión tiene que ver con la idea —esbozada al principio de este capítulo— de que en el pragmatismo están entremezcladas una tesis semántica y otra epistemológica. Ello supone que para comprender adecuadamente qué es una hipótesis verdadera según el pragmatismo, lo más apropiado sea abordar la cuestión preguntando qué tipo de representación o signo es una hipótesis verdadera y qué significado práctico tiene —en el

¹⁵⁴ C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 34.

¹⁵⁵ Cf. C. S. Peirce, “Reason’s Rules”, *CP* 5.542, c.1902.

¹⁵⁶ T. Short, “The Conservative Pragmatism of Charles Peirce”, *Modern Age*, 43 (2001), 297.

contexto de la investigación— la información que transmite esta hipótesis.

4.1 *Semiótica, indeterminación y verdad*

Antes de avanzar, conviene proporcionar unas breves instrucciones para guiarse en la semiótica peirceana. Para Peirce todo es signo, en cuanto que todo puede mediar y llevar ante la mente una idea, es decir, todo aparece como capaz de manifestar algo para un tercero¹⁵⁷. Ahora bien, el significado de un signo no es auto-evidente, sino que lo recibe cuando es interpretado por un pensamiento o acción subsiguiente. En ese sentido, el significado de un signo (por ejemplo, una señal de “ceda el paso”) no reside en la percepción sino en la interpretación de la percepción o, mejor aún, en el acto de ceder el paso¹⁵⁸. También el pensamiento es signo, pues no tiene significado hasta que no es interpretado por un pensamiento posterior. Además, según Peirce, todo pensamiento se da a través de signos y, lo que es más, todo razonamiento *es* un proceso de interpretación de signos¹⁵⁹.

Para Peirce, todo signo implica una relación triádica entre un intérprete, un objeto y un interpretante, en realidad, tres tipos de signos entre los que se establece una relación que va del signo original a la significación mental, y de ésta a lo significado por el signo¹⁶⁰. Así,

¹⁵⁷ Cf. S. Barrena, “La creatividad en Charles S. Peirce”, *Anthropos*, 212 (2006), 114-115.

¹⁵⁸ Cf. J. Hoopes, “Introduction”, en C. S. Peirce, *Peirce on Signs: Writings on Semiotic by Charles Sanders Peirce*, J. Hoopes (ed.), University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1991, 10.

¹⁵⁹ Cf. C. S. Peirce, “What Is a Sign?”, *EP* 2, 4, 1894.

¹⁶⁰ Cf. I. Pérez-Constanzó, reseña de *The Essential Peirce. Volume 2 (1893-1913)*, *Studium*, V/9 (2002), 132-133.

un signo o *representamen*, es algo que está en lugar de algo para alguien en algún aspecto o carácter. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente, o, tal vez, un signo aún más desarrollado. Este signo creado es lo que yo llamo *interpretante* del primer signo. El signo está en lugar de algo, su *objeto*. Está en lugar de ese objeto, no en todos los aspectos, sino sólo con referencia a una suerte de idea que a veces he llamado el *fundamento* del representamen¹⁶¹.

El signo, al ser mediación, es relación, presenta una estructura abierta. Su significado es, a su vez, otro signo, ya que, “un signo es solamente un signo *in actu* en virtud de recibir una interpretación, esto es, en virtud de que determina otro signo del mismo objeto”¹⁶². Puede decirse, incluso, que el significado del signo reside en su capacidad de producir pensamientos interpretantes¹⁶³. Puesto que representa al objeto en algún aspecto y no en todos, además de abierto, el signo es incompleto, admite crecimiento y desarrollo en sucesivas interpretaciones. Ahora bien, un signo no puede traducirse, interpretarse ni crecer si no es por algo que está fuera del signo, a saber, por la experiencia ganada por el intérprete. Es decir, un signo no es signo si no transmite una idea y si no lo hace en forma de hábito, de un cambio o diferencia efectiva en la experiencia del sujeto (que es el modo en que se aprehenden finalmente las ideas). El hábito es, dicho sea de paso, también el modo en que un signo está unido a su objeto, ya que “el signo se relaciona con su objeto sólo debido a una asociación mental y depende de un hábito”¹⁶⁴. La finalidad del signo no es transparentar a su objeto, sino representarlo sólo en algún aspecto o, lo que es lo mismo, mostrarlo en función de un contexto de

¹⁶¹ C. S. Peirce, “Ground, Object, and Interpretant”, *CP* 2.228, c.1897.

¹⁶² C. S. Peirce, voz “Truth and Falsity and Error”, en J. M. Baldwin (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. II, 719.

¹⁶³ Cf. C. Hookway, “Peirce, Charles Sanders (1839-1914)”, 278.

¹⁶⁴ C. S. Peirce, “On the Algebra of Logic: A Contribution to the Philosophy of Notation”, *EP* 1, 225, 1885.

acción posible. Por tanto, el signo sólo media si porta consigo una concepción del objeto, una idea o finalidad del mismo que puede afectar a la futura conducta habitual con respecto a él.

El pragmatismo, según lo expuesto en la sección 3.3, es un método para determinar cuál es la mejor hipótesis con la que podemos contar según el tipo de situación que se presente en distintos contextos. La hipótesis verdadera es la que mejor nos permite desenvolvemos en un contexto de acción posible, porque, adoptándola, ninguna experiencia futura la tiraría abajo y, en ese sentido, sería irrefutable. Para Houser, Peirce no se limitaría a afirmar esto, sino que llevaría sus consideraciones acerca de la hipótesis al terreno semiótico para declarar que la verdad lógica —la verdad del conocer— es un valor de la proposición, un signo intelectual que media entre un objeto o estado de cosas y un interpretante. Con gran agudeza, Houser coloca la verdad justo entre el objeto y el efecto posible sobre el intérprete, es decir, para él la verdad reside principalmente en el sujeto que interpreta.

Esto significa que la verdad es siempre relativa, por un lado, a los recursos conceptuales de los usuarios del signo y, por otro, está constreñida por las condiciones pragmáticas que se dan entre el objeto y los usuarios del signo¹⁶⁵.

La verdad lógica, entonces, sería un valor de la proposición que, además, esta no puede tener al margen de alguna actividad mental¹⁶⁶. Ahora bien, toda proposición es resultado de una inferencia, de un razonamiento, en el sentido de que “el conocimiento se expresa en una proposición, y la proposición es siempre conocida como conclusión a

¹⁶⁵ N. Houser, “Peirce’s Contrite Fallibilism”, en R. Fabbrichesi y S. Marietti (eds.), *Semiotics and Philosophy in Charles Sanders Peirce*, Cambridge Scholar Press, Newcastle, 2006, 5.

¹⁶⁶ Cf. B. Altshuler, “Peirce’s Theory of Truth and His Early Idealism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 16 (1980), 126.

partir de otras premisas”¹⁶⁷. El pensamiento es siempre un proceso inferencial en el que se transforman o perfeccionan conocimientos previos, expresados o expresables en proposiciones. Estas atrapan sólo una parte de las realidades o hechos que expresan y, en ese sentido, son signos. De hecho, las proposiciones figuran como un tipo concreto de signos en la clasificación de los mismos que hace Peirce, para quien habría una primera división de los signos en *iconos*, *índices* y *símbolos* y estos, a su vez, se dividirían en términos, proposiciones y argumentos o modos de inferencia¹⁶⁸. Todo pensamiento razona de acuerdo a un modo de inferencia —abducción, deducción, inducción—empleando proposiciones, que a su vez están formadas por términos.

Ampliando la sugerencia de Houser, puede decirse que la proposición —entendida como signo— estaría para alguien *en lugar del* objeto o hecho mismo, pero el llegar a configurarla depende tanto de las capacidades del sujeto —de lo mucho o poco que conozca o pueda concebir del objeto— como de la resistencia que oponga ese objeto a ser conocido. Así se entiende que, como signo, una proposición incluso siendo verdadera pueda aumentar (a base de sucesivas interpretaciones¹⁶⁹) o degenerarse (cuando ya no tiene nada que ver con el objeto¹⁷⁰). El mismo Peirce escribía en 1904 que “todo signo pretende determinar un signo del mismo objeto con la misma significación, o *significado*”. En la experiencia constantemente buscamos formas nuevas de referirnos a las mismas cosas sin perder el sentido original (o intentando desarrollarlo), y para ello nos fijamos o

¹⁶⁷ G. Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento*, 28.

¹⁶⁸ Cf. G. Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento*, 27; C. S. Peirce, “On a New List of Categories”, *W 2*, 56-57, 1867.

¹⁶⁹ Cf. C. S. Peirce, voz “Truth and Falsity and Error”, 719: “decir de una proposición que es verdadera es decir que cada interpretación de ella lo es”.

¹⁷⁰ Una proposición, de hecho, deja de transmitir información en el momento que no produce interpretaciones (cf. C. S. Peirce, voz “Sign”, en J. M. Baldwin (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. II, 527).

resaltamos aspectos inadvertidos en interpretaciones sucesivas. Por eso, con terminología semiótica añadía Peirce

Llamo *interpretante* de A , a cualquier signo, B , que un signo, A , sea capaz de determinar, sin violar el propósito de A [...] aunque éste, B , no denote más que una parte de los objetos del signo, A , y signifique sólo una parte de sus cualidades, las de A ¹⁷¹.

Tal como explica Forster, cualquier candidato a tener valor de verdad debe ser capaz de funcionar como signo de las cosas de las cuales proporciona información¹⁷². Las hipótesis, como se ha señalado, funcionan como signo de los hechos de los que informan y además son *objetivas*, porque implican una determinada comprensión de los mismos que puede no ajustarse al hecho. Esto es lo que afirma el llamado principio de bivalencia: hipótesis *objetiva* es aquella que puede ser verdadera o falsa¹⁷³. Las que no se ajustan a este principio, no son objeto de investigación pues, siguiendo la ley del tercero excluido, se puede decir que p puede ser verdadera o falsa o que “ p o no p ” debe ser verdad. El propio Peirce dejó escrito que “toda proposición es *verdadera o falsa*”¹⁷⁴. Según parecería, el principio de bivalencia agota todas las posibilidades de p ¹⁷⁵.

No obstante, tal como ha visto agudamente Hookway, puede que sí quepa una “tercera” posibilidad, a saber, que de la misma manera que hay una indeterminación que afecta al sujeto (vaguedad) y otra que afecta al predicado (generalidad), puede haber una indeterminación que afecte a la verdad de una proposición en

¹⁷¹ C. S. Peirce, “New Elements”, *EP* 2, 304, 1904.

¹⁷² Cf. P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, *The British Journal for the History of Philosophy*, 4/1 (1996), 124.

¹⁷³ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 136.

¹⁷⁴ C. S. Peirce, “Syllabus”, *CP* 2.327, c.1902.

¹⁷⁵ Cf. B. Ellis, reseña de *Truth and the End of Inquiry* (C. Misak), *Canadian Journal of Philosophy*, 22 (1992), 384.

conjunto¹⁷⁶. Pues, dado que la verdad atañe a proposiciones, juicios o pensamientos “y el contenido de estos es a veces indeterminado”¹⁷⁷, cabe la posibilidad de que la verdad sea *indeterminada* y la realidad subyacente *determinada*. Cuando se pregunta cuántas hojas tiene un árbol o si tal persona es calva, se advierte que la respuesta verdadera depende en gran medida de cómo se conceptualice la calvicie y qué hojas del árbol se incluyen en el cómputo de las mismas, porque en la experiencia se imponen los hechos percibidos pero no la descripción de los mismos¹⁷⁸. De la misma manera, cuando se pregunta si es cierto que Winston Churchill estornudó cincuenta veces en 1945, pese a que objetivamente habría un hecho que podría confirmar la afirmación, la pregunta se refiere a un acontecimiento del pasado no documentado y, por tanto, perdido, que además depende de cómo entendamos qué es y qué no es un estornudo. En los tres casos, por tanto, se trata de realidades determinadas sobre las que se podrían hacerse afirmaciones cuyo valor de verdad, no obstante, sería impreciso. Esto ocurre tanto a causa de la insuficiencia o limitación de los recursos conceptuales con que describimos la realidad como por las diversas restricciones que condicionan el conocimiento que podemos tener de ella. No obstante, para Peirce que hubiera realidades incognoscibles era un sinsentido, pues suponer que un hecho es inexplicable no es explicarlo¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Cf. C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism*, 57.

¹⁷⁷ C. Misak, reseña de *Truth, Rationality, and Pragmatism* (C. Hookway), *Mind*, 111 (2002), 120-121.

¹⁷⁸ Cf. C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.141, c.1902. Como ha expuesto Haack, para Peirce la percepción sensorial es a la vez directa e interpretada. Un *percepto* —tal como mi ver la flor amarilla— es meramente una presentación ante mí del hecho percibido que, en sí misma, no es verdadera ni falsa porque, en esencia, es una interacción del que percibe con la cosa o el suceso percibido. En cambio, un *juicio perceptivo* —tal como “eso es amarillo”— es una representación de carácter proposicional y, por tanto, verdadero o falso. En tanto que creencia provocada por la experiencia, el juicio perceptivo es una representación a la que, en cierta manera, nos vemos abocados y que no podemos modificar a voluntad. Pero, al mismo tiempo, todo juicio perceptivo es interpretación y, por tanto, falible (cf. S. Haack, “Pragmatism, Old and New”, *Contemporary Pragmatism*, 1 (2004), 8-9).

¹⁷⁹ Cf. C. S. Peirce, “Some Consequences of Four Incapacities”, *CP* 5.265, 1868.

Ciertamente, algunas preguntas (no sabemos cuáles) nunca podrán contestarse pero, como no hay manera de distinguirlas de las que sí tienen respuesta, “la investigación tendrá que avanzar como si se pudiera responder a todas”¹⁸⁰.

Esta posibilidad de que el valor de verdad de una proposición sea incierto explica, en primer lugar, el hecho de que el significado de una proposición “aumenta” a medida que se acrecienta nuestro conocimiento¹⁸¹. Aún más, en segundo lugar, implica que el principio de bivalencia debe adoptarse —siguiendo a Misak— como una asunción regulativa casi por “desesperación”, porque de no hacerlo, “no se será capaz de saber nada del hecho positivo”¹⁸². Ahora bien, que para investigar haya que asumir que hay una respuesta para cada cuestión no significa que dicha asunción sea verdadera.

Peirce dice que estamos “obligados a suponer”, pero “no necesitamos afirmar”, que hay respuestas determinadas a todas nuestras preguntas [...]. La pretensión de Peirce es que si vamos a investigar racionalmente acerca de algún asunto particular, entonces debemos asumir que hay al menos una oportunidad de que haya un resultado para nuestra investigación¹⁸³.

Sostener, por tanto, que algo es una asunción no proporciona ninguna base para creer que es verdad. Por el contrario, obliga a demostrar cómo sería el caso si fuera verdad y “pone la carga en aquél que argumenta a favor de la asunción – tiene que explicar cómo aquello que esperamos o asumimos que es verdad puede ser el caso”¹⁸⁴. Así, por ejemplo, esperar que haya alguna respuesta correcta implica la hipótesis de trabajo de que *hay* una realidad independiente que confirmará los resultados de la investigación en la medida que

¹⁸⁰ C. S. Peirce, reseña de *The Religious Aspect of Philosophy* (J. Royce), CP 8.43, 1885.

¹⁸¹ Cf. S. Haack, “Viejo y nuevo pragmatismo”, 24.

¹⁸² C. S. Peirce, “How to Theorize”, CP 5.603, 1903.

¹⁸³ C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 140-141.

¹⁸⁴ C. Misak, reseña de *Truth, Rationality, and Pragmatism* (C. Hookway), 122.

podemos obtener conocimiento de ella¹⁸⁵. Esta suposición *abductiva* es, de hecho, “nuestra única y desesperada esperanza triste de saber algo”¹⁸⁶. Es decir, cabe la posibilidad de que no haya realidad, pero si hay tal cosa, esta consiste en que hay algo en el ser de las cosas que corresponde al proceso de razonamiento, porque el pensamiento es “el espejo del ser”¹⁸⁷.

Por otra parte, toda investigación parte de una serie de proposiciones dudadas y avanza hacia una serie de proposiciones creídas. Pero creer algo es atarse a la expectativa de que eso sucederá y, por tanto, no tener inconveniente en afirmarlo. De hecho, sólo afirmamos algo acerca de algo cuando aceptamos esa proposición como verdadera, es decir, cuando creemos que hay o habrá un acuerdo sobre la cuestión o que existe o puede existir evidencia relevante que confirme la verdad de esa proposición. “Toda creencia es creencia en una proposición”¹⁸⁸, escribió Peirce, pues las creencias expresan el significado para el intérprete de cualquier concepto o proposición y lo hacen en términos de consecuencias prácticas posibles¹⁸⁹. Por eso, sólo afirmamos aquellas proposiciones que creemos, aquellas que tienen una cierta unidad de propósito o consistencia intelectual¹⁹⁰, pues si se afirma una creencia que posee esta unidad se está dispuesto a actuar sobre ella, afirmarla, y esperar que la experiencia futura ocurra de cierta manera. La teoría peirceana de la verdad se aplica a las creencias que afirmamos, a aquellas creencias sobre las que tenemos expectativas. En ese sentido, lo que no cabe y no es una opción racional, es creer en una proposición que se sabe que está más

¹⁸⁵ Cf. C. Hookway, “Peirce, Charles Sanders (1839-1914)”, 281.

¹⁸⁶ C. S. Peirce, “The Logic of Relatives” [1898], en *Reasoning and the Logic of Things*, K. L. Ketner (ed.), 161.

¹⁸⁷ C. S. Peirce, “The Logic of Mathematics; An Attempt to Develop my Categories from Within”, *CP* 1.487, c.1896.

¹⁸⁸ C. S. Peirce, “Reason’s Rules”, *MS* 596, c.1902.

¹⁸⁹ Cf. G. Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento*, 18-19.

¹⁹⁰ Cf. C. S. Peirce, “Logic, Chap. 5th”, *CP* 7.357, 1873.

allá de toda verificación posible¹⁹¹, porque el creerla o afirmarla no compromete a nada, no implica ninguna expectativa y, por tanto, no puede ser ni premisa ni conclusión de una investigación responsable.

Al mismo tiempo, afirmar una proposición compromete sólo con su verdad *aproximada*, no con su verdad exacta¹⁹². Esto es, hay una diferencia entre afirmar algo y afirmarlo como verdadero, porque la verdad atribuida a una proposición supone una ganancia, añade un conocimiento específico. Si se declara que una proposición es Verdadera, con mayúscula, uno se compromete a que la proposición sea justificable en el largo plazo, a que a la larga sea “irrebatible”¹⁹³. Pero si uno *sólo* la afirma, el compromiso que adquiere es a que la experiencia suceda no necesariamente como afirma la creencia que actualmente tenemos, sino también según las creencias que puedan sucederla. Podemos seguir investigando en aquellas proposiciones que afirmamos porque, al fin y al cabo, la verdad con minúscula es algo aproximado que resuelve la duda —al menos, provisionalmente— y es algo que acontece en nuestras prácticas. En el pensamiento de Peirce, la verdad es el producto último de la investigación, que es una práctica o actividad que maneja hipótesis tanto en su inicio como en su conclusión. La verdad es aquella característica que tienen las hipótesis que son tan buenas como pueden ser y que sólo pueden proclamar que coinciden con los hechos confesando su unilateralidad e inexactitud¹⁹⁴. El elemento indexical —es decir, la referencia a un “esto” o a un “aquello” que despierta y dirige la atención¹⁹⁵— ancla nuestras hipótesis y creencias en el mundo¹⁹⁶ y es, en última instancia,

¹⁹¹ Cf. C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism*, 61.

¹⁹² Cf. C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism*, 65.

¹⁹³ C. S. Peirce, “A Neglected Argument for the Reality of God”, *CP* 6.485, 1908.

¹⁹⁴ Cf. C. S. Peirce, voz “Truth and Falsity and Error”, 718.

¹⁹⁵ Cf. C. S. Peirce, “The Regenerated Logic”, *CP* 3.434, 1896.

¹⁹⁶ Cf. C. S. Peirce, “What Is a Sign?”, *EP* 2, 10, 1894.

lo que asegura que hablamos y creemos en hipótesis y teorías acerca de las mismas cosas, a pesar de que nos equivoquemos¹⁹⁷.

El conocimiento siempre puede corregirse e incrementarse y, por eso, la proposición verdadera sigue siendo signo, sigue comunicando información, sigue estando en lugar de otra cosa *en algún aspecto* para alguien. A la última parte de esta definición ya se ha aludido indirectamente: “verdad” se predica de creencias, hipótesis y teorías y, por tanto, si no hubiera seres pensantes que pudieran creerlas, la verdad sería una propiedad vacía o no instanciada¹⁹⁸. Pero es traduciendo el resto de la definición cuando se llega al meollo de la cuestión. Una proposición verdadera está en lugar de aquello que describe. Es decir, si hay un hecho o un estado de cosas tal que S es P, la afirmación “S es P” está *en lugar* del hecho mismo, describiendo una manera real —regular y estable— de producirse ese hecho. Al mismo tiempo para que la proposición verdadera actúe como signo de algo tiene que hacerlo *en algún aspecto* de ese algo, a saber, en su realidad. Al fin y al cabo “real” es lo que se afirma en una proposición verdadera: si la frase “la pluma de María es azul” es verdadera, entonces el hecho afirmado, *que la pluma de María es azul*, es real —permanente, estable—, y viceversa. Esto sucede porque lo que es real debe ser expresable por medio de alguna frase en algún lenguaje actual o posible, ya que para Peirce toda realidad es en principio expresable¹⁹⁹, siquiera imperfectamente.

En ese sentido, no importaría tanto que una proposición verdadera consiga o no describir la “esencia” de un estado de cosas, como que, por el hecho de afirmar la realidad de algo, la proposición verdadera sería estable, sobreviviría y se adaptaría. En otras palabras,

¹⁹⁷ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, x.

¹⁹⁸ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 131 n. 7.

¹⁹⁹ Cf. G. Mameli, “Peirce’s Rejection of the Unknowable as a Common Ground for Pragmatists”, en P. Weingarten, G. Schurz y G. Dorn (eds.), *The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy*, The Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel, 1997, vol. 2, 599.

que *resistiría*. Tal como ha escrito Misak, “la consecuencia de que algo es real es que la hipótesis que afirma su realidad sería, si se llevara a cabo la investigación relevante, perfectamente estable o resistente a la duda”²⁰⁰. Esta es, de hecho, una de las características básicas de las teorías pragmáticas de la verdad, para las que la verdad de un enunciado deriva de su correspondencia con la realidad pero, sobre todo, se manifiesta por la supervivencia de la creencia correspondiente en la prueba experimental²⁰¹.

Abordar así la concepción peirceana de la verdad —como una propiedad de las hipótesis que resistirían— supone admitir que nunca se puede saber de antemano qué proposiciones son verdaderas²⁰² y también supone aceptar que toda hipótesis verdadera genera una serie de expectativas como que, por ejemplo, si lo es, sobrevivirá y acabará siendo creída definitivamente. La relación entre proposiciones y creencias es eminentemente práctica y cognoscitiva, en el sentido de que la única manera de conocer la verdad o falsedad de una hipótesis se da cuando, adoptándola como creencia, las expectativas que genera se ven defraudadas o no por la experiencia. Vale la pena, para concluir este epígrafe, citar un extenso pasaje donde Peirce describe cómo conocemos la verdad y la falsedad en términos de expectativas confirmadas o falsadas:

²⁰⁰ C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 130-131.

²⁰¹ Cf. F. Conesa y J. Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, 149. Algo parecido expresa Menand cuando subraya que el núcleo del pragmatismo está en la consideración de que “como las ideas son respuestas provisionales a circunstancias particulares e irreproducibles, su supervivencia no depende de su inmutabilidad sino de su adaptabilidad” (L. Menand, *El club de los metafísicos*, 13).

²⁰² De hecho, para Peirce, que la verdad dependa de la supervivencia de una hipótesis en la experiencia implica algo más. “No digo que sea infaliblemente cierto que haya alguna creencia a la que una persona llegaría si llevara su investigación lo suficientemente lejos. Sólo digo que eso es exclusivamente lo que llamo Verdad. No puedo saber infaliblemente que hay alguna Verdad” (C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 73, 1908). Hasta que no se ha efectuado la prueba experimental y la verdad en cuestión ha mostrado su supervivencia, debe considerarse una *esperanza*.

El interpretante de una proposición es en sí mismo una proposición. Cualquier inferencia necesaria desde una proposición es un interpretante de ella. Cuando hablamos de verdad y falsedad, nos referimos a la posibilidad de que la proposición sea refutada; y esta refutación (hablando aproximadamente) tiene lugar de una sola manera. A saber, un interpretante de la proposición, *si es creído*, produciría la expectativa de una cierta descripción del percepto en una cierta ocasión. Llega la ocasión: el percepto forzado sobre nosotros es diferente. Esto constituye la falsedad de toda proposición de la cual la predicción decepcionante era el interpretante²⁰³.

4.2 Dos tesis peirceanas acerca de la verdad

Cuando creemos una proposición, esta adquiere un carácter público, afecta a otros porque actuamos según ella, la afirmamos y asumimos la responsabilidad de su verdad²⁰⁴. Si no estuviéramos convencidos de su verdad en el campo práctico, no nos causaría sorpresa o decepción el que la experiencia pudiera desmentirla o refutarla. Esta insistencia de los pragmatistas en el valor experiencial (“en metálico”) de la verdad, para Haack, lo que plantea en el fondo es la cuestión acerca de qué debemos esperar de una teoría de la verdad²⁰⁵. Así parece entenderlo el propio Peirce, que “considera que lo más importante que puede decirse de la verdad es una especificación de lo que podemos esperar de una hipótesis verdadera”²⁰⁶. La concepción peirceana de la verdad es un producto de su máxima pragmática, pues sostiene que la relación entre una proposición, las expectativas que genera y la creencia en que es afirmada puede entenderse diciendo que una consecuencia —y, por

²⁰³ C. S. Peirce, voz “Truth and Falsity and Error”, 719. La cursiva es mía.

²⁰⁴ Cf. C. S. Peirce, “Syllabus”, *CP* 2.315, c.1902; G. Tuzet, “Responsible for Truth? Peirce on Judgement and Assertion”, *Cognitio*, 7 (2006), 319-320.

²⁰⁵ Cf. S. Haack, “The Pragmatist Theory of Truth”, 247-248.

²⁰⁶ C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 37.

tanto, algo a esperar— de “ H es verdadera” es que, si se investigara, sería creída y, por tanto, conformaría un hábito de acción fijo.

Lo que Peirce sugiere que deberíamos confiar si la proposición p o la hipótesis H es verdadera es que fuera creída al final de un largo proceso de investigación: “si X es V , cualquiera que investigue está destinado a creer en ella”²⁰⁷. En realidad, tal como ha resumido Meyers, Peirce sostiene dos tesis sobre la verdad. La primera — innegable, obvia, tautológica— es que si p es verdadera, p nunca será refutada en ningún momento del futuro. Pero Peirce también sostiene que si p nunca es desmentida, se sigue que p es verdadera, y esto no es tan obvio ni parece tan plausible²⁰⁸. Hay proposiciones, como las de las matemáticas, que difícilmente pueden ser refutadas y, por tanto, *sabemos* que son verdaderas. Pero las hipótesis científicas pueden ser verdaderas sin que lo sepamos, de hecho nunca sabemos con toda seguridad que una hipótesis científica es verdad. En parte porque el conocimiento es falible, en parte porque nuestra visión de lo real jamás es la visión más profunda posible²⁰⁹, nuestras conjeturas son siempre revisables y, de hecho, la mejor hipótesis científica —dirá Peirce— es la que más rápido puede descartarse si es falsa²¹⁰. En efecto, cabe concebir que alguien crea una proposición falsa que nunca sea desmentida (por ejemplo, por una insuficiente exposición a la experiencia). También cabe la posibilidad de que alguien crea una proposición y que esta entre en conflicto con un juicio perceptivo pero que, al investigarla, no se encuentren motivos para dejar de creerla²¹¹.

²⁰⁷ C. Hookway, “Truth, Reality, and Convergence”, en C. Misak (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce*, 130.

²⁰⁸ Cf. R. G. Meyers, “Truth and Ultimate Belief in Peirce”, *International Philosophical Quarterly*, 11 (1971), 90.

²⁰⁹ Cf. A. Llano, *Después del final de la metafísica*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2004, 41.

²¹⁰ Cf. C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.120, c.1896.

²¹¹ Cf. R. G. Meyers, “Truth and Ultimate Belief in Peirce”, 101-102.

Ciertamente, estos contraejemplos no suponían un contratiempo para Peirce, que confiaba en que “la esencia de la verdad consiste en su resistencia a ser ignorada”²¹² y que, por tanto, si una proposición es falsa, casi con toda seguridad la experiencia acabará por refutarla. En todo caso, lo que vienen a mostrar es que no es tan claro que una consecuencia de “ p es investigada” sea que “ p es verdadera” ni tampoco que p sea falsada. Esta segunda posibilidad es más una hipótesis que un hecho comprobado, a saber, es asumir que de cualquier proposición que sea investigada acabará por averiguarse si es verdadera o falsa. No obstante, es una hipótesis que es razonable creer, en parte por “desesperación”, en parte dada la larga lista de éxitos que se han dado históricamente en la investigación humana. Por eso Peirce puede afirmar que la verdad es la característica fundamental de la opinión final a la que llegarían con el tiempo los investigadores en un asunto determinado.

Posteriormente, Misak retomaría esta misma discusión²¹³ afirmando que, para Peirce, la verdad sería la propiedad de la creencia permanentemente asentada y que expresa una relación describable en un doble condicional. Por una parte, estaría el condicional T-I (*truth-inquiry*), que va de la verdad de una proposición o hipótesis a la investigación que conduce a ella y hace que sea creída como consecuencia de su verdad: “si H es verdadera entonces, si la investigación relevante sobre H se llevara hasta donde pudiera llegar provechosamente, H sería creída”. Por otra parte, estaría el condicional I-T (*inquiry-truth*), el que va de la investigación a su culminación en forma de creencia verdadera. Habría, por así decirlo, una verdad que parte de la proposición y cuyo efecto es producir el acuerdo y la creencia en ella; y una verdad que parte desde el sujeto,

²¹² Cf. C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.139, c.1902.

²¹³ C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 42-43.

desde sus creencias actuales hasta la creencia que pueda conseguir al final de la investigación²¹⁴.

Sin embargo, el T-I presenta el problema de los “secretos enterrados” —hechos del pasado que no hay manera de comprobar empíricamente—, es decir, puede haber proposiciones que sean verdaderas pero que nunca llegarán a ser creídas de manera firme y cuya verdad, por tanto, nunca llegaremos a conocer. No hay manera de comprobarlas y, por tanto, la creencia en ellas no genera ninguna expectativa. Por eso, el T-I es más bien una esperanza, a saber, que debemos asumir que en cada investigación hay una verdad sobre el asunto que determinará nuestra creencia al respecto. Esto es, que si *H* fuera verdadera e investigáramos tomándola como guía, no encontraríamos ninguna experiencia que se le opusiera o la contradijera. Pero, claro está, esto no puede saberse hasta que *efectivamente* se llega al final de la investigación, por lo que, desde este condicional, lo máximo que podría decirse de una hipótesis es que no ha sido desmentida “hasta ahora”.

Este problema habría llevado a Peirce a entender que todo lo que podemos esperar de una hipótesis verdadera es que sea la mejor que pueda producir la investigación. Y, por tanto, a afirmar el condicional de derecha a izquierda, el I-T (el que le causaba problemas a Meyers) en el cual la investigación responsable, sostenida y cooperativa produce una creencia que se muestra estable, no necesariamente última ni absolutamente correcta, sino sencillamente una creencia que (aún) no ha sido desmentida²¹⁵. Eso es todo lo que podemos esperar de una creencia verdadera, que sea estable, que la experiencia no la pueda mejorar, que sea irrefutable: “si *H* fuera creída gracias a un largo proceso de investigación, *H* sería verdadera”. De ahí que, tal como concluye Misak, para Peirce “la verdad es la propiedad de

²¹⁴ Cf. B. Altshuler, “Peirce’s Theory of Truth and the Revolt Against Realism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 18 (1982), 35-36

²¹⁵ Cf. R. G. Meyers, “Truth and Ultimate Belief in Peirce”, 95-96.

aquellas hipótesis que serían creídas si la investigación continuara hasta donde pudiera llegar provechosamente”²¹⁶. Esta es la tesis *fuerte* de Peirce, en la que confluyen los demás supuestos de la investigación —existencia de una realidad independiente, inteligibilidad de los hechos, capacidad humana de racionalizarlos²¹⁷— y que descansa, sobre todo, en lo que Peirce denominó el “instinto” para adivinar, la capacidad casi *instintiva* de conjeturar correctamente que tienen los seres humanos que se explica porque “la mente es afín a la verdad, en el sentido de que en un número finito de conjeturas iluminará la hipótesis correcta”²¹⁸.

4.3 La hipótesis verdadera como signo

Pero, además, la hipótesis verdadera —como toda proposición— es resultado de una inferencia o, mejor dicho, de un razonamiento como el científico que incluye varios modos de inferencia sucesivos:

la *abducción* inventa o propone una hipótesis explicativa de los hechos observados; a partir de la hipótesis la *deducción* predice las consecuencias experimentables que se deberían observar; la *inducción* consiste en el proceso de verificar la hipótesis por medio de la experimentación²¹⁹.

²¹⁶ C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 44. Quizá podría añadirse que afirmar un condicional no supone negar el otro: el I-T dice que si creo *H* al final de la investigación, entonces *H* es verdadero; pero, como en toda implicación, esto significa que *H* puede ser verdadera incluso si el antecedente no lo es, es decir, al margen del estado de la investigación sobre *H* (que es precisamente lo que afirma el T-I, esto es, que hay proposiciones que son verdaderas y cuya verdad no es “producida” por la investigación).

²¹⁷ Cf. C. S. Peirce, “The Logic of Drawing History from Ancient Documents”, *CP* 7.219, 1901.

²¹⁸ C. S. Peirce, “The Logic of Drawing History from Ancient Documents”, *CP* 7.220, 1901.

²¹⁹ G. Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento*, 55.

Para Peirce, la lógica es la ciencia del razonamiento y, más concretamente, el estudio del razonamiento que hay en la investigación científica, que con su metodología ejemplifica meridianamente las leyes necesarias del pensamiento. La verdad es el objetivo, lo que pone en marcha la investigación y, por ello, “el problema del lógico es determinar las condiciones generales de obtención de la verdad”²²⁰. Dado que las proposiciones verdaderas lo que describen es la “realidad”, entonces la lógica trabaja con “el estado completo de hechos a partir del cual debemos inferir cualquier cosa que podamos saber del modo de ser de lo real”²²¹. La lógica, por tanto, dice que “verdadero” y “real” deben significar, deben tener consecuencias prácticas, pero es tarea de la experiencia y de la ciencia empírica determinar qué pensamientos o frases son verdaderas y, contrastándolas con el mundo real, averiguar cómo es la realidad²²².

La lógica de la ciencia se muestra en etapas sucesivas, a través de la experiencia y el razonamiento, que a su vez se desarrolla encadenando modos de inferencia o argumentos que, en si mismos, son un tipo de signo. Por tanto, parecería que, si es resultado de una inferencia —y, por tanto, un producto del pensamiento—, una hipótesis verdadera tiene que ser un signo. Para Peirce, los signos son de tres clases. Los *iconos* son signos que exhiben sus objetos por semejanza y cuyo significado reside en su connotación, en sus notas características; los *índices* son signos que indican sus objetos de manera causal y cuyo significado reside en su denotación o extensión, en los objetos a los que se refiere; y, por último, el *símbolo* es un signo que señala su objeto mediante una palabra, hipótesis o argumento gracias a una regla convencional o habitual y cuyo

²²⁰ C. S. Peirce, “Reason’s Conscience: A Practical Treatise on the Theory of Discovery; Wherein Logic Is Conceived as Semeiotic”, *NEM IV*, 196, 1904.

²²¹ C. S. Peirce, “Chapter IV. Of Reality”, *W 3*, 60-61, 1872.

²²² Cf. P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 125.

significado pragmático tiene que ver con un propósito²²³. Una proposición es siempre una hipótesis, pues su propósito es señalar un hecho al que se refiere relacionando unas palabras o términos con otras palabras o términos. Su validez —y, por tanto, su verdad o falsedad— depende de que los términos escogidos expresen o no el hecho objetivo al que se refieren.

La proposición establece por tanto que los objetos indicados por el sujeto (que son siempre potencialmente una pluralidad —por lo menos de fases o apariencias) están relacionados entre sí sobre la base de la cualidad indicada por el predicado²²⁴.

Los símbolos son los signos propiamente humanos²²⁵, porque su objetividad viene de la intersubjetividad, de la capacidad que tenemos de compartir significados y, con ello, de referirnos habitualmente a los mismos objetos, ya sea cuando usamos una palabra, una proposición o cuando razonamos de un modo concreto. Según Peirce, la esencia de una proposición verdadera, que es una creencia asentada (pero expresión de una opinión o conjetura, por más fijada que esté), es que afirma que algo es algo o, dicho sintácticamente, que un sujeto es un predicado. Toda proposición se compone de un predicado que expresa *lo que se cree* y un sujeto que expresa *acerca de qué se cree*, es decir, un predicado que dice lo que debo esperar y un sujeto que expresa en qué ocasión debo esperarlo²²⁶. Puede decirse, por tanto, que la proposición “S es P” es un signo, compuesto a su vez de otros signos.

El sujeto contiene la totalidad o una parte del *índice*, lo que le da al sujeto su peculiar carácter de ser como-una-cosa, mientras que el

²²³ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 17; C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism*, 98-99; C. S. Peirce, “What Is a Sign?”, *EP* 2, 5, 1894.

²²⁴ C. S. Peirce, “On a New List of Categories”, *W* 2, 57-58, 1867.

²²⁵ Cf. W. Castañares, “La semiótica de Peirce”, 136.

²²⁶ Cf. C. S. Peirce, “Reason’s Rules”, *MS* 596, c.1902.

predicado implica el icono, que le da su peculiar carácter ideal al predicado. La *cópula* es el símbolo²²⁷.

La letra S vendría a ser un índice que designa el sujeto del discurso²²⁸ al cual se le atribuye un predicado, que es un concepto general y, en ese sentido, un icono, “los únicos medios de describir las cualidades de las cosas”²²⁹. Una frase que declara o afirma que S es P, lo que hace es atribuir un carácter general (icónico) a un objeto o conjunto de objetos (índices) mediante la *cópula* “es”, que integra el sujeto dentro del predicado. La afirmación “S es P es verdadero” es un caso especial de “S es P”, en el que el predicado señala la propiedad de verdad y donde la *cópula* “es” integra el estado de cosas indicadas por “S es P” es una representación nueva, a saber, la de ser verdad. Lo que hace el ser humano al declarar como verdadero que “S es P” es proponer una nueva hipótesis, una nueva presentación de “S es P” donde se afirma —con carácter provisional pero fiable— que tal hecho o estado de cosas es real.

Comprender adecuadamente la naturaleza *sígnica* de la proposición verdadera no es algo que haya ocupado en exceso a los estudiosos de Peirce, pero merecen rescatarse dos intentos. Por una parte, Paul Forster ha sugerido que una proposición del tipo “S es P” como “el diamante es duro” es en si misma un signo, cuyo objeto es la relación entre una entidad existente (el diamante) y una cualidad universal (la dureza), y cuyo interpretante es el conjunto de condicionales que describirían las consecuencias prácticas para un sujeto de que S sea P. Si la proposición es verdadera, la relación se manifiesta en el comportamiento “legal”, regular, de S bajo la condición P. Como conclusión, Forster sostiene que tanto las proposiciones verdaderas como las falsas son signos, sólo que las

²²⁷ C. S. Peirce, “Of Reasoning in General”, *EP* 2, 20, 1895.

²²⁸ Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Religious Aspect of Philosophy* (J. Royce), *CP* 8.41, 1885.

²²⁹ C. S. Peirce, “What Is a Sign?”, *EP* 2, 6-7, 1894.

verdaderas —a diferencia de las falsas— son determinadas por sus objetos²³⁰.

El valor de esta propuesta es que da razón de ser al realismo que Peirce se atribuía a sí mismo²³¹, pues la proposición verdadera ofrecería una descripción adecuada del modo de ser real. Sin embargo, si se sigue a Forster, no acaba de entenderse qué información relevante para la experiencia del sujeto proporciona conocer la verdad de una proposición, más allá del alcance predictivo que pueda deducirse del tener noticia del comportamiento regular de algo. Siendo valiosa, la propuesta de Forster no explica suficientemente la diferencia que establece el decir de algo que es “verdad” pues, con su interpretación, parece que conocer que una frase es verdadera sería conocer la suma total de todos esos condicionales o efectos posibles. Sin embargo, de todas las traducciones significativas que podría tener una proposición, la que interesa al pragmatismo de Peirce es “aquella forma en la que la proposición deviene aplicable a la conducta humana” en cada situación y para cada propósito, de modo que la proposición verdadera es una proposición condicional general, cuya generalidad real es “tal como se calcula realmente que influye la conducta humana”²³². En otras palabras, tal como escribió Peirce en un manuscrito tardío, la verdad que importa es la realmente pragmática, “la verdad tal como puede y debe ser usada como guía para la conducta”²³³.

Por todo esto, en muchos aspectos resulta más fecundo el planteamiento de Christopher Hookway, que aúna la perspectiva semiótica y epistemológica acerca de la verdad cuando explica que “las proposiciones verdaderas nos proporcionan representaciones

²³⁰ Cf. P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 128-129.

²³¹ Cf. C. S. Peirce, “A Survey of Pragmatism”, *CP* 5.470, 1907.

²³² C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.427 y 5.432, 1905.

²³³ C. S. Peirce, “A Study of Reasoning in its Security and in its Uberty”, *MS* 684, 11, 1913.

icónicas fiables de la realidad, asimilables a los mapas y diagramas”²³⁴. Una representación icónica tiene una cierta semejanza con lo representado, pero no necesariamente isomórfica. Los diagramas, por ejemplo, sólo sirven para entender mejor los estados de cosas, pero no muestran cuándo ni a qué deben aplicarse. La clave de la iconicidad, por tanto, no es la semejanza percibida entre el signo y lo que significa, cuanto la posibilidad de hacer nuevos descubrimientos sobre el objeto del signo sólo observando las propiedades del signo mismo²³⁵. De hecho, la esencia de los modelos matemáticos, los mapas y los diagramas es que muestran objetos esquemáticamente, pero estudiando las relaciones expresadas en esas representaciones se puede conseguir nueva información sobre el objeto.

Ahora bien, entender la verdad *sólo* como una representación icónica presenta dos dificultades. Por una parte, tal como la desarrolla Hookway, la propuesta icónica se acerca mucho a lo que sería una teoría funcionalista de la verdad²³⁶, donde la verdad es un valor objetivo que, no obstante, se realiza a través de la búsqueda de otros intereses. Las instrucciones para usar un mapa, por ejemplo, no “fijan” cómo interpretarlo, pues dicha interpretación se hace en función de distintos propósitos (adónde se quiere ir, cuál es el camino más corto). La teoría icónica de la verdad resuelve cómo usar la verdad en la conducta práctica pero, quizá por vincular en exceso la verdad con su realización en experiencias actuales²³⁷, aún debe aclarar cómo conjugarse con los textos donde Peirce insiste en que la verdad es

²³⁴ J. M. Esteban, reseña de *Truth, Rationality, and Pragmatism* (C. Hookway), *Crítica*, 34 (2002), 99.

²³⁵ Cf. C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism*, 102.

²³⁶ Cf. M. Lynch, *La importancia de la verdad*, 61 y 126; “A Functionalist Theory of Truth”, en M. Lynch (ed.), *The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives*, MIT Press, Cambridge, 2001, 723-749; “Truth and Multiple Realizability”, *Australasian Journal of Philosophy*, 82 (2004), 384-408.

²³⁷ Cf. C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism*, 84-85.

aquello que los científicos buscan sin ningún otro interés más que por amor a la verdad y al descubrimiento de cómo son realmente las cosas.

Además, la teoría icónica de la verdad debe explicar qué información nueva proporciona la verdad, ya que el icono, por sí solo, no transmite ninguna información ni tiene ningún propósito sino que, al revés, el rasgo fundamental del icono es sugerir otro icono²³⁸. El icono, de hecho, “no afirma nada [...] sólo puede ser un fragmento de un signo más completo”²³⁹, esto es, requiere otros signos para ser entendido, necesita un índice que señale a qué se aplica y un símbolo que diga cómo se aplica²⁴⁰. No obstante, quizá ahí esté la clave de por qué esta propuesta es valiosa. Dado que el icono necesita información “extra” para ser entendido, exige lo que Peirce llamó “experiencia colateral”, que es una experiencia previa, y un “suelo común”, esto es, un conjunto de actitudes, hábitos, conocimiento y presuposiciones compartidas entre todos los hablantes mediante los cuales anclamos nuestras expresiones a una realidad objetivamente identificable y a un universo de discurso compartido²⁴¹. De esta manera, el significado de “verdad” no sería algo estático, que se pueda averiguar mecánicamente y al margen de unos hábitos sociales compartidos. Precisamente porque compartimos una serie de convenciones lingüísticas, el que alguien predique la cualidad icónica “verdad” acerca de una proposición abre la posibilidad de que dicha atribución añada información nueva acerca de objetos que ya nos son familiares²⁴² siempre que, a continuación, se especifique a qué se aplica y cómo se aplica, siquiera vagamente.

²³⁸ Cf. C. S. Peirce, “Of Reasoning in General”, *EP* 2, 24, 1895.

²³⁹ C. S. Peirce, “New Elements”, *EP* 2, 306, 1904.

²⁴⁰ Cf. C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism*, 100-101.

²⁴¹ Cf. I. Redondo, *La comunicación en Charles S. Peirce: Análisis de sus textos fundamentales*, Trabajo de Investigación, Universidad de Navarra, 2006, 123-124 y 128-129.

²⁴² Cf. C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism*, 104.

De todas formas, poner el peso en el aspecto icónico es dejar de atender al hecho de que, en Peirce, la verdad no es tanto una propiedad que comprender o poseer, sino algo que comunicar, que se *expresa* específicamente en la conducta razonable²⁴³ y, en definitiva, en la propia vida, que es expresión²⁴⁴. Los signos son sólo un medio, pues “el propósito de los signos —que es el propósito del pensamiento— es traer la verdad a la expresión”²⁴⁵. Por este motivo, entender la verdad no supone tanto aislar un concepto como entender la naturaleza de un acto comunicativo tal como “_____ es V”. El hueco debe ser rellenado indexicalmente por cualesquiera hipótesis acerca de hechos o estados de cosas y la V es la cualidad icónica de verdad predicada de esa hipótesis, la cualidad que el hablante interpreta o aventura que posee la idea en cuestión. No obstante, la clave está en el “es”, que es una actividad mental y esencialmente simbólica, a saber, la atribución de verdad a una proposición, que puede entenderse como la integración de un sujeto indexical en la propiedad icónica de verdad²⁴⁶. Ese “es” simboliza un acto esencialmente humano, que se da gracias al hábito formado de considerar ciertos hechos o estados de cosas (los que expresa el sujeto) como verdaderos, con todas las consecuencias y expectativas en la experiencia que ello conlleva.

Lo que la propuesta icónica sí explica adecuadamente es el crecimiento efectivo del conocimiento que puede darse desde hipótesis bien construidas pues, si una proposición resulta ser verdadera, se puede formular de distintas maneras sin dejar de referirse al núcleo fundamental que esa verdad expresa, sino tan sólo prestando atención a aspectos de ese icono que antes no se habían valorado. Precisamente la fuerza del icono es que, fijando la atención en él y gracias a la meditación libre que se da en el pensamiento imaginativo, se puede desconectar de la experiencia necesaria y

²⁴³ Cf. K. Parker, *The Continuity of Peirce's Thought*, 204.

²⁴⁴ Cf. C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 112, 1909.

²⁴⁵ C. S. Peirce, “Short Logic”, *CP* 2.444 n.1, c.1893

²⁴⁶ Cf. C. S. Peirce, “Short Logic”, *CP* 2.435, c.1893.

forzosa para probar nuevas conexiones de pensamiento e intentar descubrir las “relaciones interesantes en aquello que pueda estar oculto en el icono”²⁴⁷.

Es decir, la proposición verdadera no es una estancia estática, sino que puede crecer en sucesivas interpretaciones, ya que, si es verdadera, un efecto esperable de la proposición en cuestión es que pueda adaptarse a las sucesivas demandas de la experiencia (algo que se observa en las distintas acciones efectivas que llevan a cabo los intérpretes cuando la adoptan como creencia). Simplificando las cosas, en la versión correspondentista de la verdad sólo se atiende a la relación sujeto-objeto, mientras que en las demás versiones se mira fundamentalmente al sujeto. Desde una perspectiva peirceana, la verdad es una relación triádica, abierta, donde una hipótesis manifiesta su verdad en la tendencia a acrecentar el conocimiento por su potencia explicativa y su capacidad de influir en la vida y el pensamiento de todos aquellos que la interpretan correctamente. Es esta atención al crecimiento efectivo del conocimiento lo que distingue la concepción peirceana de la verdad. Para Peirce, de hecho, la ciencia progresa con interpretaciones nuevas que amplían nuestra *comprensión*. A la larga, tanto en ciencias naturales como en humanidades, la selección de esa interpretación depende de su verdad intrínseca y, por tanto, de su capacidad, intrínseca también, de persuadir a la razón humana²⁴⁸.

Quienes consideran la verdad como algo absoluto y atemporal —es decir, como no-relativo a la actividad de buscarla— sólo tienen en cuenta el aspecto de verdad como *noción*. Quienes consideran que la verdad reside en el consenso, en cambio, consideran que la verdad es relativa a un estado ideal. La perspectiva peirceana de la verdad no la reduce a otra noción ni la remite a un estado ideal, sino que resulta eminentemente práctica y humana, pues expresa lo que cualquiera

²⁴⁷ C. S. Peirce, “Short Logic”, *CP* 7.555, c.1893.

²⁴⁸ Cf. J. Nubiola, “Prejuicios e “ideas hechas” en Peirce”, en T. Blesa (ed.), *Mitos. Actas del VII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1999, vol. III, 276.

puede esperar de una hipótesis verdadera y no excluye el aspecto *humano* de la verdad, bajo el cual aparece como aquello que las personas expresamos en nuestra conducta razonable y que, por tanto, nos entregamos en nuestras distintas prácticas cotidianas. Tal como ha resumido Nubiola,

por eso la verdad es lo más comunicable, por eso la verdad es liberadora, por eso la verdad es lo que los seres humanos nos entregamos unos a otros para forjar relaciones significativas entre nosotros²⁴⁹.

²⁴⁹ J. Nubiola, “La búsqueda de la verdad”, *Humanidades. Revista de la Universidad de Montevideo*, II/1 (2002), 56.

Capítulo II

La vida científica y la verdad

En el capítulo anterior se ofrecieron varias interpretaciones que ayudaban a entender la naturaleza de las hipótesis verdaderas y se expuso la verdad como algo vital, fruto de la actividad humana —que es esencialmente comunicativa— y la investigación responsable y sostenida. Este segundo capítulo tiene dos objetivos. Por una parte, pretende ahondar un poco más en el aspecto de la verdad ligado a la actividad, describiendo el tipo de vida en el que consciente y deliberadamente se persigue la verdad, que es aquella centrada en la actividad científica. Por otra parte, una vez que se haya destacado este contexto, se incidirá más en el aspecto de la verdad como *noción*.

Si bien Peirce enunció en varias ocasiones qué entendía y a qué llamaba verdad —su ejemplo más claro, posiblemente, sea la definición de diccionario que escribió al respecto—, ciertamente no hay en su obra una definición unitaria de verdad¹. Como quedó reflejado en el capítulo anterior, más que el aspecto de la verdad como noción, a Peirce le interesaba su aspecto de *expresión*. No obstante, a

¹ Wiggins, de hecho, detecta hasta cinco formulaciones distintas de la verdad en los textos de Peirce antes de resumir en tres los rasgos peirceanos que debería tener la verdad como propiedad: aquello que la investigación encuentra en las creencias a las que llega; el carácter que podemos esperar justificadamente que tendrán las creencias que sobrevivan a la investigación si seguimos el método científico; y la propiedad que cualquiera quiere para sus creencias, siempre que investigue sinceramente que *p* y se asegure que sus creencias sobre *p* estén determinadas por circunstancias que no sean ajenas al hecho de que *p* (cf. D. Wiggins, “Reflections on Inquiry and Truth Arising from Peirce’s Method for the Fixation of Belief”, en C. Misak (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce*, 110-114). Tampoco el pragmatismo, en conjunto, ofrece una teoría de la verdad (cf. N. K. Frankenberry, “Pragmatism, Truth, and the Disenchantment of Subjectivity”, 245).

medida que ha ido conociéndose la obra de Peirce en toda su extensión y que los estudios acerca de su obra han cobrado una presencia más relevante en distintas áreas del pensamiento, distintos filósofos y *scholars* peirceanos han intentado que Peirce “dialogue” con la cultura contemporánea. En ese empeño se encuadran los esfuerzos por desarrollar la concepción de la verdad que Peirce tenía en mente, adscribiéndola a las distintas teorías acerca de la verdad que se formularon en el siglo XX.

De esta forma, el capítulo está dividido en tres partes. En la primera se da cuenta de qué entiende Peirce por “ciencia”, su concepción teleológica de las actividades humanas y su estudio de los distintos métodos por los que las personas pueden llegar a respuestas más o menos satisfactorias en los asuntos que investigan. Ello dará pie, en la siguiente sección, para explicar cómo se entiende mejor la propuesta peirceana de que la verdad es el fin de la investigación y para exponer algunas interpretaciones que se han ofrecido sobre de la concepción peirceana de verdad. Asimismo, como colofón de este capítulo, señalo brevemente el componente ético que, para Peirce, tiene la búsqueda de la verdad en la ampliación de la “razonabilidad concreta” del universo que es, por así decirlo, el ideal y exigencia normativa de toda investigación.

1. Ciencia, creencias e investigación en Peirce

Las actividades humanas están animadas por una cierta intención, finalidad o *deseo*. Es más, en cierto sentido puede decirse que es esta misma finalidad la que “causa” la acción, tal como se observa en el hecho de que, habitualmente, nuestras actividades arrancan de una intención. Por eso “la *anterioridad intencional* es uno de los puntos en los que se refleja la anterioridad final”². Es decir, en la propia intención con la que hacemos algo —siempre anterior a la actividad— se percibe como, en general, el fin que buscamos es el que

² R. Alvira, *La noción de finalidad*, Eunsa, Pamplona, 1978, 133.

genera la actividad conducente a él (aunque luego el fin alcanzado difiera poco o mucho del fin buscado). Incluso en actividades aparentemente libres de finalidad o desinteresadas como el juego, se puede argumentar que hay una finalidad, ya que si el juego no tuviera un fin de algún tipo ni siquiera sería una actividad, pues “acción es sólo aquella en la que se da el fin”³.

Además, si no hubiera fines, no habría intenciones ni movimiento, y tampoco la actitud de apertura al futuro que Peirce exigía a cualquier persona que quisiera ser plenamente humana. La “referencia al futuro —llegó a escribir— es un elemento esencial de la personalidad”⁴. Más tarde, también diría “que el futuro no tiene influencia en el presente es una doctrina insostenible. Es tanto como decir que no hay causas finales o fines”⁵. La búsqueda de la verdad es una tarea que, consciente o inconscientemente, los seres humanos llevamos a cabo de manera general en todas las facetas de la vida, pues en cada actividad siempre hay una manera mejor o más “verdadera” de hacerla. Inclusive, como se verá al final del capítulo, para Peirce buscar la verdad es un fin que se puede proponer a la conducta de un modo consciente y deliberado.

En esta búsqueda, la referencia al futuro es consustancial, ya que se quiere averiguar algo que en el presente no se sabe. Por ello, la

³ R. Alvira, *La noción de finalidad*, 39. Como mínimo, quien juega lo hace *por* el gusto del juego, sin intereses ajenos, pero también por las posibilidades de vivir y vivir bien que ofrece la propia actividad lúdica. Ahí se da un interesante paralelismo entre el juego y la vida, pues esta última —considerada como actividad general y permanente del ser humano— supera su carácter puramente biológico cuando es vivida no como posesión sino como posibilidad, expansión y apertura, características definitorias del juego. En ese sentido, el juego es “símbolo, representación y la realidad de la vida” (R. Alvira, “La pasión de jugar”, *Humanitas*, 6 (1997), 241). En el juego se unen el hacer algo gustosamente y la profesionalidad con lo imprevisible, la imaginación y la creatividad. No extraña, por tanto, que quienes más se dediquen al juego sean aquellas personas *en crecimiento*, a saber, aquellas que todavía aprenden y esperan cosas de la vida.

⁴ C. S. Peirce, “The Law of Mind”, *CP* 6.157, 1892.

⁵ C. S. Peirce, “Partial Synopsis of a Proposed Work in Logic”, *CP* 2.86, 1902.

búsqueda de la verdad es una actividad teleológicamente orientada, que requiere una actitud de apertura, y en la que el fin —la verdad buscada— genera la actividad de buscarlo, sea cual sea en último término la verdad encontrada. Esta verdad buscada también puede entenderse como la verdad *objetiva*, es decir, “la verdad objeto de los afanes compartidos en el espacio y en el tiempo de cuantos dedican su vida y su trabajo a saber y a generar nuevos conocimientos”⁶ que sirven para comprenderse a sí mismos y al mundo que los rodea.

No obstante, si bien *orientada*, esta búsqueda de la verdad es al mismo tiempo una actividad enteramente libre y no condicionada. En efecto, al no estar predeterminado cuál va a ser la verdad encontrada, la tarea de buscarla se convierte en una labor donde el ser humano —si tiene un “deseo sincero de averiguar la verdad, sea cual sea”⁷— se desarrolla, aprende y crece. No extraña, por tanto, que Peirce viera la ciencia como un compendio del desarrollo intelectual hombre⁸, porque en la ciencia se manifiesta la capacidad del hombre para la investigación genuina, que es aquella actividad dominada por “el ansia de saber cómo son las cosas realmente”⁹ y en la que, por tanto, no se empieza ya con una respuesta en la mano sino que se espera a la respuesta de la realidad¹⁰.

⁶ J. Nubiola, “La búsqueda de la verdad”, 25.

⁷ C. S. Peirce, “The Categories Continued” (variante), *CP* 5.84, 1903.

⁸ Cabe añadir que, para Peirce, averiguar la verdad no contribuye a un crecimiento *exclusivamente* intelectual. Para él, ideas como “verdad” o “justicia” tienen tal fuerza y poder de movilización, que lentamente se van filtrando hasta el núcleo del ser de cada uno y afectan a su vida, no por su mera utilidad instrumental sino por su condición de verdades ideales y eternas (cf. C. S. Peirce, “Philosophy and the Conduct of Life”, *CP* 1.648, 1898).

⁹ C. S. Peirce, “Early Nominalism and Realism”, *CP* 1.34, 1869.

¹⁰ Investigar es una actividad constitutivamente libre porque el que pregunta se abre a la posibilidad de cualquier respuesta (incluso de la no-respuesta). Como ha dicho Gadamer, “preguntar significa declarar en ello la relatividad, la limitación de nuestro conocer, de nuestro interpretar y de nuestro conjeturar, en suma, la situación del hombre en el mundo”. Además, supone admitir que las únicas respuestas seguras no pueden proceder de la propia capacidad de conocer, de suyo limitada, y que, por

Parece, entonces, que para Peirce desarrollo intelectual y crecimiento personal van asociados a una subordinación a la realidad. Pero la disposición a dejarse “invadir” por la realidad en ningún caso *acaba* ni anula la personalidad, en primer lugar por el carácter dinámico y multifacético de la misma realidad y, en segundo lugar, porque se trata siempre de una invasión mediada por las facultades cognoscitivas. Estas, en parte, son continuas con las demás actividades orgánicas del ser humano, pero se diferencian en que “interfieren en los acontecimientos, no de una manera directa a través de movimientos físicos y esfuerzos musculares, sino indirectamente a través de *manipulaciones conceptuales y operaciones simbólicas*”¹¹. De esta manera, la experiencia da forma a lo que hay en la mente, y de esa unión surge el conocimiento y los efectos del conocimiento, que son las distintas interpretaciones¹².

Para Peirce, el conocimiento es una operación activa que empieza ante el encuentro de experiencias sorprendentes y termina produciendo interpretaciones que explican esas novedades y guían los distintos modos de vérselas con ellas. En general, conocer es razonar, esto es, “averiguar algo que no conocemos a partir de lo que ya conocemos”¹³. Eso que *ya conocemos* es el cuerpo de saber estable con el que operamos y que comprende, por así decirlo, las premisas necesarias para traer a la luz nuevos conocimientos. Para Peirce, la lógica acompaña a todo razonamiento, porque cualquiera que razona “*ipso facto* mantiene virtualmente una doctrina lógica, su *logica utens*”¹⁴ que autoriza la aprobación del acto de inferencia en cuestión.

tanto, “la certeza del investigador consiste en que se inclina sin condiciones a la respuesta de la realidad” (H. G. Gadamer, *Elogio de la teoría: discursos y artículos*, Península, Barcelona, 1993, 18 y 74).

¹¹ A. M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, 17.

¹² Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmatism in the Normative Sciences”, *EP* 2, 374, 1906.

¹³ C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.365, 1877.

¹⁴ C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.130, 1903.

Una vez que el razonamiento alcanza una conclusión, esta a su vez pasa a ser antecedente para nuevas inferencias.

Peirce trasladó esta teoría del conocimiento —entendido como una actividad unida a la interpretación— a la ciencia —entendida como una actividad unida a la hipótesis—, porque en ambas esferas hay *investigación*, que es la actividad humana que específicamente busca la verdad¹⁵. De esta manera, el conocimiento es, para Peirce, una actividad que se lleva a cabo en razonamientos y que cumple su fin propio —alcanzar la verdad— del modo más satisfactorio en el marco de una vida científica. Por eso, a continuación, en esta sección se explica la estructura general que tienen la actividad investigadora y el modo de vida que conducen con mayor probabilidad a la verdad, para resaltar con ello las aportaciones que la concepción peirceana de la ciencia puede ofrecer de cara a una mejor comprensión de la naturaleza del conocimiento y la verdad.

1.1 La investigación científica como actividad

Para Peirce, la ciencia es una actividad que “consiste en *investigación*, no en ‘doctrina’”¹⁶. Las actividades humanas están regidas por fines y, entre ellas, la ciencia es aquella actividad dirigida

¹⁵ Esta afirmación puede parecer una obviedad o una tautología. Al fin y al cabo, investigación es “búsqueda de la verdad, información o conocimiento; estudio, investigación; búsqueda de información haciendo preguntas; interrogación” (cf. voz “inquiry”, *Webster's New Collegiate Dictionary*, Merriam, Springfield, 1949, 434). Además, que la verdad es el fin de la investigación es una afirmación reversible, pues tan cierto es que la investigación auténtica aspira a la verdad como que la propia búsqueda de la verdad se encarna en actividades humanas como la investigación. Lo que el pragmatismo de Peirce resalta es que nuestros conceptos y teorías no se entienden fuera de un contexto práctico y de experiencia posible. Uno de estos conceptos, la verdad, sólo adquiere relevancia y significado en la práctica humana de la investigación (cf. C. Misak, “Pragmatism in Focus”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 25 (1994), 123).

¹⁶ C. S. Peirce, carta a Lady Welby, SS 79, 1908.

por el deseo de aprender la verdad. Se trata de una actividad *viviente*¹⁷ que se “encarna” en la vida de todos aquellos que albergan el deseo de aprender y “crece” en comunidades de personas dedicadas a la investigación.

En este sentido, la ciencia no es tanto un cuerpo de conocimiento como una entidad real, histórica y viva¹⁸, que consiste en la búsqueda en comunidad de la verdad. Ahora bien, cada comunidad de investigación crece alrededor de unos determinados métodos de investigación, de unos modos específicos de percibir cultivados comunitariamente en el espacio y en el tiempo¹⁹. Es decir, conforme va creciendo el conocimiento ganado a partir de la experiencia, se van asentando una serie de hábitos y un conjunto de creencias cada vez mejor fijadas, más resistentes a la duda y menos determinadas por los puntos de vista particulares. Con el paso del tiempo, por tanto, ya no se investiga *de cualquier manera*, pues hay un saber acumulado que ahorra el trabajo de buscarlo y unos usos que aceleran la obtención de la verdad. Aún así, y siendo importante el método, este no es algo preestablecido sino que también es una ganancia histórica, y está subordinado al motivo que mueve la investigación.

De hecho, lo que distingue al auténtico científico es la pasión por aprender la verdad²⁰, lo único capaz de mover a corregir los métodos y las conclusiones alcanzadas. Tal como afirmaba Peirce en 1898,

no hay sino una sola cosa necesaria para conocer la verdad, que es el deseo activo y de corazón de aprender lo que es verdadero. Si realmente quieres aprender la verdad, por muy enrevesado que sea el

¹⁷ Cf. J. Nubiola, “La ramificación del saber según Ch. S. Peirce”, en E. Sandoval (ed.), *Semiótica, Lógica y conocimiento. Homenaje a Charles S. Peirce*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México D. F., 2006, 48.

¹⁸ Cf. C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.44, c.1896.

¹⁹ Cf. J. Nubiola, “La ramificación del saber según Ch. S. Peirce”, 46-47.

²⁰ Cf. C. S. Peirce, “Some Studies of Reasoning”, *CTN* II, 107, 1895.

sendero, serás finalmente y con toda seguridad conducido en el camino de la verdad. No importa lo erróneas que puedan ser tus ideas sobre el método al principio, a la larga serás forzado a corregirlas mientras tu actividad esté movida por ese deseo sincero. Nah, no importa si al principio sólo lo medio deseas, ese deseo conquistaría a la larga a los otros, si la experiencia pudiera continuar lo suficiente²¹.

Hay, como puede observarse, toda una teoría del conocimiento implícita en la concepción peirceana de la ciencia, donde el deseo de aprender lleva a buscar la verdad cooperativamente, provoca cambios en el estilo de vida y fija una serie de creencias básicas cada vez más resistentes. Sin embargo, Peirce no pretendía con ello ofrecer una “genealogía” del conocimiento, sino más bien estudiar cómo y cuándo puede darse, en general, auténtico conocimiento. Una de sus tesis más conocidas a este respecto es que el razonamiento —la elaboración consciente de conocimiento— parte de la experiencia, de una experiencia en concreto que es la duda, a la que caracterizó de diversas maneras a lo largo de su carrera (irritación, estado de vacilación, pregunta, ignorancia inconsciente, insatisfacción, intranquilidad).

No obstante, no siempre fue de este parecer. En la serie de artículos conocida como *Cognition Series* (1868-1869)²², Peirce sostenía que cada pensamiento interpreta un pensamiento previo y es interpretado por un pensamiento posterior. Más adelante, en su *Logic Book* (1872-1873) aparece ya la distinción duda-creencia, pero el pensamiento es, principalmente, interpretación de sensaciones y observaciones y, por consiguiente, exige sensibilidad y capacidad de razonar²³. Finalmente, en la serie *Illustrations of the Logic of Science*

²¹ C. S. Peirce, “The First Rule of Logic”, *CP* 5.582, 1898.

²² Cf. C. S. Peirce, “Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man”, “Some Consequences of Four Incapacities” y “Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities”, *Journal of Speculative Philosophy*, 2 (1868-1869), 103-114, 140-157 y 193-208.

²³ Cf. C. S. Peirce, “Chap. 4 (— draft)”, *W* 3, 36, 1872 y “Chap. 4. Of Reality”, *W* 3, 40-41, 1872.

(1877-1878)²⁴, el pensamiento comienza con una duda y termina en una creencia, entendida como un hábito o regla de acción.

En la década que media entre ambas series de artículos, Peirce aprendió del psicólogo Alexander Bain que la creencia no es *sólo* interpretación, sino interpretación en función de un contexto de acción posible, esto es, que las creencias son aquello en base a lo que un hombre está preparado para actuar²⁵. Tal como ha resumido Fisch, “en la teoría pre-Bain, el pensamiento es identificado con cognición; en la teoría post-Bain, es identificado con la investigación”²⁶.

Con el transcurso de los años, puede decirse, la perspectiva exclusivamente “epistemológica” del conocimiento —en la que este aparece como auto-fundado— dibujada en los años sesenta es integrada al final de los setenta en la perspectiva más amplia de las actividades deliberadas del ser humano. Así, una perspectiva no anula a la otra, sino que la amplía. En *Cognition Series*, Peirce había conseguido establecer que todo conocimiento es inferencial, que no hay intuiciones puras, sino que —de alguna manera— todo conocimiento viene de otro dado que, en el momento en que un objeto “entra” en nuestra esfera cognitiva, ya hay una hipótesis, una conjetura. En otras palabras, no hay un “primer conocimiento” porque, tal como escribía entonces, en el momento que hay conocimiento, ya hay sucesión de cogniciones²⁷. Por tanto, ni percibimos cosas en si, ni percibimos datos aislados, sino que nuestras percepciones son de manera casi instantánea *interpretación, elaboración* de los datos

²⁴ Cf. C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, “How to Make Our Ideas Clear”, “The Doctrine of Chances”, “The Probability of Induction”, “The Order of Nature” y “Deduction, Induction, and Hypothesis”, *Popular Science Monthly*, 12 (1877-1878), 1-15, 286-302, 604-615 y 705-718; 13 (1878), 203-217 y 470-482.

²⁵ Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism”, *EP* 2, 399, 1907 y “Pragmatism: The Normative Sciences”, *CP* 5.27, 1903: “*creencia* consiste principalmente en estar deliberadamente dispuesto para adoptar la fórmula creída como guía para la acción”.

²⁶ M. Fisch, “Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism”, 439.

²⁷ Cf. C. S. Peirce, “Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man”, *CP* 5.263, 1868.

percibidos. El conocimiento es falible y mediado por otros conocimientos, pero gracias a ello deja de ser privado e intransferible. Precisamente al rechazar la intuición, Peirce inaugura la posibilidad de que el conocimiento pueda generalizarse, pues

si el conocimiento no es general, es decir, por signos, no es verdadero conocimiento. El singular intuido no es verdaderamente conocido; el singular sólo se conoce verdaderamente por medio de un signo general²⁸.

Posteriormente, en las *Illustrations* el conocimiento sigue siendo interpretación pero ahora es en función de la acción posible. Más aún, el conocimiento va a ser lo que acompaña a una acción consistente y es la misma actividad humana la que “ensancha” el significado de cada concepción, haciéndolas más generales a medida que son más receptivas a la experiencia. Este planteamiento anticipará al Peirce ético de madurez. Así, por ejemplo, en “Qué es el Pragmatismo” (1904), el conocimiento es en si mismo una actividad que abarca toda la vida racional, que puede controlarse y que debe ser incorporado a las actividades de la persona si se quiere que estas sean plenamente libres y abiertas a la mejora y corrección, esto es, a la “reacción” del mundo y al aprendizaje de esa reacción²⁹. Esto no significa que el pensamiento consista o viva para la acción (para acciones singulares y concretas) pero sí, en cambio, que el pensamiento se aplica a la acción y, de hecho, “es el pensamiento el que distingue la *conducta* de la mera actividad”³⁰. El pensamiento tiene la capacidad de generar hábitos y disposiciones generales en la imaginación, en tanto que es reflexión y crítica de acciones pasadas y preparación para la acción futura, y en tanto que manifiesta la capacidad que tenemos conocer, dirigir y controlar nuestra conducta. Tal como sentenciaba Peirce en una de sus conferencias Harvard de 1903, el conocimiento empieza por los sentidos y acaba en una acción con fines:

²⁸ G. Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento*, 30-31.

²⁹ Cf. C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.418 y 5.420, 1904.

³⁰ V. G. Potter, *Charles S. Peirce: On Norms and Ideals*, 66.

Los elementos de todo concepto entran en el pensamiento lógico por la puerta de la percepción y salen por la puerta de la acción motivada; y todo lo que no pueda enseñar su pasaporte en ambas puertas ha de ser detenido como no autorizado por la razón³¹.

De todos modos, la formulación más acabada de esta teoría del conocimiento —donde duda y creencia son fundamentalmente entendidos en términos de hábitos— posiblemente es aquella a la que llegó en sus escritos de madurez. Así, por ejemplo, en “Guessing” —un artículo escrito alrededor de 1907 y publicado póstumamente en un *journal* editado por estudiantes de Harvard³²— Peirce iguala el conocimiento con la forja de expectativas:

nuestro conocimiento de cualquier tema nunca va más allá de coleccionar observaciones y formar algunas expectativas semi-conscientes, hasta que nos encontramos frente a alguna experiencia contraria a esas expectativas³³.

El conocimiento empieza con la percepción, que proporciona datos, y continúa con la formación de creencias acerca de lo que sucede; estas, a su vez, establecen hábitos de acción para vérselas con el mundo³⁴. Una creencia-hábito se manifiesta en una expectativa y, por ello, “si creemos *H*, entonces habitualmente esperamos que sucedan las consecuencias o predicciones que derivamos de *H* cuando se presente la ocasión apropiada”³⁵. Uno no duda ni de la percepción ni de la creencia subsiguiente hasta que las expectativas que teníamos se ven defraudadas por alguna sorpresa, que es el modo en que la experiencia nos enseña³⁶. Ello nos lleva a formular una nueva

³¹ C. S. Peirce, “Pragmatism as the Logic of Abduction”, *CP* 5.212, 1903.

³² Cf. C. S. Peirce, “Guessing” [c.1907], *The Hound and Horn*, II/3 (1929), 267-282.

³³ C. S. Peirce, “Guessing”, *CP* 7.36, c. 1907. Cf. “The Logic of Drawing History from Ancient Documents”, *CP* 7.188, 1901.

³⁴ Cf. C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.398, 1878.

³⁵ C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 48.

³⁶ C. S. Peirce, “On Phenomenology”, *CP* 5.51, 1903.

hipótesis con la que intentar comprender y explicar la nueva situación. Pues, como escribe Nubiola,

nuestras creencias son hábitos y en cuanto tales fuerzan al hombre a creer hasta que algo sorprendente, alguna nueva experiencia externa o interna, rompe ese hábito. El fenómeno sorprendente requiere una racionalización, una regularización que haga desaparecer la sorpresa mediante la creación de un nuevo hábito³⁷.

La duda surge cuando no se sabe cómo actuar y, más que un estado psicológico o una sensación de intranquilidad, “una verdadera duda es una duda que realmente interfiere con el funcionamiento sereno de una creencia-hábito”³⁸. En el ámbito de la investigación ocurre lo mismo, pues cualquiera que investiga y razona es arrastrado a dudar cuando una experiencia sorprendente o insistente se opone a las expectativas que tenía, y sólo sale de la duda cuando da con una explicación que hace que el hecho inesperado ya no parezca sorprendente. Este proceso, que Peirce denominó “abducción”

consiste siempre en suponer que los hechos sorprendentes que hemos observado son sólo una parte de un sistema más grande de hechos, el cual [...] tomado en su totalidad, presentaría un cierto carácter de razonabilidad que nos inclina a aceptar la conjetura como verdadera, o algo parecido³⁹.

Si la deducción demuestra y la inducción evalúa, la abducción es un tipo de razonamiento cuya conclusión es siempre una explicación en forma de hipótesis o conjetura⁴⁰, es decir algo probable, pero cuyo carácter plausible o razonable es precisamente lo que lleva a aceptarla y no su probabilidad efectiva⁴¹. En la abducción, suponemos que un

³⁷ J. Nubiola, “La abducción o la lógica de la sorpresa”, *Razón y palabra*, 21 (2001), <http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n21/21_jnubiola.html>.

³⁸ C. S. Peirce, “Consequences of Critical Common-Sensism”, *CP* 5.510, c.1905.

³⁹ C. S. Peirce, “Guessing”, *CP* 7.36, c.1907.

⁴⁰ Cf. C. S. Peirce, “Terms, Propositions, and Arguments”, *CP* 2.96, 1902.

⁴¹ Cf. C. S. Peirce, “Abduction, Deduction, and Induction”, *CP* 2.102, 1902.

hecho inesperado es un caso de una regla general⁴² o de una situación más amplia que explicaría el hecho sorprendente observado. Pero esto es sólo una etapa (la primera) en el proceso de conocer realmente algo pues, a continuación, debemos deducir las consecuencias que tendría para el hecho ser considerado bajo la hipótesis formada (es decir, examinamos cómo queda explicado según esa teoría) y, por último, hemos de probar inductivamente la hipótesis, viendo experimentalmente si se puede generalizar y hasta dónde.

En todo caso, abducir es lo más parecido a adivinar⁴³ y es el único razonamiento que genera nuevo conocimiento, porque añade a los datos de la percepción una explicación no contenida en los datos⁴⁴. Como, para Peirce, no hay verdadero conocimiento sin una mediación que explique lo percibido, los procesos abductivos son esenciales en el desarrollo de las formas más elevadas de pensamiento consciente⁴⁵. Sin embargo, más que una simple operación lógica o intelectual, la abducción es sobre todo una actividad espontánea del entendimiento, que nos hace familiar lo extraño intentando comprenderlo⁴⁶. Por tanto, aunque el recurso a la abducción es —después del deseo de aprender— la primera etapa de la ciencia, en realidad la actividad de inventar hipótesis es ubicua⁴⁷. Todo el rato abducimos, suponemos y

⁴² Cf. C. S. Peirce, “Deduction, Induction, and Hypothesis”, *CP* 2.624, 1878.

⁴³ Cf. C. S. Peirce, “The Logic of Drawing History from Ancient Documents”, *CP* 7.219, 1901.

⁴⁴ Cf. C. S. Peirce, “The Proper Treatment of Hypothesis” [1901], en *Historical Perspectives on Peirce’s Logic of Science*, C. Eisele (ed.), Mouton, Berlín, 1985, vol. 2, 898-899.

⁴⁵ Cf. N. Houser, “The Scent of Truth”, *Semiotica*, 153/1 (2005), 461.

⁴⁶ Cf. J. Nubiola, “Walker Percy y Charles S. Peirce: abducción y lenguaje”, *Analogía filosófica*, 12 (1998), 90.

⁴⁷ Cf. C. S. Peirce, “The Proper Treatment of Hypothesis”, 898.

adivinamos porque, al fin y al cabo, la abducción “es un modo inferencial del que nuestra vida está repleta”⁴⁸.

La propia percepción es un caso extremo de inferencia abductiva porque es *interpretación*, lo que Peirce ejemplificaba de la siguiente manera:

Al mirar por mi ventana esta hermosa mañana de primavera veo una azalea en plena floración. ¡No, no! No es eso lo que veo; aunque sea la única manera en que puedo describir lo que veo. *Eso* es una proposición, una frase, un hecho; pero lo que yo percibo no es una proposición, ni una frase, ni un hecho, sino sólo una imagen, que hago inteligible en parte mediante un enunciado de hecho. Este enunciado es abstracto, mientras que lo que veo es concreto. Realizo una abducción cada vez que expreso en una frase lo que veo. La verdad es que toda la fábrica de nuestro conocimiento es una tela entretejida de puras hipótesis confirmadas y refinadas por la inducción. No puede realizarse el menor avance en el conocimiento más allá de la mirada vacía, si no media una abducción en cada paso⁴⁹.

Como se ve en el ejemplo, la abducción es tan cotidiana como instantánea. Para corroborar su índole súbita, en “Guessing” Peirce propone el ejemplo de alguien que entra en una habitación por primera vez y, proyectado desde detrás de un gran mapa, ve tres cuartos de un fresco de Rafael. El espectador tiende a olvidar el hecho sorprendente de que falta una parte del fresco porque una explicación surge de manera natural, como un *flash*⁵⁰ del entendimiento: el mapa está tapando un cuarto del fresco⁵¹. De esta manera, “una inferencia

⁴⁸ W. Castañares, *De la interpretación a la lectura*, Iberediciones, Madrid, 1994, 151.

⁴⁹ C. S. Peirce, “The Proper Treatment of Hypothesis”, 899-900.

⁵⁰ Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism as the Logic of Abduction”, *CP* 5.181, 1903.

⁵¹ Aún así, y pese a tener este carácter instintivo y casi instantáneo, en la abducción hay *observación* (los tres cuartos del fresco), *manipulación imaginativa de los hechos observados* (figurarse que sólo se ve un trozo de fresco porque algo está tapando el resto) y *formulación de hipótesis explicativa* (el mapa tapa un cuarto de fresco). Más aún, uno no puede ser consciente de estar ante un hecho sorprendente

interesante, simple y completamente aceptada tiende a ocultar todo reconocimiento de las premisas complejas y no-interesantes de las que fue derivada”⁵². El espectador podría formarse varias hipótesis de por qué sólo está observando tres cuartos de fresco, pero acepta la hipótesis más simple, porque es “la Hipótesis más simple en el sentido de más fácil y natural, aquella que el instinto sugiere”⁵³.

Para Peirce, estamos continuamente adivinando. Es más, “todo conocimiento nace de la hipótesis y, aunque toda hipótesis sea esencialmente falible [...], es el único camino que puede llevarnos a la verdad”⁵⁴. Incluso si tenemos algún conocimiento previo, siempre hay un punto del razonamiento que sigue siendo creativo. De nuevo, para probar esto último, Peirce sugiere en “Guessing” otro ejemplo: esta vez, el hecho sorprendente es la conducta de un hombre, que tendemos a explicar suponiendo la creencia de ese hombre que causó tal conducta. Si no conocemos a esa persona, cualquier creencia que presumimos que explica su conducta sería tan buena como cualquier otra. Pero, si la conocemos, aún tenemos que adivinar su estado de creencia, sólo que entre un número menos de casos o hipótesis⁵⁵.

Si llevamos estas consideraciones al terreno de la ciencia, para Peirce no hay duda de que ésta se ha construido a base de proposiciones que fueron adivinadas entre varias posibilidades⁵⁶, pero no de una manera azarosa o fortuita, ya que “la mente humana, habiéndose desarrollado bajo la influencia de las leyes de la

hasta que tiene una hipótesis que lo explique *como sorprendente*: no se puede saber que se está ante tres cuartos de un fresco de Rafael hasta que no se tiene la hipótesis de que el fresco entero está ahí solo que tapado parcialmente por el mapa. Es decir, que incluso la sorpresa demanda una explicación que la haga ser “sorpresa”.

⁵² C. S. Peirce, “Guessing”, *CP* 7.36, c.1907.

⁵³ C. S. Peirce, “A Neglected Argument for the Reality of God”, *CP* 6.477, 1908.

⁵⁴ G. Debrock, “El ingenioso enigma de la abducción”, *Analogía filosófica*, 12 (1998), 21.

⁵⁵ Cf. C. S. Peirce, “Guessing”, *CP* 7.37, c.1907.

⁵⁶ Cf. C. S. Peirce, “Guessing”, *CP* 7.38, c.1907.

naturaleza, por esa razón naturalmente piensa un poco siguiendo el modelo de la naturaleza”⁵⁷. El que seamos capaces de producir hipótesis correctas se explica por una especial afinidad entre nuestras capacidades cognoscitivas y la naturaleza, de tal manera que

como nuestras mentes se han formado bajo la influencia de fenómenos regidos por las leyes de la mecánica, determinadas concepciones que entran en estas leyes quedaron implantadas en nuestras mentes; de ahí que nosotros fácilmente adivinemos cuáles son esas leyes. Sin tal inclinación natural, teniendo que buscar a ciegas una ley que se ajuste a los fenómenos, nuestra probabilidad de encontrarla sería infinita⁵⁸.

De hecho, como apunta Génova, lo que a Peirce le sorprende de la actividad científica es que alcance la explicación verdadera tras un número pequeño de intentos⁵⁹. Para producir hipótesis, hay que asumir que los hechos se pueden racionalizar y, además, que el hombre puede racionalizarlos⁶⁰ porque tiene una capacidad casi *instintiva* de conjeturar correctamente. Pretender que el científico acierta por casualidad equivale a renunciar a toda explicación. Así lo expresa Peirce en la sexta de las *Lecciones sobre el pragmatismo* de 1903:

Considérese la multitud de teorías que habrían podido ser sugeridas. Un físico se topa con un fenómeno nuevo en su laboratorio. ¿Cómo sabe si las conjunciones de los planetas nada tienen que ver con él o si no es quizás porque la emperatriz viuda de China ha pronunciado por casualidad hace un año, en ese mismo momento, alguna palabra de poder místico, o si estaba presente un genio invisible? Piensen en los trillones de trillones de hipótesis que habrían podido hacerse, de las cuales sólo una es verdadera; y sin embargo, al cabo de dos o tres conjeturas, o a lo sumo una docena, el físico atina muy de cerca con la

⁵⁷ C. S. Peirce, “Guessing”, *CP* 7.39, c.1907.

⁵⁸ C. S. Peirce, “The Architecture of Theories”, *CP* 6.10, 1891.

⁵⁹ G. Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento*, 68.

⁶⁰ Cf. C. S. Peirce, “The Logic of Drawing History from Ancient Documents”, *CP* 7.219, 1901.

hipótesis correcta. Por azar no habría sido verosímil que lo hiciera en todo el tiempo que ha transcurrido desde que se solidificó la tierra⁶¹.

Para Peirce, existe una peculiar conexión de la mente con los fenómenos del universo que explica el éxito de nuestras hipótesis en ciencia. Como decía en la octava de las Conferencias Lowell, el hombre tiene el don de una mente adaptada a sus necesidades físicas y psíquicas y que —por ser ella misma un producto del universo— le equipa con una serie de creencias naturales verdaderas, pues

si el universo se ajusta, con alguna aproximación a la exactitud, a ciertas leyes altamente generalizadas, y si la mente del hombre se ha desarrollado bajo la influencia de esas leyes, ha de esperarse que tenga una *luz natural*, o *luz de la naturaleza*, o *intuición instintiva*, o genio, que tienda a hacerle adivinar esas leyes correctamente, o casi correctamente.⁶²

En “Guessing” llegó a comparar la capacidad de adivinar con la capacidad de los pájaros para volar y a incluir este *instinto abductivo* dentro del arte de la investigación, pues “habitualmente obtenemos de las observaciones fuertes insinuaciones de la verdad, sin ser capaces de especificar cuáles fueron las circunstancias observadas que conducían a dichas insinuaciones”⁶³. La abducción, es decir, la habilidad para formar hipótesis, es la única manera de acceder a la verdad. Pero ello supone asumir que

la mente humana es afín a la verdad, en el sentido de que en un número finito de conjeturas iluminará la hipótesis correcta [...]. Porque la existencia de un instinto natural para la verdad es, al final, la tabla de salvación de la ciencia⁶⁴.

⁶¹ C. S. Peirce, “The Nature of Meaning”, *CP* 5.172, 1903.

⁶² C. S. Peirce, “How to Theorize”, *CP* 5.604, 1903.

⁶³ C. S. Peirce, “Guessing”, *CP* 7.46, c.1907.

⁶⁴ Cf. C. S. Peirce, “The Logic of Drawing History from Ancient Documents”, *CP* 7.220, 1901.

Se advierte, por tanto, como una premisa epistemológica —que en toda investigación hay que asumir la posibilidad real de un resultado— conduce a una hipótesis metafísica —estamos justificados en creer esa posibilidad por la afinidad entre la mente y el universo—. La actividad científica efectiva es un proceso continuo de investigación a partir de hipótesis y conjeturas que, a su vez, culmina en nuevas hipótesis y conjeturas⁶⁵. En ella, sólo las premisas provienen de la observación directa —entendiendo que, para Peirce, la percepción *ya* es interpretación—, no sus conclusiones⁶⁶. Más aún, como actividad humana, la ciencia “no es nada más que un desarrollo de nuestros instintos naturales”⁶⁷, una continuación del afán de las personas por dar razón de lo que sucede, proponiendo explicaciones plausibles de los acontecimientos, que más tarde son comprobadas empíricamente. La verdad es el fin al que tiende la actividad investigadora de una comunidad de científicos extendida en el tiempo y el espacio. La hipótesis de que existe este punto final es lo único que da sentido a la sucesión de hipótesis que se aproximan a él y es, en ese sentido, la tabla de salvación de la ciencia.

El pragmatismo, en definitiva, no es ni pretende ofrecer una teoría del conocimiento nueva, sino que más bien se presenta como un intento de explicación o reconstrucción de algo que ya hay. En el caso de la actividad cognoscitiva, Peirce la enmarca en el contexto de la investigación, y explica que el deseo de aprender mueve al conocimiento, que éste para poder crecer y tener vida necesita ser *aprendizaje*, y que el mismo proceso de aprender conlleva y hasta exige la formación de hábitos y creencias. Esto sucede así, en primer lugar, porque el conocimiento es interpretación, pero una interpretación hecha en función de la acción posible y concebida. De esta manera, como actividad, el conocimiento se traduce en creencias, esto es, en maneras habituales o regulares de hacer y percibir que

⁶⁵ Cf. C. S. Peirce, “Educational Text-Books II”, *CTNI*, 50, 1872.

⁶⁶ Cf. C. S. Peirce, “The Logic of Events”, *CP* 6.2, 1898.

⁶⁷ C. S. Peirce, “A Reply to Necessitarians”, *CP* 6.604, 1893.

acompañan a la acción e incluso le dan su sentido e inteligibilidad y, así, creer proporciona “un indicio más o menos seguro de que se ha establecido en nuestra naturaleza un cierto hábito que determinará nuestras acciones”⁶⁸. Simultáneamente, el mismo conocimiento necesita una base estable de conocimiento para contrastar nuevas experiencias y seguir creciendo, y en este proceso de crecimiento reside parte de su naturaleza activa. No obstante, si se puede decir que el conocimiento es una actividad “activa” es, fundamentalmente, porque se genera en el seno de las actividades del ser humano y, a su vez, es fuente de posibles acciones, en tanto que produce disposiciones generales para la acción. Por último, dado que el conocimiento es una actividad que se lleva a cabo de un modo consciente y controlado dentro de la ciencia, el siguiente epígrafe analiza más en detalle la concepción peirceana de la ciencia.

1.2 La vida de la ciencia

Para Peirce, la ciencia es una ocupación humana que

no consiste tanto en *conocimiento*, ni siquiera en "conocimiento organizado", cuanto en investigación diligente de la verdad por la verdad, sin ningún tipo de interés creado, tampoco por el interés del deleite en contemplarla, sino por el impulso de penetrar en la razón de las cosas⁶⁹.

Esto es, la ciencia no es *episteme* ni *scientia*, pues no se agota en ser conocimiento por causas claro y perfecto. Tampoco es mero conocimiento organizado pues, de serlo, se podría memorizar y no requeriría experimentar ni conocer ningún método de descubrimiento. Ni siquiera es amor al conocimiento, sino más bien su búsqueda diligente y dedicada, de acuerdo con métodos bien aprobados, y con

⁶⁸ C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.371, 1877.

⁶⁹ C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.44, c.1896.

resultados publicados y abiertos a la crítica de aquel grupo social dedicado a la investigación⁷⁰.

Ciertamente, Peirce no rechaza de plano estos sentidos, ya que de hecho la ciencia aspira a formular principios generales, necesita clasificar lo que ya sabe y, en principio, busca el conocimiento sin ningún otro propósito. Ahora bien, lo que Peirce quiere designar con la palabra “ciencia” es un estado actual de cosas, un hecho viviente, un asunto humano de hoy⁷¹. Por eso define la ciencia por el tipo de vida que llevan quienes se dedican a ella:

Ciencia significa para nosotros un modo de vida cuyo único propósito estimulante es descubrir la verdad real, que persigue este propósito con un método bien considerado, basado en un conocimiento minucioso de los resultados científicos ya averiguados por otros que estén disponibles, y que busca la cooperación con la esperanza de que la verdad puede encontrarse, si no por alguno de los investigadores actuales, sí finalmente por aquellos que vienen después de ellos y que pueden hacer uso de sus resultados⁷².

El conocimiento, por tanto, es una acción que se lleva a cabo de la mejor manera en el marco de una vida científica. Así, para Peirce, la ciencia es una actividad vital de investigación, cooperativa y falible, de búsqueda en comunidad de la verdad. Es, además, la actividad específica que lleva a cabo sin ningún propósito ulterior un tipo concreto de hombres, los científicos. Nombrándolos de distintas maneras, Peirce suele distinguir en sus escritos entre tres clases de hombres. En primer lugar, estarían los hombres de arte o artistas, que contemplan la naturaleza como una pintura que proporciona goce, deleite, disfrute; en segundo lugar, los hombres prácticos, para los que

⁷⁰ Cf. C. S. Peirce, “Common Ground”, *MS* 615, 6-10, 1908; “The Basis of Pragmaticism in the Normative Sciences”, *EP* 2, 372, 1906.

⁷¹ Cf. C. S. Peirce, “Common Ground”, *MS* 615, 10-11, 1908.

⁷² C. S. Peirce, “Of the Classification of the Sciences. Second Paper. Of the Practical Sciences”, *CP* 7.54, c.1902.

la naturaleza es, por encima de todo, una oportunidad, algo que hay que dominar; por último, los hombres de razón ven la naturaleza como

un cosmos, tan admirable, que adentrarse en sus caminos les parece que es la única cosa que hace que la vida merezca la pena ser vivida. Estos son los hombres a los que vemos poseídos por la pasión por aprender⁷³.

Este último grupo es el de los científicos genuinos, pero aún dentro de los científicos, hay una subdivisión entre ellos según cómo conciben el objetivo de la ciencia (forjar saberes aplicados, organizar los conocimientos existentes o descubrir la verdad independientemente de lo que se haga con ese conocimiento). El científico siempre quiere aprender y descubrir, pero en los dos primeros casos (*prattospudistas* y *taxospudistas*), su objetivo último es aplicar el conocimiento, mientras que sólo en el tercer caso el científico *heurospudista* concibe la ciencia como un tipo de adoración de Dios en el desarrollo de las ideas y de la verdad y, en suma, como un “adorar para no caer ante los pies de algún ídolo de fabricación humana”⁷⁴.

Uno de los aspectos en los que Peirce más insiste es en que, tanto el filósofo como el científico —así como, en general, todo aquel que busca la verdad— necesita tener un solo propósito, una devoción exclusiva⁷⁵ a un tipo de vida que llene y de suficiente sentido a la existencia. Unido a lo anterior, esto acerca la vida científica a la vida religiosa y, según Ketner, equivale a que

⁷³ C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.43, c.1896.

⁷⁴ C. S. Peirce, “La naturaleza de la ciencia”, 1439. El científico, según Peirce, es “un hombre intelectual, un razonador y por encima de todo un observador. Puede que no se entienda totalmente a sí mismo, pero tiene un tipo de adoración profunda y no sentimental hacia lo que sea que haya hecho el universo; mira los hechos directamente a la cara y no cree que haya hechos que sean inherentemente inexplicables” (C. S. Peirce, “Common Ground”, *MS* 615, 13-14, 1908).

⁷⁵ Cf. C. S. Peirce, “Of the Classification of the Sciences. Second Paper. Of the Practical Sciences”, *CP* 7.54, c.1902; “Degenerate Cases (Lowell Lectures)”, *CP* 1.522, 1903.

la actividad científica está basada en la religión, no importa si la inteligencia científica particular es consciente de ello o no, porque los ideales de ese método [científico] presuponen una búsqueda de la verdad acerca de una realidad aún desconocida⁷⁶.

La *religión de la ciencia* que Peirce defendía en sus años de madurez, de hecho, tenía que ver con una actitud que acepta los resultados y conquistas de la ciencia como pasos hacia la verdad⁷⁷ y se concretaba en la *confianza* en la unidad de la verdad y la *humildad* para aceptar el error, pues “la verdad típicamente se revela a si misma a los investigadores humanos de modo lento”⁷⁸. A este espíritu falibilista los verdaderos hombres de ciencia unen el *optimismo* que proviene de creer que se puede razonar acerca de los fenómenos porque el universo está gobernado por la razón o Dios⁷⁹ y, en ese sentido, “de acuerdo con Peirce la realidad de Dios dota de sentido a toda la empresa científica”⁸⁰.

Este compromiso exclusivo con la ciencia —contratiempos y penalidades incluidas— y el hecho de aspirar a la verdad de un modo sincero y dedicado⁸¹ no son sino una muestra de que el científico no persigue ninguna utilidad más que descubrir que en la realidad hay verdadera racionalidad o ley⁸². Por todo ello, el auténtico científico es el que está dispuesto a rendirse al orden de la naturaleza⁸³ y a dejar que sus conclusiones se revisen una y otra vez hasta que finalmente

⁷⁶ K. Ketner, “Charles Sanders Peirce. Introduction”, 19.

⁷⁷ Cf. C. S. Peirce, “The Marriage of Religion and Science”, *CP* 6.433, 1893.

⁷⁸ M. Raposa, “From a “Religion of Science” to the “Science of Religions”: Peirce and James Reconsidered”, *American Journal of Theology & Philosophy*, 27 (2006), 194.

⁷⁹ Cf. C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 75, 1908.

⁸⁰ J. Nubiola, “C. S. Peirce y la abducción de Dios”, *Tópicos*, 27 (2004), 75.

⁸¹ Cf. C. S. Peirce, “Telepathy”, *CP* 7.609-610, 1903.

⁸² Cf. T. S. Knight, *Charles Peirce*, Twayne, Nueva York, 1965, 28-29.

⁸³ Cf. C. S. Peirce, reseña de *Basal Concepts in Philosophy* (A. T. Ormond), *CTN* II, 63, 1894.

estén determinadas “no por algo humano, sino por algo permanente externo”⁸⁴, es decir, hasta que estén causadas por cosas reales y no haya en ellas rastro de idiosincrasia o elementos a-científicos. En este punto del proceso, la comunidad cobra un papel fundamental, puesto que la investigación científica es una tarea comunitaria, de inserción en un grupo social con una serie de usos compartidos, que exige dejar a un lado los intereses particulares y adoptar una genuina disposición al aprendizaje.

Ciertamente, como repitió Peirce en varias ocasiones,

cuando nos ocupamos de encontrar la respuesta a una cuestión, lo hacemos con la esperanza que hay una respuesta, que puede llamarse *la* respuesta, esto es, la respuesta final [...] que la suficiente investigación nos obligará a aceptar⁸⁵.

El hombre de ciencia está lejos de pensar que sus conclusiones son finales y, sin embargo, confía en el éxito a largo plazo de la empresa científica, en que no es él sino una comunidad extendida en el tiempo y en el espacio la que alcanzará las soluciones definitivas. Desde un punto de vista fenomenológico, el camino de la investigación puede caracterizarse como *creencia – hecho sorprendente – duda – investigación – creencia*⁸⁶. El “fenómeno” de la investigación puede definirse, en abstracto, como un proceso destinado a librarnos de la irritación que la duda provoca en el sistema de creencias que guían nuestras acciones⁸⁷. Pero, además, investigar es algo voluntario que siempre acontece en un contexto que contribuye a la comprensión de dicho proceso. Como se ha destacado desde la filosofía narrativa, el conocimiento no es una actividad individual y mecánica, sino que muchas veces el paso de una teoría X a otra Y se entiende mejor en el marco de una historia y de unos intereses y

⁸⁴ C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.384, 1878.

⁸⁵ Cf. C. S. Peirce, “Grand Logic”, *CP* 4.61, 1893.

⁸⁶ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 49.

⁸⁷ Cf. C. Misak, “Charles Sanders Peirce (1839-1914)”, 10.

supuestos compartidos⁸⁸. La actividad investigadora, por tanto, tiene una inevitable dimensión histórica y comunitaria.

Más aún, como ha subrayado Smith, la necesidad de la comunidad para el éxito de la investigación no es una figura retórica, sino que “pertenece a la estructura lógica de la actividad científica”⁸⁹. Como actividad, la ciencia es fundamentalmente interpersonal, pues se presenta como una crítica gradual de lo que es meramente subjetivo, arbitrario y privado con el fin de descubrir lo universal, público y objetivo que le afecta. De hecho, ser científico para Peirce tiene que ver con la capacidad de sacrificar la privacidad y trascender las opiniones e intereses individuales para poder seguir los dictados de un método que es interpersonal y que implica el intercambio libre de opiniones y resultados. Todo ello es exigido por el mismo fin de la vida científica, pues ponerse en marcha para descubrir la verdad inevitablemente tiene repercusiones en la vida. Como mínimo, ha escrito Nubiola, quien busca la verdad aspira a que la veracidad y transparencia presidan nuestras relaciones⁹⁰ y, además, aspira a ello como medio para que la verdad se manifieste en la propia vida. Igualmente, quien busca la verdad reconoce que sólo en comunidad se construye la racionalidad científica⁹¹ y que, al ser la comunidad la que impulsa el crecimiento del conocimiento, nos interesa situarnos históricamente para ver cómo se llegó a las conclusiones del pasado e intentar adelantar el crecimiento de las ideas en el futuro⁹².

Por último, en la definición peirceana de ciencia, esta no se define por su objeto —lo que daría lugar a múltiples ciencias positivas— sino que se refiere a toda actividad humana regida por el

⁸⁸ Cf. C. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 69-70 y 76; A. MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992.

⁸⁹ J. E. Smith, “Community and Reality”, en R. J. Bernstein (ed.), *Perspectives on Peirce*, Yale University Press, New Haven, 1965, 110.

⁹⁰ Cf. J. Nubiola, *El taller de la filosofía* [1999], Eunsa, Pamplona, 3ª ed., 2002, 100.

⁹¹ Cf. C. S. Peirce, “Some Consequences of Four Incapacities”, *CP* 5.311, 1868.

⁹² Cf. C. S. Peirce, “Sketch of a New Philosophy”, *NEM* IV, 375-379, s. f.

deseo desinteresado de buscar la verdad, de aquello que “es ASÍ [...] con independencia de que tú, o yo, o cualquiera, piense que es así o no”⁹³. Como ya se ha visto, se trata de una búsqueda prolongada en el tiempo, que va incorporando nuevas evidencias para las hipótesis propuestas, las somete a revisión constante, experimenta con ellas y las descarta cuando se encuentra ante experiencias que las contradicen. En esta búsqueda, no importa tanto la cantidad o precisión del conocimiento acumulado pues, para Peirce, lo que define a un hombre de ciencia es que trabaje motivado por aprender la verdad⁹⁴. Mucho antes que él, Aristóteles ya había indicado que “todos los hombres tienden por naturaleza a conocer”⁹⁵. Lo que Peirce está resaltando, empero, es que el científico no se mueve por el amor a conocer sino a *aprender*⁹⁶ y que “no es lo que ya han descubierto lo que hace de su ocupación una ciencia; sino el que estén persiguiendo una rama de la verdad”⁹⁷. La propia dinámica conjetural e hipotética de la actividad científica efectiva condujo a Peirce a formular lo que él pensaba que era la primera regla de la razón, a saber, que “para aprender, debes desear aprender, y deseándolo, no satisfacerte con lo que ya estás inclinado a pensar”⁹⁸ porque “sólo una profunda conciencia de que se es miserablemente ignorante le puede a uno espolear en la dura senda de aprender”⁹⁹. La investigación, por tanto, empieza con una sorpresa que conduce a hacerse preguntas y continúa con el esfuerzo compartido de contestar y refinar las respuestas, partiendo de la base que “ninguna pregunta auténtica es posible sin ninguna ignorancia real y sin ningún deseo de lograr superarla”¹⁰⁰.

⁹³ C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.135, c.1902.

⁹⁴ C. S. Peirce, “A Detailed Classification of the Sciences”, *CP* 1.235, 1902.

⁹⁵ Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980 a.

⁹⁶ Cf. C. Hookway, *Peirce*, 68.

⁹⁷ C. S. Peirce, “La naturaleza de la ciencia”, 1437.

⁹⁸ C. S. Peirce, “The First Rule of Logic”, *CP* 1.135, 1898.

⁹⁹ C. S. Peirce, “The First Rule of Logic”, *CP* 5.583, 1898.

¹⁰⁰ A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, Rial, Madrid, 97.

Sin esta actitud de fondo —que admite e incluso busca la corrección por parte de la experiencia— lo más probable es que primen los intereses particulares y la búsqueda de resultados inmediatos, y que sólo se observen las parcelas de la realidad que encajen con esos intereses¹⁰¹. Ahora bien, el deseo de aprender es incompatible con la pretensión de comprobar algunas opiniones o justificar una cierta visión metafísica del mundo, ya que, entre otras cosas, “aferrar al hombre científico a una investigación de lo que es inmediatamente útil sería inhibir su facultad de imaginación”¹⁰². En Peirce la imaginación es inseparable ya no sólo de la investigación científica sino de la racionalidad humana¹⁰³, hasta el punto de que

cuando un hombre desea ardientemente conocer la verdad, su primer esfuerzo será imaginar cuál puede ser esa verdad. [...] No hay nada que pueda proporcionarle nunca una insinuación de la verdad más que la imaginación. Puede contemplar estúpidamente los fenómenos; pero en ausencia de la imaginación no podrá conectarlos de un modo racional¹⁰⁴.

Al mismo tiempo, para buscar la verdad hace falta cultivar continuamente el deseo de aprender, lo que se concreta no tanto en una voluntad de trabajar duramente cuanto más bien en una disposición a repensar y volver a evaluar una y otra vez lo que ya se sabe cuando sea necesario¹⁰⁵. Además, es imprescindible cultivar este deseo porque sólo un buen motivo lleva a adoptar el método

¹⁰¹ Cf. S. Haack, “El interés por la verdad: qué significa, por qué importa”, en J. A. Nicolás y M. J. Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997, 56.

¹⁰² T. S. Knight, *Charles Peirce*, Twayne, Nueva York, 1965, 27.

¹⁰³ Cf. S. Barrena, “Introducción”, en C. S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*, 63.

¹⁰⁴ C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.46, c.1896.

¹⁰⁵ Cf. S. Haack, “La ética del intelecto: un acercamiento peirceano”, *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 1416.

correcto¹⁰⁶. Indudablemente, el científico debe estar poseído por la sed de verdad pero la actitud científica no es suficiente para averiguar la verdad pues el hombre de ciencia sabe de primera mano que el conocimiento es una lenta “labor de conjetura disciplinada por la crítica racional”¹⁰⁷. En este sentido, el científico “debe tener un don natural para el razonamiento, para el pensamiento severamente crítico”¹⁰⁸ y trabajar con los mejores métodos conocidos¹⁰⁹. El científico ha de ser capaz de controlar lo que pasa en su mente para que sea corregido y fijado de acuerdo a un método que sea receptivo al crecimiento que proviene de comparar las ideas con resultados experimentales.

En resumidas cuentas, “ciencia” es una actividad cooperativa, de hombres que tienen un solo propósito, que tienen un método para conseguir ese propósito y que confían en que, al final, se alcanzará el éxito¹¹⁰. La disposición a aprender es lo que anima a la actividad científica, cuyo método procede en tres etapas sucesivas. En primer lugar, estaría la fase *abductiva* o imaginativa, donde casi instantáneamente se proponen explicaciones para los hechos percibidos tras una rapidísima sucesión de observación, manipulación de los hechos observados, formulación y selección de hipótesis. En segundo lugar, en la fase *deductiva* o predictiva se extraen consecuencias necesarias de la hipótesis. Por último, en la fase *inductiva*, de verificación o supervivencia, se averigua qué tanto coinciden esas consecuencias con la experiencia¹¹¹. El método científico aspira a alcanzar hipótesis verdaderas, que serían creídas al final de una investigación llevada a cabo por una extensa comunidad tras un largo proceso de corrección y contraste de opiniones. Lo que

¹⁰⁶ Cf. F. E. Reilly, *Charles Peirce's Theory of Scientific Method*, 11 y 13.

¹⁰⁷ K. Popper, *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona, 1994. 64.

¹⁰⁸ C. S. Peirce, “Telepathy”, *CP* 7.605, 1903.

¹⁰⁹ Cf. C. S. Peirce, “La naturaleza de la ciencia”, 1437.

¹¹⁰ Cf. T. S. Knight, *Charles Peirce*, 26.

¹¹¹ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 93-94.

distingue a este método es su vocación de plegarse a los hechos, a la naturaleza a la vez regular y dinámica de la realidad, y su atención a la “realidad humana”, al modo en que puede controlarse el pensamiento para rendirse al orden de la naturaleza. Ahora bien, este no es el único método para fijar conclusiones ni resulta tan claro que su fin sea alcanzar creencias. Por todo ello, en el siguiente epígrafe se abordarán las características más destacadas del método científico.

1.3 El método científico

En general, cualquier investigación busca llegar a explicaciones que den cuenta de las experiencias sorprendentes y que, por su simplicidad y poder predictivo, pasen a formar parte del cuerpo de creencias habitual de una persona. Este es, de hecho, el punto de partida de cualquier indagación, a saber, un estado mental “en que se está cargado con una inmensa masa de conocimiento ya formado, de la cual uno no podría despojarse si lo quisiera”¹¹². Pese a que, con el tiempo, Peirce rechazó el siguiente símil fisiológico, en su filosofía la duda y la creencia se asemejan al dolor físico en que “suceden o no a pesar de lo que deseamos”¹¹³. Uno no elige creer, pues las creencias están mayoritariamente producidas y modificadas por la experiencia (en cierto sentido, ni las “hacemos” ni las “ponemos”¹¹⁴). Menos aún se elige dudar, porque la duda es incapaz de guiar ninguna acción, sino que más bien la molesta, en tanto que la duda es “un estado que surge cuando uno es confrontado con una situación a la que los anteriores hábitos de acción —esto es, anteriores creencias— no saben responder”¹¹⁵.

¹¹² C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.416, 1904.

¹¹³ H. S. Thayer, *Meaning and action*, 84.

¹¹⁴ Ortega, por ejemplo, ha insistido en el carácter habitual y cotidiano de la creencia con su conocida distinción de que las ideas *se tienen*, mientras que en las creencias *se está* (cf. J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Espasa, Madrid, 1940, 19).

¹¹⁵ R. Talisse, “Two Concepts of Inquiry”, 71.

El pensamiento se pone en acción cuando su funcionamiento habitual es interrumpido por un hecho de experiencia insistente y su única motivación, dirá Peirce, es llegar a un estado de “pensamiento en reposo”¹¹⁶. No obstante, no hay una única forma de alcanzar a ese estado y, de hecho, en una de las partes más estudiadas de su obra, Peirce llegó a distinguir hasta cuatro vías por las que pueden llegar a establecerse las creencias. Su análisis detallado excede el propósito de este Trabajo, por lo que, en lo que sigue del epígrafe, reviso los distintos métodos de fijación de la creencia, destaco por qué el método científico es el único que da cuenta de la actividad investigadora efectiva, menciono la discusión sobre si el método científico proporciona creencias u opiniones y, para concluir, ofrezco unas notas sobre la falibilidad e infalibilidad de la ciencia.

1.3.1 Métodos de fijación de la creencia

En varios borradores del *Logic Book* de principios de los setenta, Peirce ya había esbozado que “la duda viviente es la vida de la investigación”¹¹⁷ y que, por tanto, cuando cesa la duda, se termina la investigación. También había apuntado que hay cuatro caminos distintos para despejar dudas y asentar opiniones. Primero estaría el método de la *obstinación*, que no exige razonar ni se propone como racional¹¹⁸. Después vendría el método de la *fuerza* y la *persecución*, que procede extendiendo las creencias de los soberanos y eliminando el disenso¹¹⁹. El tercer método es una modificación del anterior y tiene que ver con el desarrollo de una *opinión pública* y la educación de las tendencias naturales del pensamiento¹²⁰. Sólo el último método, el

¹¹⁶ C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.396, 1878.

¹¹⁷ C. S. Peirce, “Chapter 1”, *W* 3, 18, 1872.

¹¹⁸ Cf. C. S. Peirce, “Logic, Truth, and the Settlement of Opinion”, *W* 3, 15, 1872; “Chapter 3. Four Methods of Settling Opinion”, *W* 3, 25, 1872.

¹¹⁹ Cf. C. S. Peirce, “Logic, Truth, and the Settlement of Opinion”, *W* 3, 15, 1872; “Investigation and the Settlement of Opinion”, *W* 3, 17, 1872.

¹²⁰ Cf. C. S. Peirce, “Chapter 1”, *W* 3, 19, 1872.

científico, está relacionado con el razonamiento y sus conclusiones “no confirman *ninguna* creencia sino que las desestabilizan y luego las estabilizan”¹²¹. El método científico es investigación genuina —en los otros no hay investigación real— y es lo propio del ser racional en tanto que la investigación es el procedimiento *natural* de la mente¹²². También en estos textos tempranos, Peirce sugería que, más que técnicas diferentes, los métodos de fijación de la creencia son un desarrollo gradual del esfuerzo humano por llegar a opiniones estables y que, en realidad, es el fracaso y la limitación de cada método a la hora de conseguir este objetivo lo que lleva a adoptar el siguiente¹²³.

Tan sólo un par de años más tarde, estas ideas serán desarrolladas a fondo por Peirce bajo la perspectiva de que el fin de la investigación consiste en conseguir creencias que estén fijadas y que lo estén de tal modo que se ajusten y sean receptivas a la evidencia a favor y en contra suyo¹²⁴. Así, en “La fijación de la creencia” (1877), Peirce se refiere al método de la *tenacidad* como aquel que intenta fijar una creencia aferrándose a aquello que ya se cree y evitando considerar todo lo que pueda llevar a un cambio de opinión. Este método no asegura una creencia fijada de modo permanente dada la naturaleza social del hombre, pues es posible que la confianza que uno deposita en lo que cree se vea afectada por las opiniones de los demás o por los hechos brutos¹²⁵. El de la tenacidad es el método de la soledad y, como ha dicho Talisse, sólo puede tener éxito en un contexto apolítico¹²⁶. No obstante, esto no le impide ser un método al que, de una u otra manera, todas las personas se aferran en momentos de su vida.

¹²¹ C. S. Peirce, “Chapter 1”, *W* 3, 19, 1872.

¹²² Cf. C. S. Peirce, “Chapter 1”, *W* 3, 19, 1872.

¹²³ Cf. C. S. Peirce, “Investigation and the Settlement of Opinion”, *W* 3, 17, 1872.

¹²⁴ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 60.

¹²⁵ Cf. C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.377-388, 1877.

¹²⁶ Cf. R. Talisse, “Towards a Peircean Politics of Inquiry”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 40 (2004), 23.

El método de la *autoridad* es el que emplean las instituciones sociales cuando buscan inculcar e imponer una serie de creencias en una comunidad. Esto lo llevan a cabo por distintos cauces, controlando la educación, censurando la información, regulando la interacción social y coartando la libertad de expresión. Peirce considera que se trata de un método muy exitoso que, pese a estar asociado con la represión, también ha producido obras de arte monumentales y períodos de paz más o menos estables. Como ha sugerido Anderson, este método puede ser efectivo para fijar las creencias *prácticas* con las que los miembros de una comunidad obtienen fines próximos, siempre que el político o el gobernante emplee su autoridad sin cerrar el camino para la investigación científica, cuyas creencias en todo caso son *teóricas* y provisionales¹²⁷. Ahora bien, lo cierto es que este método tampoco funciona para establecer creencias irrefutables, en primer lugar, por la confrontación con otras culturas y, en segundo lugar, porque no hay institución que consiga establecer las opiniones de todos los individuos de una comunidad en cada materia¹²⁸.

Esta limitación conduce al tercer método, el de la sola razón o método *a priori*, que consiste en adoptar aquellas creencias agradables a la razón, esto es, todas aquellas que nos sentimos naturalmente inclinados a creer¹²⁹. Ahora bien, lo que es aceptable por la razón no tiene que ver tanto con lo que uno quiere creer—caso del método de la tenacidad— como con aquella opinión convencional que es generalmente creída y en torno a la cual hay un amplio consenso. Por ello, este método no es sino una modificación del anterior, en el sentido de que donde las amenazas físicas de la coerción estatal fracasan, en cambio triunfan las presiones sociales de la moda y el gusto¹³⁰. Por otra parte, visto desde la teoría del conocimiento, el

¹²⁷ Cf. D. Anderson, “A Political Dimension of Fixing Belief”, en J. Brunning y P. Forster (eds.), *The Rule of Reason*, 223-240.

¹²⁸ Cf. C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.379-381 y 5.386, 1877.

¹²⁹ Cf. C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.382, 1877.

¹³⁰ Cf. R. Talisse, “Towards a Peircean Politics of Inquiry”, 24.

método *a priori* estaría muy cercano al coherentismo¹³¹, esto es, a un modo de concebir el conocimiento donde sólo se aceptan aquellas creencias que encajan con o están implicadas por el resto de lo que ya creemos. El inconveniente que para Peirce presenta este método es que lo que consideramos acorde con la razón suele estar condicionado por tendencias intelectuales y, por tanto, “las opiniones que hoy parecen más inamovibles mañana las encontramos fuera de moda”¹³². Por eso, pese a ser muy “lógico”, al método *a priori* le falta experiencia, que enseña que con frecuencia las cosas no son como las pensamos.

En general, estos tres métodos fallan porque ninguno asegura como resultado una creencia definitivamente asentada. Aparentemente, no lo consiguen debido a una característica cosmológica (nuestra interacción altera la configuración del mundo) y a otra psicológica, pues dependemos tanto de las opiniones y experiencias de los demás, que cuando creemos *H* y vemos que otros no, tendemos a dudar de *H*¹³³. De esta manera, “si me aseguraran que otros hombres sinceramente y con suficiente deliberación dudan de cualquier proposición que yo considero indudable, ese hecho me llevaría inevitablemente a dudar también”¹³⁴. El problema de este principio psicológico —que podría resumirse bajo el lema “duda si los más capacitados dudan”— reside en cómo determinar si otros dudan, ya que el juicio sobre la capacidad de alguien se hace sobre la base de un cuerpo de creencias previas y, por tanto, puede darse que dos personas juzguen de modo diferente si un tercero duda o no¹³⁵. Por este motivo, parece más acertado afirmar que si los métodos no-científicos de fijación de creencias fracasan en su objetivo es porque

¹³¹ Cf. E. R. Moros y R. J. Umbers, “¿Qué es el conocimiento? La epistemología en los EEUU hoy”, *Anuario Filosófico*, 36 (2003), 642-656.

¹³² C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.382, nota de 1893.

¹³³ C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 57.

¹³⁴ C. S. Peirce, “Consequences of Critical Common-Sensism”, *CP* 5.509, c.1905.

¹³⁵ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 58.

no son receptivos a la experiencia en sentido amplio. En efecto, el método de la tenacidad sólo es receptivo a la propia fuerza del que se aferra a creer algo, el método de la autoridad no pretende tanto fijar una creencia como la adhesión o lealtad y, por último, el método *a priori* lo que busca es la coherencia con el resto de creencias más que la consistencia de las creencias con la experiencia¹³⁶.

En estos tres métodos, las creencias nos vienen forzadas por algo humano, sea nuestra voluntad en un caso, una autoridad impuesta en el otro y, en el último, nuestro propio pensamiento. Tal como explica Cornelis de Waal,

en los anteriores métodos somos *nosotros* quienes determinamos qué creer y qué no. Esto llevó a Peirce a concluir que deberíamos en cambio buscar fijar nuestras creencias a través de algo que sea independiente de lo que podamos pensar de ello; esto es, a través de algo de lo que no tengamos control¹³⁷.

Así, entonces, Peirce concluía que

para satisfacer nuestras dudas es necesario, por tanto, encontrar un método mediante el cual nuestras creencias puedan determinarse, no por algo humano, sino por algo permanente externo —por algo sobre lo cual nuestro pensamiento no tenga efecto alguno¹³⁸.

Aquello que es independiente de nuestro pensamiento es la experiencia en sentido amplio, la realidad, y es a lo que se atiene el método científico, que subraya que hay algo “fuera” de las creencias que sirve de guía, pero no por ello asume que se trata de una realidad “terminada”. De hecho, por prestar atención a cómo son las cosas, el método científico es el único que produce creencias fijadas de tal manera que evolucionan, encajan con y responden a la evidencia. Esto sucede porque es un método que toma en serio la experiencia, intenta

¹³⁶ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 63.

¹³⁷ C. de Waal, *On Peirce*, Wadsworth, Belmont, 2001, 34.

¹³⁸ C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.384, 1877.

descubrir la verdad comparando una idea con sus resultados experimentales y no olvida el carácter revisable de toda creencia¹³⁹.

En cierta manera, el científico incluye a los otros métodos pero, al confrontarse con los hechos y la realidad, es el único que se convierte en investigación genuina abierta a la refutación y la verdad. Dada la naturaleza dinámica de la realidad y las limitaciones de nuestro conocimiento, las investigaciones particulares tienen un final abierto y jamás llegan a una solución *definitiva*. En consecuencia, el hombre de ciencia necesita ser un falibilista radical que, en su aproximación a la verdad, sostiene sus opiniones e hipótesis sólo de manera provisional porque cree que

la verdad es el fruto de la libre investigación y de tal docilidad hacia los hechos que nos hará estar siempre deseosos de reconocer que estábamos equivocados, y ansiosos de descubrir que lo hemos estado¹⁴⁰.

Para concluir, puede decirse que el método científico cumple con todo aquello que cualquiera pide a un método de investigación, pues fija una creencia real (sensible a evidencia y argumentos), es un método de investigación (no empieza con la respuesta) y continúa respondiendo a los argumentos y evidencias que se le presentan¹⁴¹.

1.3.2 La ciencia como ingrediente de la vida humana

En fecha reciente, se ha avivado la discusión entre los especialistas peirceanos sobre cuál puede ser la naturaleza del producto final de la investigación, dado que en sus escritos de madurez Peirce repitió que la ciencia no tiene nada que ver con la creencia¹⁴² y que “adherirse a una proposición de una manera

¹³⁹ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 79.

¹⁴⁰ C. S. Peirce, “Religion and Politics”, *CP* 6.450, c.1895.

¹⁴¹ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 66.

¹⁴² Cf. C. S. Peirce, “Telepathy”, *CP* 7.606, 1903; “Philosophy and the Conduct of Life”, *CP* 1.635, 1898. En este ámbito, Peirce se refiere a “creencia” en su acepción

absolutamente definitiva [...] en ciencia equivale simplemente a no desear aprender”¹⁴³. No es este el lugar de entrar en esa discusión, pero sí de sacar provecho de sus resultados, que vendrían a sintetizar cómo, por un lado, el método científico *sí* consigue creencias para el conocimiento a modo de herramientas de trabajo y cómo, por otro lado, *no* alcanza creencias que sirvan directamente para la acción.

La investigación científica no representa *toda* la investigación posible, pero, como se vio antes, personifica la capacidad humana para la investigación genuina hasta tal punto que, para Peirce, la ciencia es el lugar específico donde se da el desarrollo intelectual del hombre¹⁴⁴. Eso es así porque el investigador científico está siempre dispuesto a aprender o a conocer más y mejor lo que ya sabe. De hecho, para Peirce, el investigador puede formarse una serie de creencias u opiniones habituales en su campo de trabajo, puede creer una serie de proposiciones de fondo que le permitan llevar a cabo su actividad con eficiencia, pero —como ha visto acertadamente Mark Migotti¹⁴⁵— siempre que las tenga de manera *provisional*. En ese sentido, el científico

debería estar en un doble estado de la mente acerca de la hipótesis, a la vez ardiente en su creencia de que sea la correcta, y sin embargo no comprometiéndose a sí mismo más que a hacer su mejor esfuerzo para intentar experimentarla¹⁴⁶.

de hábito para la acción y no tanto como el resultado de un razonamiento. La posible confusión que el lector hispánico puede experimentar al ver contrapuestos los términos “belief” y “opinion” se puede solventar si se traducen por “convicción” y “pareceres”.

¹⁴³ C. S. Peirce, “The First Rule of Logic” [1898], en *Reasoning and the Logic of Things*, K. L. Ketner (ed.), 180.

¹⁴⁴ Cf. C. S. Peirce, “Science”, *CP* 7.49, s. f.

¹⁴⁵ Cf. M. Migotti, “The Key to Peirce’s View of the Role of Belief in Scientific Inquiry”, *Cognitio*, 6 (2005), 54.

¹⁴⁶ C. S. Peirce, *La lógica considerada como semiótica* [1902], S. Barrena (ed.), Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, 119.

Si creyera totalmente sus conclusiones, estaría dispuesto a actuar siempre según lo que ellas dicen y sería reacio a revisarlas, aun cuando la experiencia le instara a ello. Es decir, estaría olvidando el carácter esencialmente falible de sus creencias y conclusiones. Ahora bien, como reiteró Peirce de distintas maneras, el verdadero científico es el que está dispuesto a abandonar sus conclusiones en cuanto la experiencia se les opone¹⁴⁷. La búsqueda de la verdad que anima la vida del científico, por tanto, está maclada con el carácter falible y auto-correctivo del conocimiento, cuyas conclusiones no son absolutas y que avanza lenta pero decididamente a base proponer nuevas hipótesis y de corregir y mejorar lo sabido¹⁴⁸.

A tenor de lo dicho pudiera parecer que esta exigencia de continua revisión de las propias conclusiones que se pide a la empresa científica es difícilmente trasladable a la vida ordinaria, donde los seres humanos precisan de conocimientos seguros para conducirse en la vida. Sin embargo, esta exigencia sí es trasladable a la investigación empírica *en general*, que también existe y se da en la vida cotidiana. De hecho, tal como ha insistido una y otra vez la epistemóloga Susan Haack, la investigación científica natural está en continuidad con otros tipos de investigación empírica¹⁴⁹. El físico, el periodista de investigación, el fontanero, el ama de casa, el cristalógrafo de rayos X, el detective, el astrónomo o el etnomusicólogo, “todos investigan alguna parte o aspecto del mismo mundo” y

hacen una conjetura informada acerca de la posible explicación de un fenómeno extraño, comprueban qué tan bien resiste a la evidencia disponible y a cualquier evidencia a la que puedan echar mano más

¹⁴⁷ Cf. C. S. Peirce, “Philosophy and the Conduct of Life”, *CP* 1.635, 1898.

¹⁴⁸ Cf. P. Forster, “Scientific Inquiry as a self-correcting process” [2001], en J. Queiroz et al (eds.), *Digital Encyclopedia of Peirce’s Philosophy*, Sao Paulo, Brasil, <www.digitalpeirce.fee.unicamp.br/home.htm>.

¹⁴⁹ Cf. S. Haack, *Evidencia e investigación: hacia la reconstrucción en epistemología*, Tecnos, Madrid, 1997, 188-189 y 295.

adelante, y luego juzgan si abandonarla o probarla de nuevo, modificarla, ceñirse a ella, o lo que sea¹⁵⁰.

Hace años, los profesores de física Alan Sokal y Jean Bricmont también subrayaron que la investigación científica es como otros tipos de investigación, en el sentido de que existe una continuidad metodológica entre la ciencia y la vida cotidiana, no una continuidad de resultados, sino una misma “actitud racional”. La ciencia moderna no tiene una situación privilegiada sino que, simplemente, ha desarrollado más esta actitud racional¹⁵¹. Por eso, a lo sumo, lo que distingue a la investigación que lleva a cabo la ciencia natural está más bien en el compromiso sistemático con la crítica y el examen de las opiniones, en los inventos experimentales de todo tipo, en el esfuerzo sistemático para aislar una variable cada vez que se experimenta, el afán de elaborar y desarrollar constantemente instrumentos de medición, el aparato de evaluación estadística y los modelos matemáticos, y —quizá por encima de todo esto— en el compromiso cooperativo y competitivo de muchas generaciones en la empresa de la investigación científica¹⁵².

El cultivo de la imaginación y la disposición a aprender tienen que ver con capacidades y aptitudes básicas para el espíritu científico. Pero, en lo que respecta a su aplicación, la ciencia no tiene nada que ver con la acción, porque en ciencia nada es vital, nada es inminente y anida en ella una cierta indiferencia ante los resultados inmediatos. De hecho, la investigación científica nunca se cierra, porque todo se puede repetir pero, sobre todo, “la faceta del método que más contribuye a la revisión constante de sus conclusiones es su naturaleza

¹⁵⁰ S. Haack, “An Epistemologist in the Bramble-Bush: At the Supreme Court with Mr. Joiner”, *Journal of Health Politics, Policy and Law*, 26 (2001), 220.

¹⁵¹ Cf. A. Sokal y J. Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Paidós, Barcelona, 1999, 68-69 y ss.

¹⁵² Cf. S. Haack, “Science as Social? – Yes and No”, en *Manifesto of a Passionate Moderate: Unfashionable Essays*, University of Chicago Press, Chicago, 1998, 106-107.

social”¹⁵³. Esto es, la investigación científica es una empresa social, en la que ningún científico empieza desde cero¹⁵⁴. Al contrario, el hombre de ciencia se apoya en el trabajo de otros, en parte para ahorrar trabajo, en parte por la convicción de que el debate de las opiniones existentes es un requisito de cualquier investigación, de que —entre todos— quizá llegamos a saber mejor lo que queremos.

Por último, para Peirce, “todo el mundo usa el método científico en un gran número de asuntos”¹⁵⁵ porque, en cierta manera, se ajusta al sentido común¹⁵⁶. Al fin y al cabo, el método de la observación y el razonamiento no es otra cosa que contrastar empíricamente, con la experiencia real, las propias opiniones e hipótesis, comparándolas con sus resultados experimentales¹⁵⁷. Este proceder, al final, trae como consecuencia un tipo de acción motivada, es decir, un tipo de acción que se da con lo que suele llamarse *conocimiento de causa*. El fontanero que supone que no sale agua de un grifo porque la tubería está atascada, comprobando dónde está el atasco y arreglándolo, al final actuará sobre este caso particular y sobre otros futuros con un conocimiento apoyado en la experiencia. Sólo dudará cuando su creencia informada no sea aplicable. Por este motivo, nuestras prácticas cotidianas no están lejos de nuestros esfuerzos en ciencia¹⁵⁸. Diariamente hay investigación porque siempre hay maneras mejores de llevar a cabo toda actividad. En la vida ordinaria —al igual que en la ciencia— la duda surge cuando nuestras creencias no son

¹⁵³ T. S. Knight, *Charles Peirce*, 31.

¹⁵⁴ Cf. S. Haack, “An Epistemologist in the Bramble-Bush”, 223.

¹⁵⁵ C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.384, 1877.

¹⁵⁶ Cf. J. M. Esteban, reseña de *Truth, Rationality, and Pragmatism* (C. Hookway), 97.

¹⁵⁷ Cf. C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.44, c.1896.

¹⁵⁸ Cf. S. Kappner, “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*, 36 (2000), 267.

aplicables, cuando algo nos sorprende y se resuelve del modo más satisfactorio cuando encontramos soluciones definitivas.

1.3.3 Falibilidad e infalibilidad de la ciencia

En rigor, la investigación científica nunca da con una evidencia que confirme la verdad. Pero, aún teniendo en cuenta la naturaleza hipotética y conjetural de las conclusiones obtenidas con el método científico, con todo Peirce considera que es el método más apropiado y seguro para llegar a la verdad. Ciertamente, existe con ello el riesgo de sobrevalorar o absolutizar la actividad científica y —obviando el dato de que en ella se parte de premisas provisionales y revisables— considerar al método científico como un conjunto de reglas que, sí o sí, llevan a la verdad, como si el propio método científico se constituyera en una suerte de punto de vista divino. Sin embargo, “la investigación científica no es un punto arquimédico puesto que el conocimiento que autoriza es falible y, más aún, sus métodos son en sí mismos sujetos a duda y revisión”¹⁵⁹. No sólo es que las premisas de las que parte el científico sean falibles, es que también lo son sus conclusiones e incluso el mismo método puede mejorarse.

La ciencia, no obstante, sí tiene un tipo de infalibilidad. Peirce la definió como una infalibilidad “eventual”, a largo plazo, apoyada en el poder que tienen los hechos mismos —más que nuestra sola inteligencia— para explicar los acontecimientos y en la capacidad humana de asimilar esta “*ganancia de la experiencia*”¹⁶⁰ a través de la comprensión lógica y vital del por qué de las cosas, de su razón. Es lo que, hasta cierto punto, Peirce resaltaba en un texto asombroso:

El único tipo de predestinación en la obtención de la verdad por parte de la ciencia es una predestinación eventual [...]. Nuestra creencia en la infalibilidad de la ciencia, que insta por sí sola la sugerencia

¹⁵⁹ R. Westbrook, *Democratic Hope*, 4.

¹⁶⁰ C. S. Peirce, “Chapter 2. Of the Place of Logic Among the Sciences (II)”, *MS 1342*, 2, s. f.

fatalista, descansa en nuestra experiencia del abrumador poder de racionalización de la experiencia [...]. Es enteramente incierto *cuando* se alcanzará la verdad. Se llegará a ella; pero sólo después de que el investigador haya llegado, primero, a una concepción de la naturaleza de la verdad, y a adorarla como la más pura emanación de Aquello que está creando el universo, y *después*, a un entendimiento del método correcto para absorberla del universo de la experiencia. Se llegará a ella infaliblemente más tarde o más temprano [...]. ¿Qué tan temprano? Y la respuesta es que tan pronto como una lógica sana haya tenido tiempo para controlar las conclusiones [...]. El servicio práctico preciso de una teoría lógica sana consiste en abreviar el tiempo de espera para conocer la verdad¹⁶¹.

Por un lado, usando el término “emanación”, en este texto se estaría indicando algo parecido a la teoría clásica según la cual la verdad lógica —la que puede llegar a enunciar un sujeto cognoscente— depende de la verdad ontológica, la adecuación de las cosas con su razón de ser, “la inteligibilidad de todo ente”¹⁶². Dicho de otra manera, la realidad es cognoscible porque es *criatura*, porque en su ser mismo hay un sentido¹⁶³. Por tanto, la labor de descubrimiento de la verdad que hay en toda investigación lleva a una aceptación implícita de que en la experiencia hay un elemento de razonabilidad y, por tanto, un propósito por el que el mundo ha sido creado. Ciertamente, ningún investigador puede llegar por sí solo a una formulación completa de dicha intención última o verdad ontológica, por lo que más bien debe aceptarla y aspirar a *familiarizarse* con ella¹⁶⁴. En todo caso, la observación desprejuiciada y el razonamiento lógico en que consisten el método científico, siendo sólo medios para conocer cómo son realmente las cosas, son los medios que el

¹⁶¹ C. S. Peirce, “Logic and Scientific Method”, *CP* 7.78, c.1900.

¹⁶² A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, 39.

¹⁶³ Cf. J. Pieper, “Verdad de las cosas – un concepto olvidado”, *Universitas*, 7 (1970), 360.

¹⁶⁴ Cf. C. S. Peirce, “La naturaleza de la ciencia”, 1439.

científico tiene para llevar a cabo su papel en el drama de la creación¹⁶⁵. El objetivo del investigador, por tanto, no es tanto “conocer” la verdad en un sentido abstracto, sino hacer de la verdad una parte activa del mundo de la experiencia¹⁶⁶, a través de la conducta razonable, la comunicación y la expresión del pensamiento. Esto es así porque, si él mismo es criatura, ello implica que todas sus actividades y hasta su misma existencia deben tener un sentido último pero, además, dado que —en algunos aspectos— también él mismo es “creador”, su esfuerzo consistirá en que todas sus actividades realmente libres y creativas estén en consonancia con ese sentido último de su vida.

En resumidas cuentas, hasta aquí se ha dicho que la actividad humana está regida por fines y que la actividad dirigida por el deseo de aprender se llama “ciencia”. A continuación, se insistió en que la investigación es el modo en que se lleva a cabo la ciencia, que la investigación es principalmente un proceso de aprendizaje que conduce al establecimiento de creencias y que, además, es algo que se da en distintas facetas de la vida humana, pues en todas ellas puede haber búsqueda de la verdad. En lo que queda, se detallará un poco más cómo entender la perspectiva peirceana según la cual la verdad es el fin de la investigación y se expondrán algunas objeciones suscitadas por distintos aspectos de esta concepción.

2. La concepción peirceana de la verdad

En esta sección se da cuenta de la noción peirceana de verdad, su desarrollo y algunas de sus implicaciones. Se trata de un tema mencionado con asiduidad entre quienes se acercan al pensamiento de Peirce, pero no siempre estudiado con la suficiente profundidad. Habitualmente, se presuponen cuatro posibilidades. O bien que la verdad es para Peirce una noción de marcado carácter

¹⁶⁵ Cf. C. S. Peirce, “Immortality in the Light of Synechism”, *CP* 7.572, 1893.

¹⁶⁶ Cf. K. Parker, *The Continuity of Peirce’s Thought*, 185.

correspondentista (aunque él no lo diga e incluso se oponga a la concepción de la verdad como *copia*). O bien se supone que lo más parecido a una teoría de la verdad a la que Peirce podría aspirar es a una consensual, lo cual *ya* es en si mismo una manera de interpretar la convergencia de opiniones a la que, según Peirce, conduciría la investigación sobre cualquier asunto (aunque no es necesariamente todo lo que tenía que decir Peirce sobre la verdad). Hay quien pone el peso en el requisito coherentista de la verdad y, por último, hay quien defiende que la teoría de la verdad peirceana es incongruente. Se entienden, por tanto, algunas de las dificultades que surgen al intentar delimitar qué era la verdad para Peirce y que incluso han llevado a afirmar que “determinar qué teoría de la verdad sostiene Peirce guiará la interpretación de toda su filosofía”¹⁶⁷.

Un primer foco de problemas reside en que Peirce nunca pretendió establecer ninguna doctrina de la verdad, sino más bien del *significado*¹⁶⁸, hasta el punto que una de sus primeras formulaciones del concepto de verdad la dio al intentar aclarar el significado de “realidad”¹⁶⁹. En segundo lugar, no facilita el asunto su postura reacia a ofrecer definiciones, una posición con la que quería evitar el riesgo de que una palabra fuera “definida por otras palabras, y después por otras, sin llegar nunca a ninguna concepción real”¹⁷⁰. Peirce pensaba

¹⁶⁷ P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 119.

¹⁶⁸ Cf. H. S. Thayer, *Meaning and Action*, 89-92.

¹⁶⁹ Cf. C. Hookway, “Truth, Reality, and Convergence”, 129; B. Altshuler, “Peirce’s Theory of Truth and the Revolt Against Realism”, 36. Para Peirce, lo real es el objeto de una proposición verdadera (cf. “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.407, 1878). Peirce sostuvo esta idea de manera regular, tal como prueba el siguiente texto tardío: “según los principios pragmatistas, *realidad* no puede significar otra cosa excepto la *verdad* de los enunciados en los que se afirma eso real” (“Lecture II (Lectures on Pragmatism)”, *NEM* IV, 162, 1903). No obstante, la distinción entre “real” y “verdadero” tiene, para Peirce, un carácter preciso y definido (cf. voz “Truth and Falsity and Error”, 718).

¹⁷⁰ C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.423, 1905. Cf. “Sketch of Dichotomic Mathematics”, *NEM* IV, 285, c.1903: una definición real “analiza una concepción”, no otra definición, y contribuye al desarrollo del pensamiento.

que, más que definirla, de la verdad había que ofrecer una caracterización pragmática de su papel en actos como la aserción, la creencia y la investigación. Por último, estudiar qué pensaba Peirce acerca de la verdad exige atender al desarrollo que hubo en su pensamiento acerca de dicha noción, tal como ha puntualizado Hookway últimamente¹⁷¹.

2.1 Definición o explicación del concepto de verdad

En la obra peirceana hay referencias a la verdad desde muy temprano pero, en realidad, Peirce apenas escribió sobre la verdad como *noción*. Su aportación más clara al respecto posiblemente sea la entrada “Truth and Falsity and Error” para el *Baldwin Dictionary* donde se lee que

la verdad es esa concordancia de una afirmación abstracta con el límite ideal hacia el cual una investigación ilimitada tendería a producir una creencia científica; concordancia que la afirmación abstracta posee en virtud del reconocimiento de su imprecisión y unilateralidad¹⁷².

No obstante, y a pesar de la riqueza en sugerencias de esta definición, todavía hoy sigue tomándose el siguiente pasaje como el *locus* clásico de la concepción peirceana de la verdad:

la opinión destinada a que todos los que investigan estén por último de acuerdo en ella es lo que significamos por verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real. Esta es la manera como explicaría yo la realidad¹⁷³.

¹⁷¹ Cf. C. Hookway, “Wahrheit und Realität: Putnam und die pragmatistische Auffassung der Wahrheit”, en M. L. Raters y M. Willaschek (eds.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 2002, 93-116.

¹⁷² C. S. Peirce, voz “Truth and Falsity and Error”, 718.

¹⁷³ C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.407, 1878.

Como puede observarse, aquí la verdad aparece dentro de un contexto de clarificación pragmática de otro concepto —el de realidad—y no primordialmente como un término del que se ofrece una definición. Pero es que, además, propiamente hablando en la obra de Peirce no hay ni siquiera una teoría de la verdad¹⁷⁴. Al menos, no una que empiece ofreciendo una definición formal o nominal de lo que es “verdad”. Lo que hay, más bien, es un desarrollo del concepto de verdad al hilo de otros conceptos y una explicación de su papel en actos como la aserción, la creencia y la investigación. En otras palabras, la verdad siempre aparece en la obra de Peirce vinculada con la actividad cognoscitiva porque “lo que sabemos de un concepto, nuestro único acceso a él, es el rol que juega en nuestras vidas cognitivas”¹⁷⁵.

Tras recibir el influjo de Bain, como se vio en la sección anterior, Peirce pasó a encuadrar al pensamiento en el marco de la investigación. Esta última es una actividad cuyo fin es descubrir la verdad y que se pone en marcha para explicar la aparición de un hecho sorprendente no previsto por las creencias del sujeto y que, por consiguiente, introduce una duda. La propia actividad investigadora culmina con el establecimiento de una nueva creencia, esto es, una nueva disposición general o hábito de acción con el que tratar al hecho sorprendente. Esto significa que el acceso a la verdad se da a través de la creencia-hábito, a través de algo que se considera querido por alguien¹⁷⁶, y que tan pronto como llegamos a una creencia firme dejamos de investigar, pues creer algo es lo mismo que creer que es verdadero¹⁷⁷. Entendiendo, eso sí, que esa “firmeza” no procede de

¹⁷⁴ C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, vi.

¹⁷⁵ C. Misak, “How Not to Think of Convergence on the Truth”, *The Modern Schoolman*, 76 (1999), 135.

¹⁷⁶ Este es, en efecto, el significado de *belyfan*, la palabra con la que se designaba en inglés antiguo a la creencia y que, posiblemente, Peirce tenía en mente en una de las versiones del manuscrito “Reason’s Rules” donde alude al “origen teutónico” de *belief* (cf. *MS 696*, 4, c.1902).

¹⁷⁷ Cf. C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP 5.375*, 1877.

nuestra voluntad, sino del hecho de que la creencia esté enteramente producida por la experiencia y que, a su vez, produzca acciones auto-controladas. La teoría de la verdad de Peirce, en este sentido, se aplica a las creencias que afirmamos, esto es, las que incorporamos a nuestra vida como resultado de la acción exitosa y también las que añadimos a nuestro cuerpo de creencias como resultado del razonamiento que prepara para la acción futura.

Por tanto, más allá de la dimensión ontológica señalada al final de la sección anterior, para Peirce la verdad es algo vinculado a la actividad de la investigación, se llega a ella desde unas condiciones concretas —realidad razonable, creencias de fondo— y, a la vez, depende de una disposición —el deseo de aprender— y unas aptitudes para el razonamiento y la observación logradas por el sujeto. Todo lo cual parece indicar que una hipótesis, proposición o teoría verdadera sería aquella que, cuando es creída como fruto de la investigación, no puede ser mejorada por ninguna otra investigación adicional y que, por tanto, explicaría cualquier experiencia que se le enfrentara. Parece, por tanto, que en la filosofía de Peirce la verdad no se *define* sino que más bien se *explica* con la fórmula “fin de la investigación”.

En algunas ocasiones, Peirce expresó esta idea diciendo que la verdad es un fin *hipotético*, pues la creencia verdadera es aquella que sería creída en el final ideal hipotético de la investigación. Pero esta formulación obliga a especificar cómo sería ese punto ideal en el futuro donde tendríamos la evidencia completa o en el que seríamos investigadores perfectos. Y conlleva el riesgo de emplear nociones acerca de lo que *hoy* consideramos que es epistémicamente valioso para describir ese estado ideal, que puede que no sirvan para explicar o valorar experiencias o argumentos futuros y que cancelan la posibilidad de adoptar nuevas perspectivas con las que describir lo que vale la pena creer. Por tanto, como sugiere Misak, más que el fin de la investigación, es mejor considerar que la verdad es la propiedad de aquella creencia bien fijada que sería receptiva a toda la evidencia y que respondería a toda experiencia que se le presente. En esta fórmula se evita especificar qué es y qué debe contar como “fin de la

investigación” y, además, no se opone a que la investigación pueda terminar prematuramente. Por último, esta formulación no conduce a pensar que lo importante en la verdad es el acuerdo, sino que la creencia que se alcance sea la mejor posible. Una creencia verdadera, por tanto, es aquella que no podría mejorarse y que podría afirmarse siempre¹⁷⁸.

A grandes rasgos, el tipo de racionalidad que encierra esta concepción es fundamentalmente autocorrectiva y meliorista, en tanto que sostiene que los juicios de la razón son siempre mejorables porque la verdad es el fin que aumenta nuestra capacidad de pensar y perfecciona nuestro entendimiento¹⁷⁹. Por tanto, desde esta perspectiva finalista o teleológica, quien busca la verdad, lo que quiere es obtener la mejor creencia posible, una que produzca un máximo de expectativa y un mínimo de sorpresa¹⁸⁰, que sea capaz de predecir un amplio abanico de experiencias posibles y regularice o explique las experiencias contrarias a esa creencia. Peirce supera la posible deriva inmanentista de esta concepción gracias a su máxima pragmática, que exige que un concepto —para serlo— tenga consecuencias reales, sean internas o externas. En ese sentido, la verdad no se queda sólo en un ámbito inmanente, pues genera expectativas. Como mínimo, genera la expectativa de que, quien busca la verdad, acabará con algún tipo de creencia, pues “es una señal de la verdad de una proposición, que aquellos que investigan el problema lleguen a creerla, al menos a largo plazo”¹⁸¹. Y la creencia, puesto que es un hábito para la acción, rompe decididamente el cerco inmanente “ideal” en tanto que es fuente de acciones que esperan a la reacción —a veces, imprevista e incontrolada— del mundo.

¹⁷⁸ Cf. C. Misak, “How Not to Think of Convergence on the Truth”, 134-135.

¹⁷⁹ Cf. T. de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 2.

¹⁸⁰ Cf. C. S. Peirce, “Reason's Conscience: A Practical Treatise on the Theory of Discovery”, *MS 693*, 166, s. f.

¹⁸¹ C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism*, 4.

En todo caso, los problemas que aparecen a la hora de definir conceptos fundamentales no son exclusivos de Peirce. En general, arrecian las críticas cada vez que algún filósofo se ha propuesto definir la verdad. Quizá porque, como explica David Wiggins, cuando un concepto —como el de la verdad— “es ya fundamental para el pensamiento humano y dotado desde hace tiempo de un interés autónomo”, no tiene sentido intentar definirlo¹⁸². En cambio, es mucho más efectivo explicarlo o *elucidarlo*. En la vida diaria las personas no se plantean qué puede querer decir el concepto “verdad”, sino que simplemente actúan presuponiendo que hay cosas ciertas. Ahora bien,

que no precisemos una definición *sustantiva* de la verdad para emprender nuestras investigaciones significa que la verdad no es *la cosa* que buscamos [...] sino la recompensa implícita en la solución de cada problema¹⁸³.

A la verdad se llega respondiendo preguntas, resolviendo problemas y mejorando poco a poco las respuestas hasta llegar a una opinión definitiva. Esta respuesta final es, a la vez, un ideal al que se accede desde la creencia y una esperanza capaz de mover a la mente en sus esfuerzos, y no tanto una “cosa” que necesariamente vaya a encontrarse en algún momento.

2.2 Desarrollo de la concepción

Ahora bien, no basta con creer algo —aunque se llegue a dicha creencia de un modo científico, lógico o incluso espontáneo— para que sea verdadero, sino que es necesario que esa creencia satisfaga para siempre ciertos fines epistémicos. Por ejemplo, que se compruebe que la creencia realmente predice aquello que explica o que dicha

¹⁸² D. Wiggins, “An Indefinibilist cum Normative View of Truth and the Marks of Truth”, en R. Schantz (eds.), *What is Truth?*, De Gruyter, Berlín, 2002, 316.

¹⁸³ A. M. Faerna, “El pragmatismo y la pregunta por la verdad”, en L. Arenas, J. Muñoz y A. J. Perona (ed.) *El retorno del pragmatismo*, Trotta, Madrid, 2001, 183.

creencia sea creída y aceptada por una comunidad. El joven Peirce pensaba que había una garantía de que la realidad terminaría confirmando lo que nuestras teorías predican. Más adelante, a medida que evolucionó su concepto de realidad, llegó a la conclusión de que nuestras teorías son esencialmente distintas de la realidad, y que esta más bien se encarga de refutarlas. Compete, por tanto, prestar atención a la evolución del concepto de verdad que hay en la obra de Peirce, aunque la exposición que aquí se presenta es forzosamente sumaria.

En sus escritos tempranos (1859-1862), como ha mostrado Chiu, a Peirce le importaba mucho que en cada premisa del conocimiento hubiera un elemento de fe, una serie de suposiciones, como que, por ejemplo, si es obtenida en condiciones “normales” de percepción y razonamiento, una proposición es verdadera y es creída¹⁸⁴. Más adelante, en las *Cognition Series* (1868-1869) y el *Logic Book* (1872-1873), Peirce sostenía que *realmente* hay una respuesta para cada problema. Bastaba con que se investigara en ello de manera responsable pero, en todo caso, se trataba de una confianza ontológica basada en la homogeneidad entre creencia y realidad, ambas de naturaleza mental. Aproximadamente, entonces, puede decirse que para el joven Peirce la “realidad” es el producto normal de la acción mental¹⁸⁵, no la causa incognoscible de ella. Con ello, se aseguraba que de toda la realidad puede haber conocimiento verdadero porque la realidad tiene estructura racional. Así, la verdad sería la correspondencia con la racionalidad, el ajuste entre la realidad y la racionalidad.

No obstante, poco a poco, Peirce fue llegando a una concepción de la realidad donde cada vez más se acentúa su aspecto de independencia con respecto al pensamiento. La realidad no puede ser

¹⁸⁴ Chi-Chun Chiu, “The Notion of Truth in Peirce’s Earliest System”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 31 (1995), 398.

¹⁸⁵ C. S. Peirce, reseña de *The Works of George Berkeley* (ed. A. C. Fraser), *CP* 8.15, 1871.

conocida tal como es en si misma, sino que sólo puede ser denotada por índices¹⁸⁶ y así

el intérprete conecta el índice (la percepción) y su objeto (el estímulo) mediante una creencia en una ley causal; por ejemplo, una teoría. Aunque el juicio es “diferente” de la realidad, “debe aceptarse como verdadero de esa realidad” (CP 5.568, 1901)¹⁸⁷.

Esta evolución se hizo especialmente clara en la reseña de Peirce a la obra *The Religious Aspect of Philosophy* de Josiah Royce (1885). Dado que la realidad es dinámica, ninguna descripción general puede conseguir referirse *actualmente* a ella. Peirce identifica realidad con todo aquello inesperado, que resiste, es forzado o choca con lo previsto y explica que sólo puede ser *indicada*, mediante gestos, entonaciones, miradas, pronombres o, en general, mediante signos que no se caractericen por tener un contenido intelectual sino por su capacidad de dirigir la atención¹⁸⁸. Por tanto, si a principios de su carrera, el conocimiento para Peirce partía de creencias que daban lugar a nuevas creencias sin llegar nunca a un objeto fuera de la conciencia, en cambio, ahora el conocimiento parte de juicios perceptivos forzados por un objeto real. Es decir, que tenemos conciencia perceptiva directa de cosas externas tomándolas como índices.

Esto no significa que la percepción sea infalible. De hecho, las percepciones no autorizan el conocimiento de sus objetos por ser descripciones exactas e infalibles, sino por que nos son forzadas por una realidad que es independiente de nuestra manera de percibirla. Tal como ha resumido Hookway, en el Peirce post-1885, el concepto de verdad garantiza un realismo básico sobre sus objetos —pues la verdad de una proposición no se basa exclusivamente en que alguien la cree— y se convierte en un concepto lógico *metafísicamente*

¹⁸⁶ C. S. Peirce, “Prolegomena to an Apology for Pragmatism”, CP 4.530, 1906.

¹⁸⁷ C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 78.

¹⁸⁸ Cf. A. Fumagalli, “El índice en la filosofía de Peirce”, *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 1294.

neutro, que no dice el modo de ser de sus objetos (si son actuales, posibles, necesarios)¹⁸⁹.

Meyers ha ofrecido un aceptable resumen de lo que fue la evolución del realismo en la obra de Peirce¹⁹⁰, clave para entender el desarrollo de la noción peirceana de verdad. Vemos así como, en 1872, Peirce afirmaba que no puede haber nada enteramente independiente del pensamiento pues, para pensar en algo enteramente independiente del pensamiento, la mente tendría que “extraerse a si misma para ese propósito”¹⁹¹. Más adelante, alrededor de 1890 sostuvo que si sólo fuéramos conscientes de nuestras propias ideas, no podríamos pensar en eventos pasados, pues solamente seríamos conscientes de nuestras ideas mientras éstas ocurren, en el momento, y no fluyendo en el tiempo. Como resultado, tendríamos tanta dificultad en concebir qué pasa dentro de nuestras mentes como de lo que es externo¹⁹². Finalmente, tras el cambio de siglo, Peirce afirmará que el *cómo* es representada una cosa no la cambia¹⁹³. En el momento en que realidad y pensamiento dejan de ser exclusivamente mentales, cada pregunta tiene una respuesta *concebible*, pero Peirce ya no puede demostrar que *deba* tenerla¹⁹⁴.

Por eso, finalmente, la verdad pasa a ser una esperanza. Aunque, eso sí, es una esperanza que si llega a conocerse, no puede darse al margen de una acción mental, dado que “la esencia de la verdad

¹⁸⁹ Cf. C. Hookway, “Truth, Reality, and Convergence”, 141-142.

¹⁹⁰ Cf. R. G. Meyers, “Peirce’s Cheerful Hope and the Varieties of Realism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 41 (2005), 337.

¹⁹¹ C. S. Peirce, “On Reality”, *W* 3, 32, 1872.

¹⁹² Cf. C. S. Peirce, “Notes on the Question of the Existence of an External World”, *CP* 1.36, c.1890.

¹⁹³ Cf. C. S. Peirce, reseña de *Ethics* (Spinoza), *CTN* III, 86, 1902.

¹⁹⁴ Más aún, en un manuscrito definió la verdad exclusivamente por su relación con la falsedad. La verdad, ahí, deja en un segundo plano su aspecto de representación de la realidad para pasar aquello que no puede ser refutado (cf. C. S. Peirce, “Sundry Logical Conceptions”, *EP* 2, 284-285, 1903).

consiste en su resistencia a ser ignorada”¹⁹⁵. Esta afirmación resume dos tesis básicas. Por una parte, que la verdad no puede ignorarse porque es inherente al pensar¹⁹⁶. Pero, por otra parte, muestra que, al hablar de la verdad, Peirce no buscaba justificar una posición o desarrollar una propuesta teórica, sino más bien exhibir una confianza en las capacidades intelectuales del ser humano y en que no importa cuánto nos compliquemos ni el tiempo que se tarde, porque si algo es verdadero terminará siendo descubierto.

2.3 *Discusión de la teoría*

La concepción peirceana de la verdad ha recibido abundantes críticas, a pesar de que ni siquiera el mismo Peirce mantuvo intacta su formulación. Esto explica, en parte, el caso de varios intérpretes que, aunque en líneas generales comprenden bien la doctrina peirceana acerca de la verdad, a continuación la critican sin tener en cuenta el desarrollo de la misma ni las razones que llevaron a Peirce a continuar corrigiéndola.

Cualquier recorrido por las objeciones a la teoría de la verdad pragmatista que se precie debe hacer una parada obligatoria en Bertrand Russell. Este filósofo y matemático, a la vez que elogiaba la aparición del pragmatismo¹⁹⁷, fue uno de sus principales detractores¹⁹⁸. Furibundo opositor a los planteamientos de James, en lo que respecta a Peirce, se quejó de que, de acuerdo con su teoría de la verdad, las creencias de las últimas personas sobre la faz de la Tierra serían las verdaderas, y también de que no habría manera de demostrar si la proposición “el mundo y todo lo que hay en él

¹⁹⁵ C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.139, c.1902.

¹⁹⁶ Cf. E. Alarcón, “El debate sobre la verdad”, 59.

¹⁹⁷ Cf. B. Russell, *Wisdom of the West*, Doubleday, Nueva York, 1959, 276.

¹⁹⁸ Cf. B. Russell, *Historia de la filosofía occidental* [1945], Espasa Calpe, Madrid, 1994, tomo II, capítulos 29 y 30; *Ensayos filosóficos* [1910], Alianza, Madrid, 1985, capítulos 4 y 5.

comenzó a existir hace cinco minutos” es errónea. Sin entrar a fondo en el asunto, frente a la primera objeción cabe recordar que la creencia verdadera no es la creencia última a la que se llegará, sino aquella a la que se llegaría *si* se siguiera la investigación hasta donde fuera fructífera. La segunda objeción, por su parte, propone una hipótesis que en sí misma no es verificable, en tanto que no se diferenciaría en sus consecuencias si fuera verdadera o falsa¹⁹⁹ y, por tanto, creerla no compromete a nada.

Se trata de dos ejemplos de críticas tempranas a la doctrina de Peirce acerca de la verdad que tienen el valor añadido de remitir a otras partes de la obra peirceana. Por esta misma razón, a continuación, se exponen cuatro discusiones críticas de la teoría de la verdad peirceana donde salen a la superficie distintos temas relacionados con el pensamiento de Peirce como pueden ser su entendimiento de la causación final, la dificultad de reunir los matices de la verdad en una sola teoría, la distinción entre la definición y los criterios de verdad, el papel de la justificación o la adecuada comprensión de los presupuestos de toda investigación. El panorama que aquí se ofrece es meramente una introducción al debate sobre un conjunto de problemas cuyo desarrollo más amplio excedería el contexto de la exposición del pensamiento de Peirce en que consiste este Trabajo.

2.3.1 Peirce como un correspondentista escondido: Kirkham

En sus escritos sobre la teoría pragmática de la verdad²⁰⁰, Richard Kirkham clasifica la de Peirce como no-realista y explica sumariamente que la teoría de la verdad peirceana es consensualista, ya que, según Peirce, “una proposición verdadera es aquella que sería aprobada unánimemente por todas las personas que hubieran tenido

¹⁹⁹ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 27-29 y 69-70.

²⁰⁰ Cf. R. L. Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, MIT Press, Cambridge, 1992, 79-104; voz “Truth, Pragmatic Theory of”, en E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 9, 478-480.

suficientes experiencias para juzgarla”²⁰¹. Siendo esta primera declaración en si misma discutible, lo cierto es que, a continuación, este filósofo analítico dibuja cuatro características de la concepción peirceana de la verdad que son aceptablemente fieles a lo que Peirce quiso decir.

En primer lugar, estaría la afirmación de que dos mentes llegarían a la misma respuesta si investigan un asunto, una opinión que, en efecto, Peirce mantuvo desde muy temprano²⁰² y que intentó demostrar tanto con ejemplos tomados de la ciencia (varios científicos estudiando la velocidad de la luz con distintos métodos llegarían a la larga a las mismas conclusiones²⁰³) como con ejemplos tomados de situaciones más ordinarias (aunque un asesinato ocurriera delante de un ciego y un sordo, ambos llegarían a una opinión común sobre el hecho²⁰⁴). Por tanto,

deja que todo ser humano tenga la suficiente información y ejercite lo bastante el pensamiento sobre cualquier cuestión, y el resultado será que llegará a una cierta conclusión definida, que es la misma que cualquier otra mente alcanzará bajo circunstancias suficientemente favorables²⁰⁵.

Aún así, no basta con que se llegue a una conclusión común, porque con todo podría ser incorrecta. Por eso, en segundo lugar, Peirce añade que esta respuesta a la que todos llegarían es la respuesta

²⁰¹ R. L. Kirkham, voz “Truth, Pragmatic Theory of”, 478.

²⁰² Cf. C. S. Peirce, “Lecture on Practical Logic”, *W* 3, 8, 1872: “al menos sobre la mayoría de los asuntos, la suficiente experiencia, discusión y razonamiento llevarán a los hombres a un acuerdo; y otro grupo de hombres, por medio de una investigación independiente con la suficiente experiencia, discusión y razonamiento, será llevado al mismo acuerdo que el primer grupo”.

²⁰³ Cf. C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.407, 1878.

²⁰⁴ Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Works of George Berkeley* (ed. A. C. Fraser), *CP* 8.12, 1871.

²⁰⁵ C. S. Peirce, reseña de *The Works of George Berkeley* (ed. A. C. Fraser), *CP* 8.12, 1871.

verdadera. Suponer que hay un resultado destinado en cada investigación equivale a suponer que hay una verdad para cada cuestión²⁰⁶, de ahí que “la opinión destinada a que todos los que investigan estén por último de acuerdo en ella es lo que significamos por verdad”²⁰⁷.

De esta manera, en tercer lugar, la verdad se materializa en el consenso *sin importar, en principio, el método* que produjo ese consenso, ya que “si se puede producir, del modo que sea, una creencia general que sea perfectamente estable e inamovible, aunque sea a sangre y fuego, hablar de error en tal creencia es totalmente absurdo”²⁰⁸. Ciertamente, para Peirce, a la larga sólo el método científico es capaz de asegurar el consenso pero, incluso así, una proposición sobre la que hay acuerdo no es verdadera *porque* se llegó a ella por el método científico, sino que, en cuarto lugar, las proposiciones “son verdaderas porque serían universalmente aceptadas”²⁰⁹.

No obstante, así expuesta, esta caracterización entraña graves problemas. El primero es la insistencia de Kirkham en que la teoría de la verdad peirceana es consensual. Indudablemente, para Peirce, una proposición verdadera generaría a largo plazo una opinión generalmente admitida acerca de ella, pero también es cierto que no es el consenso el que “crea” la verdad, sino que, más bien, podría considerarse como un *signo* de ella, que informa de *un aspecto* de la verdad sin suplantarla. El consenso alrededor de la verdad no es lo que la define sino lo que se *espera* de ella. Tal como ha subrayado Hoopes, mucho antes que el consenso, para el pragmatismo peirceano el *test* definitivo de la seguridad de una opinión no es tanto el acuerdo

²⁰⁶ Cf. C. S. Peirce, “The Regenerated Logic”, *CP* 3.432, 1896.

²⁰⁷ C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.407, 1878.

²⁰⁸ C. S. Peirce, reseña de *The Works of George Berkeley* (ed. A. C. Fraser), *CP* 8.16, 1871.

²⁰⁹ R. L. Kirkham, voz “Truth, Pragmatic Theory of”, 478.

entre la comunidad de investigación cuanto la consistencia de esa opinión con la lógica de la realidad misma²¹⁰.

Por otra parte, Kirkham está convencido de que cuando Peirce dice que la verdad es “aquello que sería finalmente acordado”, en realidad lo que su doctrina implica —y, por tanto, Peirce debería decir— es que *verdad* equivale a *reflejo fiel de la realidad objetiva*, puesto que si es una sola realidad fija y pública la que fuerza nuestras percepciones “y nos conduce a todos a creencias que la reflejan con precisión, somos *ipso facto* conducidos a coincidir entre nosotros”²¹¹. A la larga, las únicas proposiciones en las que todo el mundo coincidiría —las proposiciones verdaderas— son aquellas que reflejan exactamente la realidad. Esto ocurre porque, para Kirkham, “la teoría de la verdad de Peirce sólo es plausible porque es parasitaria de otra teoría de la verdad escondida: la verdad como correspondencia con la realidad”²¹². Por tanto, según Kirkham, no se entiende que Peirce establezca que “es verdad” equivale a “sería eventualmente acordado por todos los que tienen experiencias relevantes”, y menos aún que sostenga que la realidad es un constructo de la comunidad de mentes humanas, ya que, en teoría, la realidad no es construida por las distintas opiniones sino que ella misma construye, como una de sus consecuencias, las opiniones.

Posiblemente, en este punto, sería necesaria una comprensión más profunda de lo que significa “ser pensado” en el sistema peirceano. Cuando Peirce escribe que “todo lo que se piense que existirá en la opinión final es real, y nada más”²¹³, no se refiere tanto a que los humanos *decidimos* lo que es real, sino a que la opinión final será una opinión general sin las arbitrariedades del pensamiento individual y que, por tanto, la realidad expresada en esa última

²¹⁰ Cf. J. Hoopes, *Community Denied*, 34.

²¹¹ R. L. Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, 83.

²¹² R. L. Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, 83.

²¹³ C. S. Peirce, reseña de *The Works of George Berkeley* (ed. A. C. Fraser), CP 8.12, 1871.

opinión no comparecerá tal como me afecta a mi o a ti, sino tal como afectaría a cualquiera. Además, para Peirce, la mente y el pensamiento no son meramente privados, sino que son algo “externo”, que permea la realidad natural y humana, de suyas inteligibles. Sin entrar en la cosmología evolutiva peirceana²¹⁴, sí cabe recordar que para Peirce el universo tiene un orden lógico²¹⁵ —que ha ido conformándose a partir de un primer momento de azar e indeterminación— y funciona de acuerdo a leyes que, al no estar fijadas desde siempre, permiten el crecimiento continuo del universo y, en sí mismas, son resultado de la ley de la mente, “la tendencia de las cosas a adquirir hábitos”²¹⁶. Sobre todo en sus primeros escritos, Peirce consideró que —más que la causa o el efecto del pensamiento— “lo real” es esta ley misma de la mente, un hecho objetivo, vivo y operante que determina al pensamiento pero no es determinado por él²¹⁷.

Por tanto, aunque Peirce insiste en que “realidad es ese modo de ser en virtud del cual la cosa real es como es al margen de lo que cualquier mente o colección determinada de mentes pueda representar que es”²¹⁸, también es cierto que, si todo lo que hay tiene naturaleza mental, parecería que, después de todo, la realidad no es independiente de la mente²¹⁹. Ahora bien, eso no implica que “realidad es lo que se *dice* que existe o es el caso en aquellas proposiciones con las que todos [...] estarían de acuerdo”²²⁰. La

²¹⁴ Cf. C. de Waal, *On Peirce*, 52-57.

²¹⁵ De hecho, según Peirce, la realidad entera es signo, una realidad que significa la intención de un Creador que razona y opera con una lógica tal que sus conclusiones se expresan en realidades vivas, y así “el universo es un gran representamen, un gran símbolo del propósito de Dios, cuyas conclusiones resultan en realidades vivientes” (C. S. Peirce, “The Reality of Thirdness”, *CP* 5.119, 1903).

²¹⁶ C. S. Peirce, voz “Uniformity”, en J. M. Baldwin (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. II, 731.

²¹⁷ Cf. C. S. Peirce, “Lecture on Practical Logic”, *W* 3, 8-9, 1872.

²¹⁸ C. S. Peirce, voz “Truth and Falsity and Error”, 718.

²¹⁹ R. L. Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, 84.

²²⁰ R. L. Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, 84.

realidad como tal es independiente de cualquier perspectiva, pero la realidad *expresada* en la opinión final —si es que alguna vez se llegara a tal opinión— sería la realidad *conocida exhaustivamente*. Por tanto, esa realidad expresada debería ser fruto de una labor continuada de investigación, corrección, cooperación, interacción, desarrollo de hábitos y trabajo disciplinado por enunciar opiniones que, por un lado, se esfuercen por basarse en una realidad común y compartida y, por otro, contribuyan a hacer de la realidad algo cada vez más inteligible. Por tanto, “realidad” no es cualquier cosa que se dice accidentalmente en ese consenso último. La aproximación de las opiniones individuales a la opinión final es una aproximación a la opinión que cualquiera debería tener sobre un asunto. Esa última opinión informaría de lo que es verdaderamente real no sólo porque lo refleja sino porque expresaría una realidad compartida, que ha llegado a ser significativa para todo el mundo. Por tanto, cuando Peirce afirma que la realidad “es pensada”, está diciendo tanto que tiene naturaleza mental, como que puede ser conocida, que no hay realidades incognoscibles, pues “*cognoscibilidad* (en su más amplio sentido) y *ser* no sólo son lo mismo metafísicamente, sino que son términos sinónimos”²²¹.

De todas maneras, el problema más serio de la caracterización de Kirkham proviene de su errónea comprensión de lo que es la causalidad final en Peirce. Según la interpretación de Kirkham, no sería la realidad la que fuerza nuestras percepciones sobre ella, sino que son las personas que *ya* están en posesión de la opinión final sobre la realidad las que influyen y sustituyen a la realidad misma a la hora de forzar las creencias sobre ella, dado que “en la teoría social de la realidad, es una idea en las mentes de aquellos que ya han alcanzado la opinión final la que causa que aquellos que todavía no la han alcanzado tengan ciertas percepciones”²²². Kirkham apoya esta interpretación en algunos textos tempranos en los que Peirce

²²¹ C. S. Peirce, “Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man”, *CP* 5.257, 1868

²²² R. L. Kirkham, voz “Truth, Pragmatic Theory of”, 479.

sostendría que la realidad es una construcción humana²²³. Pero lo cierto, como se apuntó más arriba, es que con esto lo único que Peirce quería subrayar es que lo real, siendo independiente de perspectivas particulares, siempre es de la naturaleza del pensamiento. Como Kirkham no encuentra evidencia textual para defender que aquellos que tienen la opinión final determinan las percepciones de los que no han alcanzado tal opinión, termina por ofrecer una conclusión más moderada, a saber, que la acción causal de la opinión final es la acción de un territorio hipotético sobre uno actual²²⁴.

Ciertamente, la teleología que exhibe Peirce es un poco *sui generis*, en tanto que admite una variedad de formas por las que la causa final puede ejercer su influencia. De hecho, hasta llegó a inventar un término nuevo para designar este proceso, pues “si teleológico es una palabra muy fuerte para aplicar [a los procesos naturales con un carácter irreversible], inventemos la palabra *finios*, para expresar su tendencia hacia un estado final”²²⁵. En la teleología de Aristóteles, todos los procesos (mutables y dinámicos) están gobernados por una forma fija. La *finiosidad* de Peirce, en cambio, afirma que las formas de la evolución se fijan históricamente, porque al principio había caos²²⁶. La realidad misma no es un despliegue de algo que ha estado ahí desde el principio, sino un despliegue gradual por creación continua²²⁷ que tampoco tiende necesariamente a un límite fijado en el futuro, a algo así como una realidad “terminal”. De hecho, para el Peirce maduro, la característica principal del universo es un desarrollo sinfín que conjuga regularidad y diversidad. En sí misma, esta característica es una tendencia, un hábito, pero que no

²²³ Cf. C. S. Peirce, “On Reality”, *W* 3, 31, 1872: “no hay nada extraordinario en decir que la existencia de realidades externas depende del hecho de que la opinión finalmente se instalará en la creencia acerca de ellas”.

²²⁴ Cf. R. L. Kirkham, voz “Truth, Pragmatic Theory of”, 479.

²²⁵ C. S. Peirce, “Habit”, *CP* 7.471, c.1898.

²²⁶ Cf. V. Colapietro, “Peirce’s Reclamation of Teleology”, 107.

²²⁷ Cf. G. Debrock, “La información y el regalo de Peirce al mundo”, *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 1341.

lleva a un estado último estable, pues todo hábito tiene como meta su propia tendencia a crecer y a ser cada vez más regular.

Desde muy temprano, Peirce indicó que, sobre cada cuestión, aunque se partiera de los antecedentes más variados, habría una conclusión destinada a la que se llegaría si la investigación continuara lo suficiente. Del mismo modo que las realidades externas generan una diversidad de observaciones distintas que terminan confluyendo en una única opinión gracias a la capacidad humana de abstraer las diferencias individuales y llegar a una concepción que capta lo común, Peirce creía que era inevitable que cualquier investigación —si se lleva a cabo con honestidad e inspirada por el deseo de aprender la verdad— llegase a las mismas conclusiones, pues al fin y al cabo la realidad en la que se indaga es una.

Sólo es en este sentido que Peirce hablaba de una conclusión “destinada”, esto es, de un resultado único que no puede evitarse²²⁸. Esta conclusión es la causa final que justifica el “para qué” de la investigación, pero en modo alguno puede entenderse como un resultado conocido o fijado de antemano, y menos aún como una cierta realidad futura que fuerza a la realidad pasada a ser igual que ella. En primer lugar porque, como ya se apuntó, para Peirce la realidad “real” no es algo establecido sino precisamente el espacio en el que se observa crecimiento. Como ha dicho Colapietro, en Peirce la naturaleza es fuente de *alteración*, de producir cosas que *no* son ella, cosas que se convierten en cosas que no eran²²⁹. En segundo lugar porque, al contrario de lo que da a entender Kirkham, la causa final no se reduce en Peirce a ser una causa eficiente. Siguiendo la interpretación de Kirkham, parecería que la opinión última sólo puede funcionar como causa final de un modo muy concreto, a saber, que

las mismas percepciones que causaron que este grupo llegara a la opinión final fueron forzadas en ellos, *en una dirección cronológica al*

²²⁸ Cf. C. S. Peirce, “Chap. 4. Of Reality”, *W* 3, 44, 1872; “Of Reality”, *W* 3, 49, 1872; “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.407 nota original, 1878.

²²⁹ Cf. V. Colapietro, “Peirce’s Reclamation of Teleology”, 107.

revés, por una conclusión final que, en el momento en que tenían las percepciones, aún no habían alcanzado²³⁰.

Ahora bien, este aspecto de “causación al revés”, donde el futuro *causa* el pasado, ni siquiera se corresponde con la teleología clásica pues, a decir de Short

la teleología clásica no supone que el futuro influye el presente (la así llamada “causación inversa”) [...]. Lo que supone es que es más probable que se realicen ciertos tipos de resultados antes que otros, que estas mismas posibilidades son causas de los procesos por los que ellas tienden a actualizarse²³¹.

La causa final no es un futuro particular ni ejerce una fuerza compulsiva, sino que es un mero tipo, una posibilidad no actualizada, que explica que el orden emerja del caos²³². Puede haber una tendencia aunque esta nunca llegue a completarse, porque la teleología no implica *progreso* hacia un objetivo fijado y determinado, sino simplemente un proceso que actualiza posibilidades siempre en potencia²³³. Por otra parte, el propio Peirce se distancia de esta idea estrecha de causa final como camino hacia un estado terminal cuando escribe que

debemos entender por causación final aquel modo de poner por obra hechos, según el cual una descripción general del resultado es obligada a realizarse con total independencia de cualquier compulsión para ella de realizarse de este o aquel otro modo particular; aunque los

²³⁰ R. L. Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, 85. Este autor incurre en el error de pensar que, para Peirce, hay un conjunto de percepciones “privilegiadas” sobre un asunto de las que procede la opinión final acerca del mismo. Nunca se insistirá lo suficiente en que —de alcanzarse dicha opinión— procedería de *cualquier* percepción sobre el asunto.

²³¹ T. Short, “Teleology and Linguistic Change”, en M. Shapiro (ed.), *The Peirce Seminar Papers. Essays in Semiotic Analysis*, Berghahn, Nueva York, vol. 4, 1999, 116.

²³² Cf. T. Short, “Teleology and Linguistic Change”, 122.

²³³ Cf. T. Short, “Teleology and Linguistic Change”, 155.

medios pueden adaptarse al fin. El resultado general puede realizarse una vez de una manera, y otra vez de otra. La causación final no determina de qué modo particular se ha de llevar algo a cabo, sino solamente que el resultado debe tener un cierto carácter general²³⁴.

Dicho con otras palabras, la causa final *no* es una causa eficiente que trabaja hacia atrás en el tiempo. La causa final es un tipo de general y, por serlo, es indeterminada aunque realmente eficaz, pues relaciona, gobierna y exige los fenómenos particulares que dirige por la mera atracción que estos experimentan hacia un estado de cosas ideal. Precisamente en esto reside la riqueza del realismo peirceano, en que admite la realidad de las leyes y los principios generales como algo *operativo* en lo que tiene lugar pero que *no hace que tenga lugar*²³⁵.

Así se llega al último punto que la interpretación de Kirkham lleva a analizar y que tiene que ver, precisamente, con su clasificación general de la teoría de la verdad peirceana como no-realista o quasi-realista. Según Kirkham el pragmatista es, sobre todo, un minimalista acerca de la verdad para el que los hechos no afectan al valor de verdad de una proposición, dado que la coordinación entre la verdad y la realidad es de naturaleza “incidental”²³⁶. Pero, de hecho, tanto Peirce como James *sí* eran realistas. A su modo, cada uno asumía que las cosas reales tienen consecuencias o efectos reales que no dependen de nosotros. De hecho, para Peirce, la relación entre la realidad y la proposición verdadera que lo representa no puede ser incidental, ya que tiene que haber una *incidencia real* del objeto sobre el signo que lo haga verdadero, esto es, “debe haber una acción del objeto sobre el

²³⁴ C. S. Peirce, “A Detailed Classification of the Sciences”, *CP* 1.211, 1902.

²³⁵ Cf. P. Weiss, “Charles S. Peirce, Philosopher”, en R. J. Bernstein (ed.), *Perspectives on Peirce*, 127.

²³⁶ Cf. R. L. Kirkham, voz “Truth, Pragmatic Theory of”, 480.

signo que haga al último verdadero. Sin eso, el objeto no es el objeto del representamen”²³⁷.

Peirce insistía que en filosofía lo que estudiamos es la *concepción* de la realidad, tratamos “con la realidad como un término que tiene sentido racional”²³⁸. Como es sabido, la manera que Peirce establece para entender un concepto es a través de sus consecuencias en la experiencia, ya sea interna o externa. En el caso de “realidad”, para Peirce, este concepto tiene como consecuencia el producir opiniones provisionales que, a la larga, superan el desacuerdo hasta convertirse en creencias estables. No hay, por tanto, un pacto comunitario que decide que es “realidad” ni una indiferencia de los hechos respecto a qué sea verdad, tal como interpreta Kirkham. Peirce nunca puso en cuestión que lo real es aquello cuyas características son independientes del modo en que las pensemos²³⁹ y que el mundo que nos interesa tiene “esta peculiaridad: que *las cosas no son tal cómo elegimos pensarlas*”²⁴⁰. Lo que sí subrayó es que la actividad humana otorga significado a una definición abstracta y que, por tanto, la idea que nos hacemos de la realidad adquiere mayor significatividad a través de nuestras prácticas comunitarias de investigación y comunicación. Es un detalle sutil que, para terminar, supo ver muy bien Dewey cuando escribía que según Peirce

es sólo el resultado de la investigación persistente y compartida lo que nos permite dar significado inteligible en lo concreto a la expresión «caracteres independientes de lo que cualquiera pueda pensar que son»²⁴¹.

²³⁷ C. S. Peirce, “The Basis of Pragmatism in the Normative Sciences”, *EP* 2, 380, 1906.

²³⁸ J. Dewey, “The Pragmatism of Peirce”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 13 (1916), 715.

²³⁹ Cf. C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.405, 1878.

²⁴⁰ C. S. Peirce, “Practical Logic”, *W* 2, 355-356, 1869-1870.

²⁴¹ J. Dewey, “The Pragmatism of Peirce”, 715.

2.3.2 Las trece versiones de Almeder

En la década de 1980, Bruce Altshuler y Robert Almeder avivaron la discusión sobre la teoría de la verdad en Peirce —así como otras cuestiones relacionadas con la naturaleza del conocimiento y la realidad— desde las páginas de la revista *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. Así, mientras Altshuler estudió el idealismo temprano de Peirce y sus críticas al realismo metafísico, Almeder publicó un conocido artículo donde recogía hasta trece interpretaciones que distintos comentaristas han ofrecido acerca de la verdad en Peirce²⁴². A la vista de los resultados expuestos, es asombrosa la variedad de matices con la que los autores clasifican a Peirce bajo una etiqueta u otra, aunque, como señala Almeder, en parte ello lo justifica el hecho de que Peirce ofreciera textos tan distintos al respecto.

Almeder divide las diferentes opiniones acerca de naturaleza de la verdad que habría en la obra de Peirce en tres grandes grupos: las que ofrecen una visión de Peirce correspondentista, las que niegan que lo sea y las que sostienen que lo que Peirce ofrece es una mezcla de teorías. Con el paso del tiempo, muchos de los autores citados por Almeder han evolucionado en sus puntos de vista (o, incluso, los han abandonado), a la vez que han surgido otras voces que han estudiado con más amplitud la concepción peirceana de la verdad. El trabajo de Almeder, en cualquier caso, muestra lo difícil que resulta reunir el pensamiento de Peirce acerca de la verdad en una sola teoría, a la vez que refleja la *comprensión* que distintos autores tienen acerca del interés peirceano por la verdad. La relación de trece teorías es como sigue.

PEIRCE CORRESPONDENTISTA

²⁴² Cf. R. Almeder, “Peirce’s Thirteen Theories of Truth”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 21 (1985), 77-94.

1. Correspondencia I: las proposiciones verdaderas son aquellas opiniones finales a las que la comunidad científica está destinada a llegar. La verdad sería la correspondencia de la proposición con el mundo que se dará en dicha opinión final (tal interpretación es sostenida por autores como N. Rescher, W. Sellars, J. Rosenberg). Una proposición cualquiera, X, es verdadera porque corresponde con el estado de cosas afirmado en la opinión final. Así, por ejemplo, Susan Haack ha dicho claramente que “[según Peirce] la verdad es la correspondencia con la realidad”²⁴³.

2. Correspondencia II: la verdad es la correspondencia de la proposición con el mundo en un límite ideal, asintótico (así lo ven B. Russell, W. v. Quine, I. Levi o M. Hooker). La verdad sería un límite al que se acercan —pero al que, de hecho, nunca llegan— los sucesivos avances en el progreso científico. En esta interpretación, la verdad en cierto sentido funciona como concepto regulativo, porque nunca se alcanza. Aunque la ciencia progresara para siempre, lo más que tendría sería un cuerpo de creencias bien confirmadas.

3. Correspondencia III: la verdad es la correspondencia entre el lenguaje y el mundo que se da en aquellas proposiciones “establecidas” que la comunidad científica seguiría manteniendo en la opinión final (M. Thompson, R. Hilpinen). Dicho de otra manera, algunas proposiciones *son* verdaderas porque la comunidad científica las *seguiría* manteniendo indefinidamente.

Ciertamente, tanto en textos tempranos como tardíos se percibe una querencia clara de Peirce hacia la teoría correspondentista. Para corroborarlo, Almeder aduce algunos textos que vienen a mostrar una perspectiva peirceana en la que las proposiciones verdaderas son aquellas que describen certeramente un mundo independiente y donde

²⁴³ S. Haack, “Two Fallibilists in Search of the Truth”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. supp. 51 (1977), 78.

son precisamente dichas proposiciones las que se interpretan como la opinión destinada de la comunidad científica²⁴⁴. Ahora bien, es innegable la existencia de otros textos donde la verdad y la falsedad no tienen que ver con cómo es el mundo sino con la creencia y la duda²⁴⁵, así como pasajes donde la verdad tiene que ver con predicciones verificables²⁴⁶. En general, ya sea atendiendo al Peirce temprano que no creía que el mundo fuera independiente de la mente *en general* o a textos tardíos donde la verdad es un asunto de lo que nos autorizan a creer los métodos de las ciencias naturales²⁴⁷, no se puede considerar a Peirce como un simple correspondentista. Esto lleva al siguiente grupo de teorías.

PEIRCE NO-CORRESPONDENTISTA

4. Coherencia: la verdad es lo que uno obtiene cuando sus creencias son las autorizadas por los estándares de racionalidad propios de la comunidad científica (J. Habermas, M. G. Murphey, R. G. Meyers, B. Altshuler). Una proposición X es verdadera si es coherente con esos estándares. Estas pautas de racionalidad, obviamente, conforman una cierta imagen *ideal* de lo que se espera que sea el mundo y, en ese sentido, la coherencia también se juzga por el encaje de ciertas proposiciones en esa imagen ideal. Este tipo de coherencia, que Almeder no menciona, es la que sostiene Bontekoe, para quien el objetivo de la investigación según Peirce es ofrecer la verdadera descripción *completa* del mundo y, por ello, cada

²⁴⁴ Cf. R. Almeder, "Peirce's Thirteen Theories of Truth", 80.

²⁴⁵ Cf. C. S. Peirce, "What Pragmatism Is", CP 5.416, 1905.

²⁴⁶ Cf. C. S. Peirce, reseña de *Darwin and Hegel, with Other Philosophical Studies* (D. G. Ritchie), CTNI, 202, 1893.

²⁴⁷ Cf. R. Almeder, "Peirce's Thirteen Theories of Truth", 82.

verdad particular debería encajar con todas las demás verdades que conforman esa descripción completa²⁴⁸.

5. Consensualista: es el caso de Apel cuando sostiene que, para Peirce, no hay manera de salir de nuestras creencias para compararlas con el mundo exterior y que, por tanto, la correspondencia de las creencias y teorías con el mundo sería producto de la formación de un acuerdo racional acerca del significado y referencia de esas mismas teorías²⁴⁹. En la misma línea, Kirkham concluía que para Peirce “aquello en lo que se estuviera de acuerdo determina lo que los hechos son”²⁵⁰.

6. Pragmática I: la verdad de una proposición está en función de si sería o será afirmada en la opinión final, considerada esta última como el producto *real* al que está destinado a llegar la comunidad científica.

7. Pragmática II: una proposición es verdadera si es afirmada en la opinión final, considerada esta como el límite *ideal* al que se acerca la comunidad científica.

8. Pragmática III: la verdad de una hipótesis depende de que sea afirmada en la opinión final, considerada esta vez como aquella opinión que se afirma en las proposiciones que continuarían aceptándose si surgiera alguna opinión científica final (tanto S. Rosenthal como J. Smith han argumentado que Peirce sostiene una teoría de la verdad pragmática en cualquiera de sus tres variantes).

²⁴⁸ Cf. R. Bontekoe, reseña de *Truth and the End of Inquiry* (C. Misak), *Philosophical Books*, 33/2 (1992), 89.

²⁴⁹ Cf. K. O. Apel, “C. S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth. Part II”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 18 (1982), 8-9.

²⁵⁰ R. L. Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, 87.

Este grupo de interpretaciones presenta la ventaja de que deja entrada al elemento “humano”, pues incide en el aspecto comunitario presente en la forja de verdades, esto es, en el peso de la comunidad científica que interviene confirmando o no las hipótesis verdaderas mediante el método científico, que, a decir de Peirce, es en si mismo un logro humano e histórico²⁵¹. Además, tendría en cuenta el aspecto consensual presente en afirmaciones peirceanas donde la verdad aparece como fruto del acuerdo universal²⁵². Sin embargo, nuevamente, sostener unilateralmente alguna de estas versiones exige ignorar pasajes enteros de un carácter tan correspondentista como aquel en el que Peirce afirma que

una proposición verdadera corresponde a un *hecho real*, por lo cual se significa un estado de cosas, definido e inividual, que *no consiste meramente en ser representado* (en alguna representación particular) tal como es²⁵³.

Curiosamente, de este grupo Almeder rescata la interpretación de Altshuler, para quien Peirce sería un coherentista muy peculiar que apuesta por una correspondencia *entre creencias*. Según Altshuler, Peirce

generalmente no habla acerca de la coincidencia de un pensamiento con una realidad no interpretada. En realidad, lo que a Peirce le interesa con más frecuencia es la correspondencia de una creencia dada con la opinión última (ideal) sobre la pregunta en cuestión.

Es decir, para Altshuler la correspondencia que incumbe a Peirce es una correspondencia entre entidades cognitivas —entre una creencia particular y la creencia última que sería adoptada por la comunidad científica—, una correspondencia en la que se relacionan

²⁵¹ Cf. C. S. Peirce, “The Marriage of Religion and Science”, *CP* 6.428, 1893.

²⁵² Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Works of George Berkeley* (ed. A. C. Fraser), *CP* 8.12, 1871.

²⁵³ C. S. Peirce, reseña de *The World and the Individual* (J. Royce), *CP* 8.126, 1902.

dos instancias a las que tenemos un potencial acceso cognitivo²⁵⁴. De todos modos, con esta interpretación tampoco se consiguen acomodar *todos* los textos de Peirce, lo que lleva al tercer grupo de teorías.

PEIRCE HÍBRIDO

9. Amalgama de teorías: en la perspectiva peirceana se combinan y funden distintos elementos del resto de teorías. Apel, por ejemplo, sostendría que la de Peirce es una teoría consensual que integra elementos coherentistas, pragmatistas y una explicación fenomenológica de la evidencia de la correspondencia²⁵⁵. Haack sería de un parecer similar cuando argumenta que, dado que en Peirce el método científico es el que exige una realidad independiente para ser conocida, de ahí se sigue que este método puede conducir al *consenso*, que la verdad a la que aspira es la que *corresponde* con esa realidad y que, además, esa verdad es satisfactoria y estable, pues pone a la creencia a salvo de la duda²⁵⁶ (lo cual, dicho sea de paso, suele ser un criterio *coherentista*, a saber, que la proposición es verdadera cuando no perturba en exceso al resto de creencias).

10. Combinación de correspondencia y coherencia I: el significado lingüístico de “verdad” se especifica en términos de correspondencia, mientras que las condiciones para aplicar el predicado son coherentistas, pues reflejan los estándares de racionalidad que se fijan en la actividad científica (D. Savan, N. Rescher).

²⁵⁴ Cf. B. Altshuler, “Peirce’s Theory of Truth and the Revolt Against Realism”, 43-44 y 49.

²⁵⁵ Cf. K. O. Apel, “C. S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth. Part II”, 6.

²⁵⁶ Cf. S. Haack, *Filosofía de las lógicas*, Cátedra, Madrid, 1982, 119.

11. Inconsistente: según Goudge²⁵⁷, Peirce no alcanza a expresar la naturaleza de la verdad porque nunca llega a decidir si la verdad debe definirse en términos naturalistas (como el producto forzoso del método científico) o trascendentalistas (como la relación entre lenguaje y términos no lingüísticos).

La versión número 10 hace uso de la conocida distinción entre “definición” y “criterio” de verdad. Sin embargo, a menos que se desarrolle en profundidad, no parece que esta distinción resuelva las tensiones entre los textos pertenecientes a distintos períodos de la obra peirceana. Por otra parte, Faerna ha mostrado las dificultades y paradojas de la distinción criterio/definición, que se resumen en que “sólo mediante un criterio podemos *saber* si un enunciado es verdadero, y esto vale tanto como decir que es el criterio el que justifica en última instancia [...] la verdad del enunciado”²⁵⁸. Si se sigue a Rescher, de hecho, parece que todo criterio se valida a sí mismo, pues se constituye en una suerte de *paradigma* que acota qué ha de considerarse verdadero y desde el que, finalmente, se acaba estableciendo qué es verdad, incluso encima del entendimiento lingüístico común de “verdadero” y “falso”. Indudablemente, el criterio es una mediación necesaria para saber si un enunciado es verdadero. No obstante, para el pragmatista el criterio necesita algo independiente de él para ser válido, a saber, que la experiencia real lo valide como guía fiable para la acción²⁵⁹.

La retórica criterios/definición tecnifica en exceso la cuestión de la verdad, pero pone al descubierto que “la postura de Peirce es *básicamente criteriológica y sólo secundariamente definicional*”²⁶⁰.

²⁵⁷ Cf. T. Goudge, *The Thought of C. S. Peirce*, 23 y ss.

²⁵⁸ Cf. A. F. Faerna, “Verdad y criterios: sobre la justificación pragmática del conocimiento”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 25 (1991), 33.

²⁵⁹ Cf. A. F. Faerna, “Verdad y criterios”, 37-38.

²⁶⁰ D. Carnicer, *Comunidad y cooperación en Charles S. Peirce*, Tesis doctoral, Universitat de Valencia, 2003, 365.

Describe el modo general que tienen las operaciones que ha de seguir una comunidad de investigación para descubrir la verdad, y sólo después ofrece definiciones en las que resalta un aspecto u otro de la investigación. Wiggins ha sintetizado acertadamente esta cuestión cuando escribe que “a pesar de que Peirce es un realista acerca de la verdad, es un operacionalista acerca del significado” que no tiene una respuesta unitaria a qué es lo que completa o *satura* el significado²⁶¹. Es decir, por una parte, la postura de Peirce entendería la verdad en su sentido corriente y habitual, como aquella propiedad de las creencias que muestran cómo son realmente las cosas. Si bien, eso sí, con el matiz decididamente *realista* de que la experiencia restringe el alcance de nuestras creencias y, así, “el rol que juega el mundo no es el de proporcionar algo con lo que nuestras creencias correspondan, sino, más bien, el de dejarnos saber cuándo tenemos una creencia que entra en conflicto con él”²⁶².

Por otra parte, la postura de Peirce resaltaría que son nuestras distintas actividades las que dan vida o significado a la verdad, las que pueden hacer que la verdad forme parte del mundo. En este sentido, realismo y operacionalismo se exigen mutuamente. Una oración significativa, para serlo, en parte depende de nosotros (debe ser expresada, su sentido debe poder satisfacerse por cualesquiera estándares que ideemos, y debe poder conocerse de alguna manera). Pero, a la vez, estas condiciones determinan por si mismas un objetivo a conseguir que en modo alguno depende de nosotros, sino de cómo es el mundo efectivo. No podríamos ni siquiera imaginar que una frase consiguiera su objetivo a menos que “las condiciones para la verdad estén coordinadas con las exigencias a las que un investigador debe comprometerse para valerse de la experiencia en un modo adecuado”²⁶³. En definitiva, lo que subraya esta interpretación es la

²⁶¹ Cf. D. Wiggins, “Reflections on Inquiry and Truth”, 116-117.

²⁶² C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 83.

²⁶³ D. Wiggins, “Reflections on Inquiry and Truth”, 118.

primacía del aspecto práctico de la verdad, que es algo que fundamentalmente se *busca*.

Almeder es muy favorable a estas versiones “híbridas” porque, según él, desafían la visión recibida según la cual Peirce definió la verdad como aquello a lo que *llegaría* la comunidad científica si continuara la investigación, y no como aquello a lo que *llegará* a aceptarse en la opinión final. Según Almeder, esta visión comúnmente aceptada es un error, pues tiende a soslayar los textos en los que Peirce sostiene que mientras haya vida racional en el universo —sea o no humana— habrá investigación. Puesto que, de un modo u otro, la investigación continuará, *habrá* (y no sólo *habría*) una opinión final. Si bien, ciertamente, que siempre habrá investigación es una suposición que aún debe probarse, pero en cualquier caso la continuación indefinida de la investigación es una condición necesaria para la racionalidad humana²⁶⁴.

La interpretación Savan-Rescher no caería en este error pues sostiene que, según Peirce, las creencias bien fijadas o “coherentes” con el método científico tarde o temprano *describirán* el mundo o “corresponderán” con la realidad²⁶⁵. En cualquier caso, no se ajusta bien a la evidencia textual, pues en aquellos textos donde Peirce se muestra coherentista no parece que ofrezca un criterio sino una definición de verdad en toda regla. Por eso, según Almeder, quedarían dos versiones plausibles.

12. Combinación de correspondencia y coherencia II: la opinión final es aquella a *la que se llegará* y no a la que sólo se *llegaría*.

13. Combinación de Almeder: Peirce habría definido la verdad como correspondencia en la opinión final y *también* como aquello que estamos autorizados a afirmar bajo estándares corrientes de racionalidad y bajo el método científico en cada

²⁶⁴ Cf. R. Almeder, “Peirce’s Thirteen Theories of Truth”, 87-89

²⁶⁵ Cf. R. Almeder, “Peirce’s Thirteen Theories of Truth”, 90.

momento dado²⁶⁶. La verdad, por tanto, sería relativa a la opinión final destinada y al cuerpo de evidencia y teorías actual.

Sin duda, pese a los tecnicismos de este artículo, lo que señala es la imposibilidad de fundir a Peirce en una sola teoría, a la vez que sugiere cómo, en Peirce, los actos humanos a través de los que se llega a la verdad son inseparables de la definición de dicho concepto, no en el sentido de que *determinen* la definición de verdad, sino en el de que *destacan* distintas facetas de esta noción.

2.3.3 La verdad como ideal regulativo: Bontekoe

La palabra “regular” tiene varias acepciones. Como adjetivo, califica tanto los fenómenos naturales como las actividades humanas, que pueden suceder o se pueden llevar a cabo de un modo regular o irregular, uniforme o desordenado, estable o variable. Como verbo, “regular” tiene que ver con medir, sistematizar o aplicar un patrón a una realidad. Ambos sentidos se funden con cierta laxitud en el uso que, dentro del ámbito académico angloamericano, tiende a hacerse de la noción de “ideal regulativo”, ya que se interpreta que un ideal regulativo es simplemente una asunción, una suposición o algo que funciona por defecto²⁶⁷.

(a) justificación y objetivos próximos

Así, por ejemplo, siguiendo a Misak, Westbrook llega a la conclusión de que es una tesis peirceana el que “la verdad es un ‘ideal

²⁶⁶ Cf. R. Almeder, “Peirce’s Thirteen Theories of Truth”, 90-91; *The Philosophy of Charles S. Peirce: A Critical Introduction*, Basil Blackwell, Oxford, 1980, 79-80.

²⁶⁷ Cf. S. D. McKeever y M. Ridge, *Principled Ethics: Generalism as a Regulative Ideal*, Clarendon Press, Oxford, 2006, 113-114.

regulativo”²⁶⁸. Sin embargo, ninguno de los dos desarrolla la idea más allá de su enunciación y de una referencia bibliográfica²⁶⁹ que les conduciría a distinguir entre lo irrealizable y lo utópico, poniendo a la verdad en el primer vagón, como algo inalcanzable que, sin embargo, mantiene la investigación abierta. Mientras que un proyecto utópico se concibe como algo en principio realizable pero, de hecho, no realizado, de un ideal regulativo “no se piensa que sea realizable. Su rol es establecer una dirección y proporcionar un foco de crítica para los acuerdos actuales”²⁷⁰.

Parker se suma a ellos cuando afirma que la semiótica de Peirce implica el ideal regulativo de verdad como el final de la semiosis²⁷¹. Igualmente, Hookway ha venido a decir que el Peirce post-1880 dio a su teoría de la verdad un estatus regulativo, pues transformó la convergencia de opiniones —que hasta ese momento consideraba como algo “destinado”— en una esperanza. Es decir, *esperamos* que convergeremos en la verdad si investigamos bien y prolongadamente o, lo que es lo mismo, “es racional para alguien afirmar que *p*, o investigar *p*, sólo si para él es racional esperar que cualquiera que investigara *p* (largo y bien) fuera destinado eventualmente a llegar a una creencia estable en *p*”²⁷².

En realidad, la convergencia para Peirce tiene que ver primordialmente con el carácter *público* de la experiencia, que “afecta, o puede afectar, aproximadamente a cualquiera en el mismo sentido, y por ello las conclusiones de diferentes investigadores tenderán a ser similares”²⁷³. Es cierto que, en sentido estricto, la *sola* tendencia a

²⁶⁸ Cf. R. Westbrook, *Democratic Hope*, 46.

²⁶⁹ Cf. D. Emmet, *The Role of the Unrealisable: A Study in Regulative Ideals*, St. Martin's, Nueva York, 1994.

²⁷⁰ C. Misak, *Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation*, Routledge, Londres, 2000, 98.

²⁷¹ Cf. K. Parker, *The Continuity of Peirce's Thought*, 198.

²⁷² Cf. C. Hookway, “Truth, Reality, and Convergence”, 136.

²⁷³ C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 80.

converger puede no ser un criterio suficiente para reconocer la verdad, ya que por distintas causas (históricas, sociológicas), las personas pueden confluír en opiniones bien establecidas, pero erróneas. Ahora bien, como ha indicado Kinouchi²⁷⁴, en los últimos trabajos de Peirce, el valor principal de la convergencia es *heurístico, no regulativo*: es el modo en que Peirce interpreta el acuerdo. Según Kinouchi, la hipótesis de la convergencia consiste en una idea obtenida por medios abductivos. Ni fue deducida desde primeros principios atribuidos a la naturaleza humana ni fue inducida examinando casos particulares, sino que es una hipótesis plausible y atractiva que explica el proceso por el cual se forma la opinión destinada a ser finalmente aceptada (y también, podría añadirse, proporciona una hipótesis admisible sobre cómo se ha llegado a los consensos actuales).

Por otra parte, el punto de vista que afirma que la verdad misma es para Peirce un ideal regulativo conlleva una serie de complicaciones quizá no suficientemente advertida por sus defensores. Para empezar, alcanzar la verdad no *termina* la investigación —a menos que se llegue a la Verdad completa—, ya que la verdad accesible al ser humano es siempre parcial. No obstante, para Peirce, el deseo de buscar y forjar esa completa Verdad es la “vocación” y tarea natural de los seres humanos en tanto que seres activos y pensantes, de ahí que la manera de relacionarnos (mediante la expresión) entre nosotros y con la realidad tenga una finalidad bien definida. Tal como escribía Peirce en 1904

el propósito de todo signo es expresar "hechos" y, al unirse con otros signos, acercarse tanto como sea posible a la determinación del interpretante que sería la *Verdad perfecta*, la Verdad absoluta, y como tal (al menos podemos usar este lenguaje), el Universo mismo²⁷⁵.

²⁷⁴ Cf. R. Kinouchi, “The Abduction of Convergence (with preliminary remarks on knowledge *a ulteriori*)”, Seminario del Grupo de Estudios Peirceanos, Universidad de Navarra, 22.VI.06, texto mecanografiado, 7.

²⁷⁵ C. S. Peirce, “New Elements”, *EP* 2, 304, 1904.

En este texto, Peirce indica que la Verdad, con mayúscula, sería el universo total del ser —la realidad misma, podría decirse—, que incluye tanto los objetos como sus cualidades, y al que nunca podemos acercarnos de una forma que no sea limitada y parcial, en tanto que “la verdad del hombre nunca es absoluta, porque la base del Hecho es la hipótesis”²⁷⁶. Sin embargo, nuestras sucesivas interpretaciones contribuyen a *determinar* esa Verdad perfecta, es decir, ayudan a la creación de la Realidad, porque esta también incluye a los seres humanos y está en gran medida constituida por sus actividades. Esa Verdad perfecta no puede conocerse todavía, en parte, porque no está *acabada* sino que está esperando a ser determinada. Pero eso no significa que esta verdad —ontológica o, también, substancial— esté fuera de toda experiencia posible, sino sólo de la experiencia *actual*.

Ciertamente, en nuestras prácticas cognoscitivas efectivas, la verdad y la falsedad están limitadas al universo de discurso²⁷⁷, a aquellas realidades que podemos conocer, expresar, y de las que podemos llegar a creer algo, esto es, a aquellas realidades en torno a las cuales podemos adquirir hábitos de acción. En ese sentido, el mismo Peirce afirmaba que verdad y falsedad sólo pueden entenderse en términos de duda y creencia²⁷⁸ y, por tanto, como algo que adquiere su significado como objeto de experiencia y verificación posible²⁷⁹. No obstante, que *actualmente* sólo podamos conocer de este modo la verdad no implica que sea todo lo que hay en este concepto, por más aparentemente trivial que sea lo que el concepto indica²⁸⁰. Aspiramos a conocer la realidad tal como es y contribuimos a su desarrollo

²⁷⁶ C. S. Peirce, “Private Thoughts principally on the conduct of life”, *W* 1, 7, 1854?

²⁷⁷ Cf. C. S. Peirce, “Minute Logic”, *CP* 6.351, 1902-1903.

²⁷⁸ Cf. C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.416, 1905.

²⁷⁹ Cf. B. Altshuler, “Peirce’s Theory of Truth and the Revolt Against Realism”, 42.

²⁸⁰ Como bien apunta Polo, la verdad es aquello que tiene la capacidad de hacer *más* presente a lo conocido y de provocar que “me vaya en algo” el averiguarla (cf. L. Polo, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 2003, 249).

mediante nuestras actividades creativas, entre las que se encuentra la actividad del pensamiento, presente en las sucesivas comprensiones o interpretaciones de esa realidad que se van afianzando en la investigación y corrigiendo en comunidad.

Considerar a la verdad como el ideal regulativo de esta actividad hace de ella una noción fuera de toda experiencia posible. Con ello, parece no tener donde apoyarse aquella “alegre esperanza” que anima a los seguidores de la ciencia a confiar en que la investigación llegará seguro a una solución en cada cuestión en que se aplique²⁸¹. Ciertamente, esto no borra a la verdad del horizonte de la investigación, en parte porque sigue siendo una asunción de toda actividad investigadora racional, en parte porque —de la misma manera que para el Peirce maduro el diamante *es* duro aunque actualmente nadie lo raye— “una creencia que *fuera* la mejor creencia a la que pudiera llegar la investigación es verdadera, tenga o no la investigación la posibilidad de llegar a ella”²⁸².

Lo que ocurre es que, como la aspiración a obtener la respuesta correcta sigue estando presente en todo aquel que investiga, quien sostiene que la verdad es irrealizable tiende a subordinar su búsqueda a la consecución de objetivos locales más “asequibles”. Es la consecuencia a la que, inevitablemente, llega Misak cuando sostiene que aspirar a la verdad equivale a aspirar a objetivos particulares tales como la adecuación empírica, el poder predictivo, conseguir una guía fiable para la acción o entender cómo funcionan las cosas y a nosotros mismos. La creencia verdadera sería la creencia que mejor satisface esos y otros objetivos particulares en la investigación²⁸³, de manera que

[cuando creemos e investigamos] aspiramos a conseguir creencias que sean fructíferas, que encajen con la evidencia, que tengan poder explicativo y predictivo, que sean consistentes con otras creencias

²⁸¹ Cf. C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.407, 1878.

²⁸² C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 69. La cursiva es mía.

²⁸³ Cf. C. Misak, *Truth, Politics, Morality*, 1, 54 y 61.

bien fundadas, y así sucesivamente. Si una creencia fuera tal que [...] cumpliera todos los objetivos locales de la investigación, entonces no hay nada más que podamos pedir de ella — sería verdadera. “Verdad” [...] incluye todos los objetivos locales de la investigación. Si los objetivos locales estuvieran satisfechos para siempre, entonces el objetivo de la verdad estaría también satisfecho²⁸⁴.

Ciertamente, si una proposición es verdadera, se entiende que cumplirá todos nuestros fines cognitivos. Lo que cuesta es asumir que la satisfacción de dichos objetivos sea *todo* lo que hay en el concepto de verdad. Especialmente cuando Misak explica que uno de los compromisos que adquiere quien cree algo es a estar preparado para *justificar* su afirmación ante los demás y ante si mismo²⁸⁵. Si bien, por una parte, esta tesis puede dar pie para una interesante explicación de la naturaleza social del conocimiento²⁸⁶, por otro lado, parece que puede deslizarse fácilmente hacia un discurso al estilo de autores como Rorty. Este considera que —puesto que la verdad es, según él, una noción absoluta— el término “verdadero” es indefinible y ninguna teoría de la verdad es posible²⁸⁷. Más aún, para Rorty, sólo puede pensarse que la verdad es el objetivo de la investigación si es un

²⁸⁴ C. Misak, “Making Disagreement Matter: Pragmatism and Deliberative Democracy”, *Journal of Speculative Philosophy*, 18 (2004), 14.

²⁸⁵ Cf. C. Misak, *Truth, Politics, Morality*, 94; *Truth and the End of Inquiry*, 192.

²⁸⁶ Así lo ha hecho Talisse, cuando resume en cinco puntos la base conceptual de su “epistemología popular”: (1) creer que *p* es mantener que *p* es verdadero; (2) mantener que *p* es verdadero es mantener que está basado en las mejores razones, evidencias y argumentos; (3) mantener que *p* está así basado es incurrir en la obligación de articular las razones, evidencias y argumentos de cada uno cuando se es requerido a hacerlo; (4) articular las razones propias es entrar en un proceso social de intercambio de razones; y (5) meterse en procesos sociales de intercambio de razones es adoptar, al menos implícitamente, ciertas normas cognitivas y disposicionales relacionadas con el carácter epistémico de cada uno (cf. R. Talisse, “A Folk Epistemic Justification of Democracy”, congreso *Truth and Public Space*, 21-23 septiembre 2005, Bruselas, en <http://people.vanderbilt.edu/~robert.talisse/FolkEpisDemo_Brussels.pdf>, 2-3).

²⁸⁷ Cf. R. Rorty, “Introduction”, *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, Nueva York, 1998, 2-3.

objetivo *fijo*, tal como alcanzar a conocer las propiedades intrínsecas que posee una cosa al margen de toda representación de ella²⁸⁸. Dado que esta verdad *fija* es inalcanzable, el objetivo de llegar a la verdad es igual a la esperanza de justificar nuestra creencia ante el mayor y más grande número de públicos posible. De esta manera, lograr una justificación que sea persuasiva y que, de hecho, convenza y gane adeptos se convertiría en el mejor criterio para saber si algo es verdadero.

Es cierto que, como se vio antes, el llegar a esa Verdad perfecta y “fijada” en el sentido rortyano, era para Peirce un objetivo de todo ser pensante. Pero en modo alguno se trataba de un objetivo no-relativo dado que, en parte, es nuestra misma actividad comunicativa la que configura esa Verdad, puesto que esa Verdad perfecta es un interpretante compuesto por signos que no se unen por sí solos, sino que hace falta un pensamiento que los conecte para que sean significativos. En todo caso, aunque la verdad realmente fuera algo irrealizable —cosa que no es evidente—, la consecución de objetivos próximos no tiene para Misak el regusto nitzscheano de Rorty, ya que para que una creencia sea verdadera, no basta con que *ahora* pueda aducir su poder persuasivo o convincente, sino que tendría que ser capaz de conseguir esos objetivos de forma indefinida, para todo el mundo y “encajar con toda la experiencia que estuviera disponible”²⁸⁹. Este matiz recalca que la verdad *buscada* va más allá de la verdad *disponible* en un momento particular y subraya que, si bien la posición peirceana no desvincula la verdad de la investigación —que acontece en un contexto histórico y sociocultural concreto—, tampoco ata la verdad al resultado de investigaciones particulares²⁹⁰. El mismo concepto de verdad es necesario “para distinguir entre una creencia que es adecuada basándose en la evidencia y argumentos disponibles, y una creencia que *sería* adecuada si estuvieran disponibles toda la

²⁸⁸ Cf. R. Rorty, “Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright”, en *Truth and Progress*, 39.

²⁸⁹ C. Misak, *Truth, Politics, Morality*, 95.

²⁹⁰ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 2 y 41.

evidencia y argumentos”²⁹¹. Con esto, además, se realiza el aspecto positivo del falibilismo peirceano, pues si bien en el ámbito teórico nunca podemos llegar a la “certeza absoluta” (que sería el resultado de saber que tenemos una creencia permanentemente asentada y no-revisable), en la vida práctica podemos alcanzar una “certeza substancial” en aquello que no dudamos²⁹².

(b) consistencia y coherencia

En todo caso, pudiendo ser muy ciertas todas estas aseveraciones, aún queda por resolver si la verdad misma es un ideal regulativo, puesto que no parece que ninguno de sus promotores analice en serio las consecuencias de esta hipótesis. Quizá el único autor que se haya atrevido a definir y a argumentar por qué la verdad es un “ideal regulativo” es Ron Bontekoe²⁹³. Este filósofo parte de dos suposiciones, según él, peirceanas y también de uso común en la práctica científica. A saber, que la ciencia —en expresión de Polanyi— trabaja con “conocimientos tácitos”, asumiendo que descubre la realidad y que, con ello, contribuye al crecimiento de la verdad, su objetivo último *ideal*²⁹⁴; y que, en segundo lugar, esta verdad buscada es la que da conocimiento de la realidad *total*. Tras pasar revista a las principales teorías de la verdad (redundancia, coherencia, pragmática y correspondencia), Bontekoe sostiene, siguiendo a Davidson²⁹⁵, que la verdad es un concepto tan elemental que sólo es explicable relacionándola con otros conceptos. En este

²⁹¹ C. Misak, *Truth, Politics, Morality*, 18. La cursiva es mía.

²⁹² Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 54.

²⁹³ Cf. R. Bontekoe, “Truth as a Regulative Ideal”, *The Journal of Speculative Philosophy*, 13 (1999), 240-256.

²⁹⁴ Cf. R. Bontekoe, “Truth as a Regulative Ideal”, 241-242.

²⁹⁵ Cf. D. Davidson, “The Folly of Trying to Define Truth”, *Journal of Philosophy*, 93 (1996), 264.

punto, su propuesta es que la mejor manera de entender la verdad es asociándola a lo que Kant llamó “idea regulativa”. Para Kant, el uso regulativo de una idea significa que dicha idea, estando fuera de toda experiencia posible, sin embargo unifica y extiende los conceptos a los que se aplica²⁹⁶.

Así, en efecto, según Bontekoe la verdad nunca puede alcanzarse, pues —siguiendo al Putnam de *Razón, verdad e historia*— la verdad es un tipo de coherencia última ideal de nuestras creencias entre ellas y con nuestras experiencias actuales y posibles, que exige una interdependencia entre nuestras creencias tal que sólo puede darse en unas condiciones epistémicas imposibles de conseguir. Por tanto, la tarea de buscar la verdad nunca puede completarse²⁹⁷.

Desde esta posición coherentista con respecto a la verdad, Bontekoe sostiene que los múltiples cambios de paradigmas y el progreso en ciencia, por ejemplo, se explican desde la aspiración a esa coherencia *ideal*, que se consigue “eliminando inconsistencias entre nuestras creencias, y así promoviendo su coherencia”,²⁹⁸. La verdad, en este sentido, no es tanto algo que se *descubra*, cuanto una idea que regula los distintos objetivos intermedios que la ciencia persigue en cada época y que, además, provee un marco para que las creencias, teorías, métodos y valores que la actividad científica propone en cada momento encajen y sean coherentes. Es, en el sentido kantiano, una instancia que da sentido y unifica tanto los distintos objetivos que busca la ciencia (alcance, simplicidad, poder explicativo, exactitud predictiva) como la cantidad de información con la que trabaja el científico. Cuando todas nuestras creencias encajan perfectamente con las descripciones de nuestras experiencias actuales y posibles, entonces esa coherencia genera una correspondencia con el modo en cómo son realmente las cosas²⁹⁹. Si bien esa verdad perfecta de la

²⁹⁶ Cf. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura* [1781-1787], A644.

²⁹⁷ Cf. R. Bontekoe, “Truth as a Regulative Ideal”, 245-246.

²⁹⁸ R. Bontekoe, “Truth as a Regulative Ideal”, 248.

²⁹⁹ Cf. R. Bontekoe, “Truth as a Regulative Ideal”, 254.

correspondencia permanece como ideal, nos acercamos a ella mediante la forja de “verdades significativas”, que son aquellas que condensan grandes cantidades de información (tarea *unificadora* de la ciencia) y que tienen un amplio rango de aplicación (tarea *diversificadora* de la ciencia)³⁰⁰.

Ahora bien, si la verdad *sólo* fuera un ideal regulativo, es decir, un concepto incognoscible que, no obstante, dirige la investigación a modo de “regla”, ello dejaría fuera del terreno de la verdad toda creencia que no fuera *coherente* con esa regla, es decir, toda creencia que no ayudara a eliminar inconsistencias, que no unificara los resultados de experiencias anteriores o que no maximizara el alcance y coherencia de nuestras descripciones. En un contexto distinto, la refutación elemental de esta idea simplificadora de la verdad ya la ofreció Franz Brentano en una conferencia pronunciada en 1889:

Si la verdad significase lo mismo que juicio conforme a reglas, todo juicio llevado a cabo con razones insuficientes o de un modo totalmente ciego, sería un error. Pero esto no es el caso en absoluto [...]. Una suposición frívola, un mero prejuicio, o una opinión adoptada en virtud de la autoridad o porque es usual, puede también ser tanto verdadera como falsa. Ya Aristóteles señaló que, a menudo, se llega a conclusiones verdaderas a partir de premisas falsas³⁰¹.

Es decir, cabe preguntarse si no sería posible llegar a proposiciones verdaderas aunque las hipótesis desde las que se parte no tengan demasiada consistencia y *sin dejar de considerar* que son inconsistentes. Ciertamente, no parece que Bontekoe descienda a tanto detalle, pues en su propuesta no se especifican las exigencias normativas que se desprenderían de la verdad como ideal regulativo. Por ello, quizá, la insuficiencia de su punto de vista resida sobre todo en asumir una perspectiva “internalista”, en la cual la combinación interna de las creencias —felizmente unificadas por el ideal regulativo

³⁰⁰ Cf. R. Bontekoe, “Truth as a Regulative Ideal”, 248 y 253.

³⁰¹ F. Brentano, *Sobre el concepto de verdad* [1889], Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, Madrid, 1998, 21.

de la verdad— es la que les da su significado, y en suponer que dicha posición es peirceana. Pues, en esto fue claro, para Peirce atacar el internalismo³⁰² es lo que nos convierte en pragmatistas, no afirmarlo³⁰³. La interpretación de un pensamiento, creencia o teoría no se hace en función de un ideal unificador, sino de la conducta posible.

Por lo demás, esta perspectiva se enfrenta a dos objeciones más serias. Considerar la verdad como un ideal regulativo, ciertamente, da a la investigación una orientación. Ahora bien, si la verdad sólo tiene esta función *unificadora*, parecería que cualquier método que en una época dada unifica y elimina inconsistencias en los resultados de la investigación, sería un indicador de esta verdad ideal. No se explicaría, entonces, el avance ni el progreso de la ciencia, porque la verdad no abriría a más conocimiento sino que, en cierto modo, lo *cancelaría*. Se podría replicar que la verdad así considerada evita esta deriva gracias a la función *diversificadora* de las “verdades significativas”, puesto que, en efecto, estas no sólo sintetizan sino que buscan ampliar su esfera de aplicación. Aún así, cabría preguntarse qué garantía de estar dirigiéndose hacia este punto arquimédico llamado “verdad” proporciona el método científico. Si no puede conocerse la verdad, tanto da que empleemos un criterio u otro para mejorar nuestras creencias. Ahora bien, como escribió Peirce en 1893, es precisamente la esperanza de llegar a la verdad real de la naturaleza lo que define al espíritu científico que, animado por esta esperanza, prueba qué medios son más efectivos para alcanzar la verdad³⁰⁴. Al pragmatista no le basta con suponer o asumir que el método científico

³⁰² Acerca de este particular, por ejemplo, Meyers ha argumentado que la epistemología peirceana es claramente externalista, en el sentido de que, para Peirce, en el conocimiento no todo depende ni es justificable *sólo* desde el conocimiento y por ello “la verdad de cualquier proposición contingente es una condición externa de nuestro conocimiento de ella” (cf. R. G. Meyers, “Pragmatism and Peirce’s Externalist Epistemology”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 35 (1999), 650).

³⁰³ Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmaticism in the Phaneroscopy”, *EP* 2, 361-362, 1905.

³⁰⁴ Cf. C. S. Peirce, “The Marriage of Religion and Science”, *CP* 6.248, 1893.

conduce a la verdad, sino que necesita comprobarlo en la práctica efectiva. Sólo así llega a *saber* que los métodos y criterios son una ganancia, una creación que debe revisarse históricamente³⁰⁵. Además, por último, para Peirce lo que unifica los distintos resultados de la actividad científica no es la idea de verdad, sino la propia realidad, dado que “un hombre puede formar una teoría acerca de los hechos que él conoce; pero si encaja con hechos que él no conoce, sólo puede ser la naturaleza, y no él, la que le da esta forma”³⁰⁶.

Bontekoe parte de la base de que la verdad es, exclusivamente, una noción epistémica ideal. Esto es lo que, desde otro extremo, ha intentado refutar Albrecht Wellmer cuando sostiene que la verdad *no* es un ideal regulativo³⁰⁷. Para este autor, mientras que de las afirmaciones elementales se puede comprobar su verdad con relativa facilidad, de los juicios complejos —morales, estéticos, matemáticos, históricos o filosóficos— no podemos saber su verdad simplemente “mirando ahí”, pues no hay comparación directa entre la afirmación y la realidad. Por tanto, averiguamos si sucede lo que dice la afirmación *indirectamente*, “intentamos decidir la cuestión de si algo es *así, tal* como alguien dice que es, con *razones*”³⁰⁸. En la mayoría de las afirmaciones, la correspondencia es incomprensible sin una praxis justificadora y, por este motivo, el camino adecuado para entender la verdad es preguntar qué lugar tiene este concepto en nuestras prácticas asertivas y justificatorias³⁰⁹.

³⁰⁵ Cf. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*, Paidós, Barcelona, 1994, 150.

³⁰⁶ C. S. Peirce, “The Proper Treatment of Hypotheses” [1901], en *Historical Perspectives on Peirce’s Logic of Science*, C. Eisele (ed.), vol. 2, 896. Por esta misma razón, las hipótesis tampoco se formulan para *unificar* una variedad de hechos sino para *explicarlos*, conectando esos hechos con nuestras concepciones generales (cf. C. S. Peirce, “How to Theorize”, *CP* 5.597, 1903).

³⁰⁷ Cf. A. Wellmer, “The Debate About Truth: Pragmatism Without Regulative Ideas”, *Critical Horizons*, 4 (2003), 29-54.

³⁰⁸ A. Wellmer, “The Debate About Truth”, 31.

³⁰⁹ Cf. A. Wellmer, “The Debate About Truth”, 32.

Wellmer expone dos posiciones a este respecto. Por una parte, para Apel, si la verdad está internamente conectada con la justificación pero sin embargo no es lo mismo que la justificación *aquí y ahora*, entonces deben darse más condiciones para que una aserción o convicción justificada bajo dichas condiciones sea necesariamente verdadera. No obstante, para que no sea “impostada”, la idealización de la que depende la explicación del concepto de verdad debe ser ya operativa, pragmáticamente efectiva, en el nivel de la comunicación diaria y el discurso argumentativo, sea como “presuposiciones necesarias” o como “ideas regulativas”. Para Rorty, al contrario, verdad y justificación son conceptos diferentes que *no* están conectados³¹⁰.

Sin embargo, según Wellmer, se puede fundamentar la conexión entre verdad y justificación *sin* apelar a ideas regulativas, esto es, sin apelar a la necesidad de esperar que (en algún momento) coincidirán la verdad y la justificación³¹¹. Es más, este intento de igualar la verdad con una noción epistémica ideal o “absoluta” equivale a hacer de la verdad algo que está más allá de toda perspectiva, cuando precisamente el valor que posee la verdad es su capacidad de abarcar varias perspectivas y suscitar continuamente una demanda de razones. Gracias al concepto de verdad puedo percibir la diferencia entre *mi* perspectiva y la de los otros, puedo comparar las razones por las que sostengo algo que creo con las razones que (entiendo) llevan a otra persona a estar convencida de aquello en lo que cree³¹².

El concepto de verdad, además, revela por contraste que toda justificación es histórica y relativa a alguien, pero cada vez que razonamos nuestras opiniones o convicciones, ese acto no pretende ser

³¹⁰ Cf. A. Wellmer, “The Debate About Truth”, 34-35 y 37. En el caso de Apel, el consenso de la comunidad comunicativa ideal del cual depende la verdad parte, en efecto, de algo que *ya* funciona en la vida diaria, como es la búsqueda del consenso que hay en cualquier praxis justificatoria.

³¹¹ Cf. A. Wellmer, “The Debate About Truth”, 47.

³¹² Cf. A. Wellmer, “The Debate About Truth”, 38-40.

en si mismo contextual sino que, por el contrario, esas justificaciones las hacemos como afirmaciones de verdad, como algo que pretende ir más allá de las perspectivas subjetivas. Cuando sostengo una creencia con razones, entonces la entiendo *justificadamente* como verdadera y creo que merece el acuerdo. Por eso,

aunque la justificación siempre indica un tiempo y una persona —lo que se aclara fácilmente mediante la reflexión sobre nuestras prácticas de justificación— sin embargo la justificación de aseercciones o convicciones desde la perspectiva de aquellos que alumbran tales justificaciones en modo alguno pretende indicar un tiempo o persona: cada vez que argumentan las aseercciones o convicciones [...] plantean afirmaciones de *verdad* que trascienden el contexto y son trans-subjetivas³¹³.

Para Wellmer, el auténtico significado pragmático de la verdad consiste en que abre un espacio de intercambio de razones, de tal manera que la correspondencia entre las afirmaciones y la realidad demanda una praxis justificatoria concreta, a saber, aquella en la que cada uno justifica lo que cree como verdadero pero donde también puede ser persuadido por las razones más convincentes de los demás. La verdad trasciende las perspectivas individuales y siempre es *contestada*, esto es, exige razones y es interpelada³¹⁴. Por eso, de la misma manera que cada afirmación con pretensión verdad busca el acuerdo, todo consenso lleva en su seno el germen de nuevos desacuerdos³¹⁵.

La propuesta de Wellmer remarca que la verdad no es algo descubierto de una vez por todas, sino que admite desarrollo dialógico, una característica que la perspectiva peirceana incorpora sin problemas. No obstante, la relación entre verdad y justificación sigue siendo conflictiva. Al menos, en la versión de Wellmer, la verdad

³¹³ A. Wellmer, “The Debate About Truth”, 42.

³¹⁴ Cf. G. Zanotti, “Hacia una filosofía cristiana del diálogo”, *Sapientia*, 56/209 (2001), 330-331.

³¹⁵ Cf. A. Wellmer, “The Debate About Truth”, 41.

aparece como una noción *fenomenológica*, una característica de ciertas prácticas humanas. Es cierto que concebir la verdad al margen de su búsqueda o su justificación contribuye a hacer de ella una noción misteriosa. Pero, aunque en cierto modo su presencia es inevitable, la búsqueda de la verdad en muchos casos conlleva una elección consciente y acarrea cambios en el modo de vida. Difícilmente uno estará dispuesto a justificar lo que cree, a corregirlo o a escuchar las razones de los demás si antes no está deliberadamente poseído por el “deseo activo y de corazón de aprender lo que es verdadero”³¹⁶. Sólo desde ese amor por el aprendizaje se es capaz de imaginar y mejorar las prácticas con las que nos esforzamos en mostrar cómo son realmente las cosas.

En cualquier caso, merece la pena prestar atención a este debate, porque saca a la luz un problema epistemológico básico sobre la posibilidad y el modo en que puede haber conocimiento verdadero. Este, generalmente, suele necesitar una justificación para ser aceptado, lo que ya explicó Platón al definir que el conocimiento auténtico es el que se da con un juicio verdadero que venga “acompañado de una razón por la que admitirlo como tal”³¹⁷. Estas razones pueden *asegurar* los conocimientos pero no mueven a modificar la propia conducta —la prueba fundamental de la aprehensión de una idea para el pragmatismo peirceano—, pues esto sólo es capaz de conseguirlo el esfuerzo prolongado por aprender la verdad, sea cual sea. Por otra parte, esta discusión manifiesta que quien cree en atributos de la verdad tales como “absoluta”, “eterna” o “inmutable” acaba por negar que pueda alcanzarse esa noción ya que, ciertamente, la razón por sí sola nunca lo consigue. Por ello, derivan la verdad hacia otra noción como la de “ideal regulativo”, que asegura que esa eternidad e inmutabilidad de la verdad está directamente relacionada con nuestra *orientación* a buscarla. Esta idea naturalista y biologicista, a su vez, conlleva nuevos problemas, pues asume que buscar la verdad es algo en cierta medida inevitable, obviando que también puede ser fruto de

³¹⁶ C. S. Peirce, “The First Rule of Logic”, *CP* 5.582, 1898.

³¹⁷ M. García-Baró, *Introducción a la teoría de la verdad*, 174.

una disposición interior libremente elegida, del cultivo constante del deseo de aprender y de la facilidad para dejarse poseer por “el impulso de penetrar en la razón de las cosas”³¹⁸.

2.3.4 La teoría unificada de Forster

En numerosas ocasiones, Susan Haack ha repetido que *la verdad* es una, mientras que hay una pluralidad de *verdades*³¹⁹. En efecto, mientras que *la verdad* es la propiedad de ser verdadero, hay muchas proposiciones y creencias que son *verdaderas*³²⁰. Hay un concepto de verdad no-relativo y no-ambiguo, según el cual decir que una afirmación es verdadera es simplemente decir que las cosas son como afirma. Y, a la vez, hay muchas verdades: teorías científicas, proposiciones históricas, teoremas matemáticos, principios lógicos, afirmaciones empíricas particulares, interpretaciones de textos, declaraciones acerca de qué quiere o cree una persona, y así sucesivamente. Siempre que alguna actividad implique de algún modo la participación del intelecto, exige la verdad, pues esta es consustancial a los actos de pensar y razonar³²¹. Las distintas teorías acerca de la verdad raramente niegan estos asertos, sino que suelen incidir en los diversos aspectos del concepto de verdad como vías para comprender y reconocer el acuerdo elemental con la realidad que el concepto expresa.

Como ya se vio anteriormente, circunscribir a Peirce en una sola teoría de la verdad es una tarea que siempre encuentra dificultades para acomodarse a toda la evidencia textual. Por eso, progresivamente, los autores han buscado combinaciones de teorías (fundamentalmente,

³¹⁸ C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.44, c.1896.

³¹⁹ Cf. S. Haack, “The Unity of Truth and the Plurality of Truths”, *Principia*, 9 (2005), 87-110.

³²⁰ Cf. S. Haack, “Truth, Truths, “Truth”, and “Truths” in the Law”, *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 26 (2003), 17-18.

³²¹ Cf. C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.135, c.1902.

correspondencia y coherencia) que den razón del pensamiento de Peirce acerca de la verdad. Según Forster, esto no es suficiente, pues para este estudioso Peirce tiene una inmensa teoría de la verdad unificada³²², una que preserva las intuiciones centrales de las teorías correspondentistas, coherentistas, instrumentalistas y consensualistas, y que muestra que las distintas caras de la verdad son pragmáticamente equivalentes.

Así, para Forster, en algunos pasajes Peirce se revela como un correspondentista consumado, que caracteriza la verdad de una creencia en términos de la precisión con que representa un hecho independiente. Recordemos un pasaje ya citado con anterioridad:

una proposición verdadera corresponde a un *hecho real*, por lo cual se significa un estado de cosas, definido e inividual, que *no consiste meramente en ser representado* (en alguna representación particular) tal como es³²³.

A este texto puede sumarse el pasaje de “La fijación de la creencia” donde Peirce sostiene que la duda sólo se resuelve satisfactoriamente cuando la creencia es determinada por algo externo³²⁴, así como algunas correcciones posteriores de ese artículo donde añade que lo real influye incesantemente en el pensamiento³²⁵ y que “los cambios de opinión los provocan acontecimientos fuera del control humano” pues la naturaleza no está determinada por la opinión humana “por más unánime que fuese”³²⁶. Afirmaciones parecidas se encuentran hasta 1906, cuando Peirce define la verdad como la conformidad o correspondencia de una representación con su objeto³²⁷. Es decir, por una parte, es notorio que Peirce afirma las tesis

³²² Cf. P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 119-147.

³²³ C. S. Peirce, reseña de *The World and the Individual* (J. Royce), CP 8.126, 1902.

³²⁴ Cf. C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, CP 5.384, 1877.

³²⁵ Cf. C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, CP 5.384 nota de 1903.

³²⁶ C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, CP 5.384 nota de 1893.

³²⁷ Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmaticism in the Normative Sciences”, EP 2, 379-380, 1906.

fundamentales de una teoría de la verdad como correspondencia: que hay algo externo a nuestro pensamiento, lo real; que nuestras proposiciones representan ese algo real; y que lo real determina la verdad de nuestras proposiciones³²⁸. Ahora bien, si Peirce sólo fuera un correspondentista tendría que enfrentarse a la principal objeción a esta teoría, a saber, cómo superar la imposibilidad práctica de saber si una proposición corresponde o no al mundo real, dado que para poder saberlo tiene que intervenir el pensamiento, pues “una cosa corresponde a otra sólo en tanto que la mente los considera como correlatos”³²⁹. Necesitaríamos un conocimiento “preconceptual” de la realidad y conocer previamente el mundo al margen de toda creencia, lo que supone “colocarnos fuera de nuestras creencias y compararlas con un mundo desconocido”³³⁰.

Peirce, no obstante, también aboga por la teoría coherentista de la verdad, para lo cual Forster trae a colación un pasaje sorprendente:

todo lo que experimentamos directamente es nuestro pensamiento — lo que pasa por nuestras mentes [...]. El pensamiento fluye, y [...] finalmente alcanza un cierto nivel, como si fuera una cierta cuenca, donde la realidad llega a ser inmutable. Ha alcanzado su destino, y esa permanencia, esa realidad fijada, que todo pensamiento se esfuerza por representar e imaginar, es lo que colocamos en el punto objetivo hacia el cual fluye la corriente del pensamiento³³¹.

También hay textos peirceanos de 1901 y 1902 donde la verdad aparece como el acuerdo entre dos creencias, una actual y otra futura³³². En general, los escritos coherentistas de Peirce son aquellos

³²⁸ Cf. C. Hynes, “El problema de la unidad de la noción peirceana de verdad”, en C. Hynes (ed.), *II Jornadas GEP Argentina: 7-8.09.06*, <<http://www.unav.es/gep/IIIPeirceArgentinaHynes.html>>.

³²⁹ C. S. Peirce, “Chapter IV. Of Reality”, *W* 3, 56, 1872.

³³⁰ P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 120.

³³¹ C. S. Peirce, “On Reality”, *W* 3, 29, 1872.

³³² Cf. C. S. Peirce, voz “Truth and Falsity and Error”, 718; “The Logic of Drawing History from Ancient Documents”, *CP* 7.187, 1901.

donde lo real, primordialmente, es de la naturaleza del pensamiento. Pero, en ellos, Peirce nuevamente debería enfrentarse a otra objeción, a saber, que lo permanente en el pensamiento no tiene por qué ser real o tener su reflejo en la realidad.

En otras ocasiones, Peirce está cercano a defender una teoría de la verdad consensualista, que es lo que se puede deducir de su conocida tesis según la cual la verdad es aquella opinión última en la que finalmente estarían de acuerdo una comunidad de investigadores³³³. En esta línea, Peirce también sostuvo que la opinión humana tiende al acuerdo universal en que consiste la verdad³³⁴, y que

el hecho de que haya algo así como una respuesta verdadera a una pregunta, consiste en esto: que las investigaciones humanas —el razonamiento y la observación humanas— tienden hacia la liquidación de las disputas y el acuerdo último en conclusiones concretas que son independientes de los puntos de vista particulares que los diferentes investigadores hayan expuesto³³⁵.

Sin embargo, si la verdad sólo consistiera en el acuerdo último, Peirce tendría que hacer frente a las objeciones usuales a la teoría consensual de la verdad, a saber, que es posible construir un consenso sobre algo falso y también que la verdad —al menos, pre-teóricamente— se entiende como algo permanente y estable, mientras que el consenso es variable, viene y va³³⁶.

Por último, según Forster, Peirce parece ofrecer una teoría instrumentalista de la verdad cuando sostiene que el significado de

³³³ Cf. C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.407, 1878: “la opinión que está destinada a que todos los que investigan estén finalmente de acuerdo en ella es lo que significamos por verdad”.

³³⁴ Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Works of George Berkeley* (ed. A. C. Fraser), *CP* 8.12, 1871; “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.407, 1878.

³³⁵ C. S. Peirce, reseña de *The Religious Aspect of Philosophy* (J. Royce), *CP* 8.41, 1885.

³³⁶ Cf. P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 121.

una creencia reside enteramente en los hábitos que produce³³⁷. Por tanto, una creencia verdadera sería aquella que *funciona* porque produce hábitos que sirven como reglas de conducta fiables. No obstante, si Peirce sostuviera que una creencia verdadera es simplemente aquella que funciona en este sentido, tendría que explicar por qué las creencias falsas pueden ser fiables en algunos contextos y por qué las creencias verdaderas a veces inhiben acciones exitosas³³⁸.

En cualquier caso, y pese a la aparente disparidad de los textos invocados, Forster no cree que Peirce ofrezca descripciones rivales acerca de la esencia de la verdad, sino más bien de distintos *aspectos* de ella. De hecho, el principal logro de Peirce consistiría en haber integrado con éxito dentro de su teoría semiótica del conocimiento distintas facetas de una única noción. Así, por ejemplo, las intuiciones básicas de las teorías correspondentista (el mundo es de una manera independiente de cómo lo pensemos) y coherentista (un pensamiento es verdadero si encaja con pensamientos que describen partes estables de la experiencia) pueden unirse siguiendo la indicación peirceana de que “la concepción verdadera de una cosa” y “la cosa misma” son lo mismo sólo que visto desde distintos ángulos, “pues el objeto inmediato del pensamiento en un juicio verdadero *es* la realidad”³³⁹. Un objeto real sólo puede ser conocido como signo —esto es, interpretado— pero en modo alguno es *determinado* por los signos que lo representan. Al mismo tiempo, para que este objeto pueda generar proposiciones verdaderas demanda ciertas características previas del sujeto, como que este posea un conjunto de creencias de fondo donde esté acumulada una gran cantidad de experiencia corregida, ordenada y permanente con la que contrastar la información que el objeto transmita a través del signo.

³³⁷ Cf. C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.400, 1878.

³³⁸ Cf. P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 121.

³³⁹ C. S. Peirce, reseña de *The Works of George Berkeley* (ed. A. C. Fraser), *CP* 8.16, 1871.

Desde el lado del Objeto en la relación del Signo, un Objeto es real si y sólo si determina pero no es determinado por los Signos verdaderos que lo representan [...]. Desde el lado del Signo en esa relación, la realidad de un Objeto no es nada más que [...] sus efectos persistentes, ordenados, experimentables³⁴⁰.

En cuanto conocido, el objeto “está” en la mente, pero con ello no *cesa* de estar fuera de ella. Tal como escribía Peirce en su *Logic Book*, “es verdad que el objeto de una creencia existe sólo porque la creencia existe; pero esto no es lo mismo que decir que empieza a existir primero cuando la creencia comienza a existir”³⁴¹. Por tanto, en el momento en que hay una creencia, se abre la posibilidad de que su objeto exista *tal como figura* en dicha creencia. Pero esto sólo se puede saber comprobándolo, mediante la verificación, porque una proposición que transmite información “es verdadera o falsa, pero no suministra directamente las razones para serlo”³⁴². Averiguar la verdad de esa proposición requiere contemplarla como la conclusión de una inferencia e investigar cómo se llegó a dicha proposición, esto es, averiguar si son verdaderas las premisas de las que partió el razonamiento y si son generalmente válidas las reglas lógicas que empleó. Por tanto, las relaciones inferenciales entre signos — premisas, conclusiones y modos de inferencia— constituyen la base para determinar la realidad de un objeto.

La *capacidad* de un objeto real de producir una Proposición verdadera, y por tanto de *ser* una cosa conocible, depende no sólo de la naturaleza del objeto mismo, sino también de las condiciones potenciales de los sujetos conocedores. El Signo que un Objeto real determina será una Proposición *verdadera* sólo si está relacionado apropiadamente (mediante principios rectores racionales) con creencias de fondo apropiadas (premisas verdaderas)³⁴³.

³⁴⁰ P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 134.

³⁴¹ C. S. Peirce, “On Reality”, *W* 3, 30, 1872.

³⁴² C. S. Peirce, “Syllabus”, *CP* 2.310, c.1902.

³⁴³ P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 134.

Dado que la realidad exterior tiene una consistencia propia, el pensamiento que busca representarla en cierta manera se ve abocado a reflejar con más o menos precisión esa consistencia en su mismo funcionamiento. Por tanto, descubrir si los signos se refieren “realmente” a la realidad pasa por razonar bien y llegar a descubrir en el pensamiento una cierta consistencia, coherencia o armonía

que no puede deberse enteramente a las leyes de asociación; pero que se extiende a aquello que se añade desde fuera al cuerpo de nuestro pensamiento. Es esta coherencia la que demuestra la existencia de una realidad; algo permanente y fijado, a lo que nuestro pensamiento y experiencia corresponde más o menos perfectamente³⁴⁴.

De esta manera, para que una proposición sea máximamente coherente debe representar las cosas tal como están realmente relacionadas, esto es, debe ser un signo de un objeto real³⁴⁵. Así se relacionan coherencia y correspondencia. Algo parecido ocurre con las afirmaciones en que Peirce presenta a la verdad como el acuerdo final entre los investigadores. En general, la teoría consensual de la verdad retiene la intuición de que la verdad resuelve el desacuerdo, que lo que es verdad para alguien lo es para todos. Peirce preserva esta idea cuando escribe que la verdad ha de ser *pública* (“aquello que finalmente llegaría a aceptar cualquier persona que quieras como base para la conducta si continuara sus investigaciones lo suficientemente lejos”³⁴⁶) y también *intersubjetiva* (por lo que, para descubrir la verdad, a la ciencia no sólo le interesa saber a qué objetos se refieren sus hipótesis sino también conocer las sucesivas interpretaciones³⁴⁷). Pero, sobre todo, Peirce incorpora la perspectiva consensual sobre la verdad cuando sostiene que la realidad es algo externo y permanente que afecta a nuestras creencias aproximadamente de la misma manera.

³⁴⁴ C. S. Peirce, “Chapt. 4 (2nd draft)”, *W* 3, 34, 1872.

³⁴⁵ P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 135.

³⁴⁶ C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 73, 1908.

³⁴⁷ C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 80, 1908.

Ciertamente, no hay dos observaciones iguales, pues

el hecho que observa un hombre, en ningún caso es precisamente el mismo hecho que observa otro hombre [...]. Y no sólo no puede ningún hombre hacer las observaciones de otro hombre o reproducirlas; sino que tampoco puede hacer en un momento las observaciones que él mismo hizo en otro momento³⁴⁸.

No obstante, podemos alcanzar las mismas conclusiones desde las observaciones más variadas gracias a la capacidad del pensamiento de abstraer las condiciones particulares, contingentes o ideológicas de cada proposición, y llegar a un acuerdo sobre lo común, que es la realidad misma. Bien entendido, eso sí, que el consenso al que Peirce se refiere no es el acuerdo de una comunidad particular, sino de todos los cognoscentes racionales, actuales y posibles y que, por tanto, la noción de realidad —de aquello que es objeto de la opinión final— implica “una COMUNIDAD, sin límites definidos, y capaz de un crecimiento claro del conocimiento”³⁴⁹.

Precisamente, podemos referirnos a las mismas cosas de distintas maneras por la capacidad de algunos signos de tener un significado común, lo que es consecuencia de su rendimiento intersubjetivo. “El concepto de Peirce de acuerdo último, entonces, implica juicios universalmente válidos acerca de la verdad de Proposiciones con significado compartido”³⁵⁰. Sin embargo, para que haya un consenso final, todas las opiniones particulares deben referirse a un objeto común que es independiente de ellas y, por eso

decir que una Proposición corresponde a la realidad es decir que su Objeto es tal que es capaz de producir Interpretantes que deparan un acuerdo universal e intersubjetivo acerca del modo en que es el Objeto en si mismo³⁵¹.

³⁴⁸ C. S. Peirce, “Chap. 4. Of Reality”, *W* 3, 42-43, 1872.

³⁴⁹ C. S. Peirce, “Some Consequences of Four Incapacities”, *CP* 5.311, 1868.

³⁵⁰ P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 138.

³⁵¹ P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 139.

Peirce subrayaría esta continuidad entre correspondencia y consenso cuando afirma que el objetivo de la investigación es llegar a un juicio que corresponda con su objeto y que esté en conformidad con la opinión final³⁵². A la vez, para poder llegar a ese acuerdo último es necesario que la proposición finalmente acordada sea coherente con todas las opiniones de todos los cognoscentes posibles, con lo cual también coherencia y consenso quedan interrelacionados.

Por último, según Forster, la teoría unificada de Peirce incluiría el núcleo intuitivo de una teoría instrumentalista de la verdad, a saber, que la creencia verdadera permite conducirse en el mundo porque permite controlarlo y predecirlo³⁵³. De esta manera, correspondencia y éxito van seguidos. Una creencia que fuera verdadera produciría predicciones exactas de eventos —adelantando los posibles resultados de distintos cursos de acción— y en ese sentido correspondería con la realidad, pues sus objetos obedecerían las leyes que la creencia les adscribe. En este nivel elemental, puede decirse que si una hipótesis “proporciona una base segura para la predicción [...] *corresponde a una realidad*”³⁵⁴. Por tanto, deduce Forster, “las condiciones bajo las que una Proposición corresponde a su Objeto son las condiciones bajo las que sería instrumentalmente fiable”³⁵⁵.

Más aún, una creencia verdadera constituiría una regla lógica válida para el razonamiento y, por tanto, produciría sucesivas creencias exitosas y coherentes con ella, pues “una Proposición máximamente coherente es aquella de la que nunca inferiríamos conclusiones que fueran contradictorias con la experiencia”³⁵⁶. Una creencia con tal grado de coherencia sería útil como guía para la conducta, pues aseguraría una gran consistencia entre la acción y los objetos de la experiencia. De forma semejante, una creencia no podría

³⁵² Cf. C. S. Peirce, “Chap. 4. Of Reality”, *W* 3, 45, 1872.

³⁵³ P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 140.

³⁵⁴ C. S. Peirce, “The Reality of Thirdness”, *CP* 5.96, 1903.

³⁵⁵ P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 142.

³⁵⁶ P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 143.

ser instrumentalmente fiable si no representara objetos cuyos efectos son similares para todos los cognoscentes y, por tanto, accesibles intersubjetivamente. Por tanto, una proposición con un perfecto éxito predictivo debería ser acordada por cualquier investigador racional dado que, finalmente, el consenso último *exige* que las creencias sean fiables instrumentalmente, esto es, que describan con éxito las leyes que gobiernan los objetos que representan³⁵⁷.

Forster concluye apuntando que para que un signo funcione como una guía de acción fiable debe corresponder a un objeto real, ser coherente con todos los juicios de la experiencia y tener validez intersubjetiva. De este modo, las distintas caras de la verdad serían interdependientes y quedarían interdefinidas³⁵⁸. Sin embargo, como ha mostrado Catalina Hynes, hay aspectos de la verdad que son *más básicos* que otros. La solución de Forster es, en su espíritu, pragmática y adecuada, pero acarrea la dificultad de que, siguiéndola, en Peirce ninguno de los aspectos de la verdad sería más importante que otro. No obstante, hay realidades que no dependen de nuestras teorías, ya se trate de la personalidad de alguien, la rotación de la Tierra, el movimiento de las estrellas, la posición de la Luna, la velocidad de la luz o el hecho de que ahí hay un bote de tinta³⁵⁹. Son, por decirlo así, datos que provienen “del mundo”. Aunque no sepamos por qué tienen el valor que tienen, sabemos por ejemplo que hay una serie de constantes universales que si cambiaran harían del mundo un lugar distinto y que, en ese sentido, no las decidimos.

Podemos esperar que habrá consenso porque la realidad/una se impondrá a la larga gracias a nuestros métodos de investigación y, entonces, los nexos de determinación van desde la verdad/correspondencia hacia la verdad/consenso y no al revés [...]. Otro tanto podría decirse con respecto a la verdad instrumentalista,

³⁵⁷ Cf. P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 144.

³⁵⁸ Cf. P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 145.

³⁵⁹ Cf. C. S. Peirce, “Chap. 4. Of Reality”, W 3, 42, 1872.

uno puede ir fácilmente de la verdad/correspondencia hacia la predicción exitosa pero no tan fácilmente en sentido contrario³⁶⁰.

Podemos esperar el éxito eventual de nuestras investigaciones porque, si bien el conocimiento puede tener alternativas (verdad, falsedad), la realidad es una³⁶¹ y, así, “es la unicidad de lo real mismo la que, al parecer, se constituye en el centro de destino que permite hablar de convergencia y de consenso final de las investigaciones”³⁶². De este modo, como el método científico está abierto a un mundo que se nos *impone* a cada uno, “la concepción de la verdad de Peirce retiene la idea intuitiva de que la verdad es aquello que uno descubre *a pesar de uno mismo*”³⁶³. Al mismo tiempo, siendo una, la realidad posee distintos grados, lo que explica que la proposición verdadera que la da a conocer también pueda mostrar distintos aspectos de esa única realidad, aunque siempre de forma inevitablemente mediada, puesto que “el grado más alto de realidad sólo se alcanza mediante signos”³⁶⁴.

3. La ampliación de la razonabilidad

Tal como se vio al principio del capítulo, acciones humanas sólo son aquellas que persiguen fines o tienen un propósito. Ahora bien, el fin no es algo que esté intrínsecamente unido a una acción sino, más bien, algo que se descubre como deseado, que atrae, y para lo que, más tarde, se prueban distintas maneras de acercarse. La ciencia es una actividad cuyo fin es descubrir la verdad y lo hace de la mejor manera a través de la investigación y el aprendizaje a partir de la experiencia. El científico auténtico no es el que busca la verdad como un objetivo más junto a los otros fines que persigue en su trabajo. Más

³⁶⁰ Cf. C. Hynes, “El problema de la unidad de la noción peirceana de verdad”.

³⁶¹ Cf. E. Alarcón, “El debate sobre la verdad”, 54.

³⁶² C. Hynes, “Verdad y fin de la investigación”, 41.

³⁶³ C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 85.

³⁶⁴ C. S. Peirce, carta a Lady Welby, SS 23, 1904.

bien, es aquel que extrae su deseo de descubrir la verdad del carácter razonable de la realidad que encuentra por doquier y se deja poseer por tal descubrimiento. Como explicaba Peirce,

al hombre de ciencia le impresiona profundamente la majestad de la verdad, como algo razonable o inteligible que tarde o temprano es seguro que será forzado en cada mente. No es mucho decir que adora la divina majestad del poder de la razonabilidad detrás del hecho. De ese sentimiento surge el deseo de promover el descubrimiento de la verdad³⁶⁵.

Esa ley, razón o verdad general —que consiste en su propia expresión en el cosmos y en los intelectos que la reflejan— posee al científico hasta tal punto, que le lleva a observar la realidad de un modo *sumiso* y a desear con pasión que esa verdad se revele por completo³⁶⁶. Aún así, descubrir la verdad es un fin que se puede elegir libremente y que se puede proponer a la conducta como aquel fin correspondiente a “desarrollar la realización de alguna descripción ideal de un estado de cosas”³⁶⁷.

A este fin nos acercamos con nuestras acciones inteligentes ya que, en general, pensamos para gobernar nuestras acciones hacia un fin. Para que este fin sea realmente fin y no medio, se debe tender hacia algo que sea admirable sin ninguna razón ulterior, lo estéticamente bueno, que es, para Peirce, la completa expresión de una idea. Por tanto, al igual que “el pensamiento debe vivir y crecer incesantemente en traducciones nuevas y más altas”³⁶⁸ o no es pensamiento, puede decirse que el hombre —que también es

³⁶⁵ C. S. Peirce, reseña de *The Grammar of Science* (K. Pearson), CP 8.136 n. 3, 1901.

³⁶⁶ Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Grammar of Science* (K. Pearson), CP 8.136, 1901.

³⁶⁷ C. S. Peirce, reseña de *The Grammar of Science* (K. Pearson), CP 8.136 n. 3, 1901.

³⁶⁸ C. S. Peirce, “How to Theorize”, CP 5.594, 1903.

pensamiento porque es signo, una realidad comunicable— necesita desplegar sus capacidades intelectuales para ser plenamente humano.

En este sentido, como ha escrito Alarcón, la inteligencia nos ayuda a buscar nuestro propio bien, de modo que

educar la inteligencia es hacer la vida más humana. [La inteligencia] nos hace ser más, y no sólo tener más conocimiento, pues al conocer crece también esa capacidad de pensar que nos constituye en seres humanos³⁶⁹.

El hombre es capaz de verdad, pero como toda facultad humana, la inteligencia puede ser educada para que aspire a la verdad de un modo más pleno, consciente y libre, y sea más apta para reconocer el carácter inteligible de la realidad. De esta manera, la capacidad para la verdad es el medio a nuestro alcance para ampliar la razonabilidad que encontramos en el universo, trasladándola a la esfera de nuestra persona e incorporándola en cada manifestación de nuestro ser personal, como son los actos de la voluntad y del entendimiento.

Una proposición verdadera describe la realidad o, mejor dicho, la representa o concibe en algún aspecto como su comportamiento regular. Pero, además, en cierta manera expresa el crecimiento en “humanidad” de aquel que la cree y es capaz de pronunciarla, incorporarla a su vida y vivir según lo que dice. Es en este sentido que los actos humanos pueden hacer de la realidad algo cognoscible y mostrar su carácter razonable. La investigación, la duda, la comunicación y la discusión son, en ese sentido, sólo medios para comprobar el alcance de una creencia verdadera, que pueden ampliar o delimitar la experiencia que dicha creencia ayuda a comprender o hacer razonable.

Ello exige, por una parte, un compromiso constante en la búsqueda de la verdad y, por otra parte, requiere de una serie de hábitos para que esa búsqueda pueda darse de una manera controlada. Haciendo que mi propia vida sea razonable contribuyo a mejorar el

³⁶⁹ E. Alarcón, “El debate sobre la verdad”, 60.

conocimiento de mi mismo y someto la experiencia a razón, que es el modo humano de ampliar la razonabilidad y colaborar en la creación del universo. Además, desarrollando esta capacidad, se consigue que la verdad “crezca” y deje de ser un concepto abstracto, para concretarse en actos humanos inteligibles y en realidades cada vez menos indeterminadas.

Por tanto, la búsqueda de la verdad tiene una serie de implicaciones que van más allá de la epistemología hasta llegar a la ética, el estudio de la conducta libre. Puede que ciertas conclusiones o hipótesis lleguen a creerse de un modo casi obligado por su capacidad persuasiva pero ello no significa que el ser humano no pueda incorporarlas a su vida interiorizarlas de un modo libre, a través del análisis y la crítica posterior de dichas proposiciones. La ética, en este sentido, se ocupará según Peirce de estudiar cómo es la conducta realmente libre, esto es, aquella conducta con la que reconozco cada vez con más facilidad la razonabilidad o el sentido de las cosas y me dejo guiar por él en mis acciones.

Capítulo III

La ética según Peirce

Este capítulo explora un asunto cada vez más estudiado por los especialistas en el pensamiento de Peirce, a saber, la posible aplicación en los terrenos moral, social y político de las tesis peirceanas. Realmente, Peirce no escribió demasiado acerca de ética y menos aún sobre política. Es más, según declaración propia, durante mucho tiempo fue reacio a hacerlo¹. Muchas veces se ha subrayado cuán sorprendente resulta que fuera precisamente el fundador del pragmatismo —una corriente de pensamiento tantas veces etiquetada como simple “filosofía de la acción”— quien menos cosas dijera acerca de la esfera moral del ser humano. Más aún, teniendo en cuenta que en 1902 el mismo Peirce señalaba que uno de los sentidos de “pragmático” es precisamente que el “*horizonte pragmático* consiste en la adaptación de nuestro conocimiento general para influir sobre nuestra conducta moral”² y que tan sólo un año más tarde admitía “la ventaja de estar bien empapado de pragmatismo en la conducta vital”³.

En cierta manera, el propio Peirce se encargó de cercenar este camino de investigación con su insistente separación de teoría y práctica⁴. Con esta distinción Peirce quería alejar a la tarea investigadora —por su propia naturaleza, una actividad que aspira a encontrar la verdad en el largo plazo— de la contaminación que pudiese provenir de los intereses cortoplacistas implicados en su aplicación práctica. Como se verá en este capítulo, para él, ni la

¹ Cf. C. S. Peirce, “The Reality of Thirdness”, *CP* 5.111 y 5.129, 1903.

² C. S. Peirce, voz “Pragmatic and Pragmatism”, 321.

³ C. S. Peirce, “Pragmatism: The Normative Sciences”, *CP* 5.14, 1903.

⁴ Cf. C. S. Peirce, “Philosophy and the Conduct of Life”, *CP* 1.618 y 1.642, 1898.

lógica, ni la ética, ni la estética son saberes que busquen inculcar capacidades específicas en los seres humanos⁵. Más bien, son ciencias puramente teóricas y, en el caso de la ética, esta constituye una ciencia digna de ser estudiada sólo cuando *no* es para el que la estudia un asunto de importancia vital⁶. Si alguien necesita soluciones urgentes o busca verdades vitalmente importantes, para Peirce es mucho más efectivo recurrir al instinto y al sentimiento que emplear la razón. Ciertamente, eso no implica que quien use el instinto llegue de hecho a conocer la verdad ni a obtener soluciones irrefutables. Al contrario que el científico, el investigador dominado por otros intereses que no sean la búsqueda desinteresada de la verdad será reacio a “llevar cualquier principio práctico a sus límites extremos”⁷ y no verá la necesidad de experimentar sus afirmaciones. El científico, en cambio, acepta que razonar y experimentar son análogos⁸ —en ambos se investiga el sentido de algo, en ambos puede suceder lo inesperado— y admite que sólo los resultados experimentales pueden tener un efecto directo sobre la conducta humana⁹.

En principio, Peirce niega a la moralidad cualquier tipo de racionalidad, lo que hace que el acercamiento a una posible ética o a un programa social inspirado en su pensamiento forzosamente deba ser más hermenéutico que literal. No obstante, al margen de lo que Peirce dijera, en su filosofía no hay elementos suficientes para negar que *también* la ética pueda ser una ciencia cuyas proposiciones aporten conocimiento. Esto ocurre porque las hipótesis y creencias que produce la investigación moral son tales que —siquiera a un nivel elemental— tienen consecuencias en la experiencia, aunque cueste más ver en qué sentido puede haber una “verdad ética”. *Prima facie*, esto se debe a una aparente diferencia de fines. Pues, si la actividad

⁵ Cf. C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.125, 1903.

⁶ Cf. C. S. Peirce, “Vitally Important Truths”, *CP* 1.669, 1898.

⁷ C. S. Peirce, “Philosophy and the Conduct of Life”, *CP* 1.633, 1898.

⁸ Cf. C. S. Peirce, “Sketch of a New Philosophy”, *NEM* IV, 375, s. f.

⁹ Cf. C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.412 y 5.427, 1904.

científica está dirigida por el deseo de aprender y la búsqueda de la verdad, en cambio, las decisiones prácticas no parece que sean *científicas*, ya que “tienen que ver más con nuestra felicidad que con la verdad”¹⁰.

No obstante, lo cierto es que existe una conexión muy íntima entre el estudio de la verdad y la ética filosófica. Intuitivamente, esta conexión se hace patente cada vez que, en la vida moral, la persona debe “dar con la verdad” en las elecciones a las que se enfrenta¹¹. Para acertar, no sólo necesita tener conocimiento de una serie de principios generales, sino, sobre todo, contar con sabiduría aprendida de la experiencia para concebir las consecuencias de dichos principios en la práctica efectiva. Por otra parte, la fenomenología de la moral muestra que “argumentamos, debatimos y vacilamos acerca de nuestros juicios y elecciones morales como si realmente hubiera una verdad del asunto en juego, algo que estamos intentando descubrir”¹². Es decir, parece que también en el área moral se despliega la actividad inquisitiva humana y, de ahí, la importancia de contar con una noción de verdad que la contemple como el objetivo de *cualquier* investigación y que, por tanto, sea lo suficientemente amplia como para dar cuenta del tipo de investigación que se da en la esfera moral.

Esta perspectiva holista es la que, con distintos matices, han discutido numerosos autores¹³ y la que, en el ámbito específicamente peirceano, ha adoptado Cheryl Misak cuando intenta encontrar una epistemología común para la ciencia, las matemáticas y la moral¹⁴.

¹⁰ B. Cantens, “Peirce on Science and Religion”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 59 (2006), 102.

¹¹ Cf. A. Llano, “El valor de la verdad como perfección del hombre”, en P. Pérez-Illzarbe y R. Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza*, 13.

¹² C. Misak, “Pragmatism, Empiricism and Morality”, en S. Lovibond y S. G. Williams (eds.), *Identity, Truth and Value. Essays for David Wiggins*, Blackwell, Oxford, 2000, 204.

¹³ A modo de ejemplo, son ilustrativas las aportaciones recogidas en B. Hooker (ed.), *Truth in Ethics*, Blackwell, Oxford, 1996.

¹⁴ Cf. C. Misak, *Truth, Politics, Morality*, 2.

Además, posiblemente este sea el camino más coherente con el pragmatismo para extraer consecuencias del pensamiento de Peirce que sean útiles en ética.

En otros casos, se ha vuelto al legado de Peirce con la intención declarada de superar el agotamiento de los planteamientos individualistas de William James¹⁵ y los de corte más instrumentalista de John Dewey¹⁶. Adoptando después, eso sí, un acercamiento más epistémico o un enfoque exclusivamente lógico de lo que serían las consecuencias sociales deducibles del pensamiento de Peirce. De esta manera, Robert Talisse recupera la teoría de la investigación peirceana por las implicaciones políticas (democráticas) que, según él, llevan aparejados los compromisos epistémicos que adquiere todo *creyente*, tales como la justificación y el examen e intercambio abierto de argumentos que sólo pueden darse en un orden político que posibilite la participación, la inclusión y el reconocimiento¹⁷. Para James Hoopes, en cambio, las implicaciones políticas del pensamiento de Peirce consisten en una forma de comunitarismo que procede directamente de su lógica y, más concretamente, de la insistencia de Peirce en la realidad de los tipos generales¹⁸. Por su parte, Douglas Anderson ha sugerido que la comunidad política ideal peirceana

¹⁵ Para James, no hay una esencia única del bien, sino que ésta consiste en satisfacer las variadas demandas actuales de seres sintientes actuales (cf. W. James, "The Moral Philosopher and the Moral Life" [1891], en *The Will to Believe and Other Essays on Popular Philosophy*, Longmans, Green, and Co, Nueva York, 1897, 201).

¹⁶ En realidad, la filosofía ética de Dewey puede entenderse como una mezcla de *instrumentalismo* (las normas morales son funciones sociales cuya utilidad se comprueba en las prácticas colectivas) y *consecuencialismo* (la educación moral consiste en hacer a la gente consciente de las consecuencias de la propia conducta para cada uno y para los demás). Cf. J. Gouinlock, voz "Dewey, John (1859-1952)", en L. Becker (ed.), *Encyclopedia of Ethics*, Garland, Nueva York, 1992, vol. 1, 260; J. E. Tiles, voz "Pragmatism in Ethics", en E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Londres, 1998, vol. 7, 642.

¹⁷ Cf. R. Talisse, "Two Democratic Hopes", *Contemporary Pragmatism*, 2007 (en prensa), <<http://people.vanderbilt.edu/~robert.talisse/TwoDemoHopes.pdf>>, 5.

¹⁸ Cf. J. Hoopes, *Community Denied*, 29-51.

estaría constituida tanto por gobernantes prácticos e instintivos como por científicos filósofos dedicados a la investigación¹⁹. Mientras que, para Roger Ward, de la obra de Peirce puede extraerse un interesante concepto de libertad positiva, de *libertad-para* hacer la vida más razonable y buscar la verdad real, dado que en Peirce la libertad y el razonamiento necesitan la limitación comunitaria para descubrir su objetividad²⁰.

En todo caso, por ir centrando el tema de este capítulo, lo que demuestra un estudio riguroso de las escasas pero valiosas afirmaciones de Peirce sobre la ética es su valor como una “ciencia” en sentido amplio. Un saber que repercute en la vida práctica sólo de manera indirecta, a través del examen de acciones pasadas y la autocorrección con vistas a la acción futura. Y un saber que es normativo en tanto que analiza la adaptación de las acciones a fines y que estudia el modo *general* en que puede vivirse una vida buena. En ese sentido, la ética de Peirce “no es un nuevo estándar sino más bien observaciones acerca del modo en que actúan los hombres”²¹. Por este motivo, no rechaza de plano las demás teorías, sino que ayuda a reconstruirlas mediante un método que no olvida en ningún momento que toda teoría es un intento de respuesta a demandas y problemas surgidos en la experiencia y que, también en la experiencia, debe confirmar si contribuye o no al fin general de toda acción humana, comparando el propósito de cada acto con un ideal general.

A primera vista, Peirce no parece proporcionar una teoría ética propia como tal, que sea sistemática y que él mismo declare como suya. Es más, en algunos pasajes parece despachar la cuestión alegando que los asuntos morales y científicos se distinguen precisamente en que los primeros buscan algo sobre lo que actuar inmediatamente y los segundos hipótesis que sean verdaderas sólo a la

¹⁹ Cf. D. Anderson, “A Political Dimension of Fixing Belief”, 236.

²⁰ Cf. R. Ward, “Peirce and Politics”, *Philosophy & Social Criticism*, 27/3 (2001), 70-71.

²¹ H. Reinert, Jr., “Evolutionary Ethics”, *Ethics*, 62 (1951), 53.

larga. Sin embargo, no está claro ni que los científicos prescindan del instinto ni que, en asuntos morales, sea imposible llevar a cabo una investigación orientada a la verdad. Esto último se advierte fácilmente observando el modo en que conducimos nuestras investigaciones morales, que es un modo *deliberativo*, sopesando argumentos, creencias, principios, y comparándolos con sus consecuencias probables y con experiencias tanto vividas como posibles. Lo cual, a su vez, implica un esfuerzo por armarse de hábitos, creencias y principios que ayuden a que la deliberación sea realmente libre y, con ello, pueda terminar en conclusiones creativas y novedosas.

En el terreno moral, ciertamente, abunda la controversia, pero ello no impide *per se* la investigación moral sino que sólo viene a demostrar que los juicios morales exigen más información colateral²². En efecto, los valores que se discuten en el campo de la ética no son abstractos, únicamente requieren una experiencia o fondo específico para ser entendidos²³. Tal como ha insistido Misak, la discusión moral se compone de experiencias, ejemplos, argumentos y experimentos mentales que pueden resultar tan convincentes como irresistibles²⁴ y que, por tanto, pueden dar cuenta de la verdad de las hipótesis éticas discutidas. Es decir, los juicios morales también responden y son sensibles a algún tipo de experiencia. Ciertamente, no siempre admiten el mismo tipo de experimentación de las hipótesis científicas, pero la metodología para descubrir su verdad es muy parecida, incluido el hecho de que la misma formación de hipótesis por parte del investigador moral empieza con un acto de la imaginación —la abducción— que busca dar cuenta de los fenómenos y que también en ética hay experimentación, aunque mayoritariamente sea de carácter imaginativo antes que empírico.

Todo esto no viene sino a corroborar lo que se indicaba unas líneas más arriba, a saber, que el modo más socorrido por los autores

²² Cf. C. Misak, *Truth, Politics, Morality*, 92.

²³ Cf. C. Misak *Truth, Politics, Morality*, 82-83.

²⁴ Cf. C. Misak, *Truth, Politics, Morality*, 94.

que han intentado formular una ética peirceana es prolongar al terreno de la investigación moral las intuiciones básicas de la teoría de Peirce acerca de la investigación científica (a saber, que esta se basa en el movimiento de la duda a la creencia y que está orientada hacia la búsqueda de la verdad²⁵). Curiosamente, esta indagación en la ética peirceana se ha solapado en los últimos años con el proyecto más amplio de reconstrucción de una teoría ética pragmatista *general* que incluya no sólo las líneas principales de James, Dewey, George Herbert Mead o Sidney Hook, sino también las del fundador del pragmatismo. Detenerse a considerar los resultados de esta tarea incipiente antes de pasar a concretar la concepción textual que tenía Peirce de la ética, resulta un paso valioso, en tanto que ayuda a contextualizar mejor la especificidad de las aportaciones de Peirce al campo de la ética. Durante mucho tiempo, la voz de Peirce en el debate moral pragmatista fue incomprendida o silenciada, quizá porque su afirmación explícita de la presencia de un fin general de toda acción humana no encajaba bien con la negación de tal cosa en el resto de autores pragmáticos, para los que postular un estado de cosas ideal digno de admiración y un fin de la acción humana no es más que una “hipóstasis ontológica” perniciosa²⁶. O quizá, también, porque la distinción —presente, aunque no categóricamente formulada— de los ámbitos ético y moral no siempre ha sido bien comprendida por los lectores de Peirce.

En lo que sigue, este capítulo está dividido en tres secciones. La primera pretende aclarar las características principales y el alcance de la ética pragmatista. En la segunda, se expone la concepción que tenía Peirce de la ética y el interés que experimentó por esta disciplina cuando la incluyó dentro del esquema de las ciencias normativas. La última sección está dedicada a aclarar la distinción entre ética y moral en la obra peirceana, así como a definir qué corresponde a cada una.

²⁵ Misak, de hecho, sólo llega a la filosofía ética de Peirce tras un largo estudio de su pragmatismo y su epistemología (cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 169-193).

²⁶ Cf. J. M. Esteban, “Procesos y procedimientos”.

1 ¿Qué es una ética pragmatista?

A la hora de determinar qué es exactamente una ética pragmatista, lo primero que salta a la vista es que no hay todavía un consenso asentado sobre los principios de esta potencial teoría ética. De hecho, aún se discute la posibilidad misma de una *teoría* ética pragmatista, toda vez que el pragmatismo no se basa en principios antecedentes (no es una doctrina que resulte de establecer unos fundamentos) y que, además, no cuenta con *una* teoría ética independiente y explícitamente formulada como tal. A lo sumo, lo que parece que podría deducirse en un acercamiento superficial al pragmatismo es que habría tantas teorías éticas como experiencias particulares, puesto que cualquier “teoría significativa no puede existir al margen de la práctica” y que “teorizar no es algo previo o independiente de la experiencia sino que surge en y es parte de la experiencia”²⁷. Esto explicaría que, más que proponer una teoría específica, el pragmatismo se presente como un método para comprender mejor o reconstruir las teorías ya existentes y, más generalmente, para dar cuenta de nuestra vida moral efectiva.

En ese sentido, se puede afirmar que los conceptos clave del pragmatismo en ética son las nociones de *hábito* y *deliberación*, elementos por otra parte presentes en la vida moral real de cualquier persona y que el resto de teorías han estudiado con distintos nombres (virtud, costumbre, dilema, decisión). Esto significa, por una parte, que “cualquier teorizar [...] comienza desde la sabiduría actual, tal como se expresa en nuestros *hábitos*”²⁸. Pero, por otra parte, dado que para el pragmatismo no hay principios prestablecidos sino experiencias, las normas del actuar las va estableciendo cada persona

²⁷ H. LaFollette, “Pragmatic Ethics”, en H. LaFollette (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Blackwell, Malden, 2000, 418.

²⁸ H. LaFollette, “Pragmatic Ethics”, 418. La cursiva es mía.

gracias a la actividad de *deliberar* —de hacer un “ensayo dramático”²⁹ de las posibles consecuencias de cada curso de acción—, y gracias a la capacidad de adoptar como propios determinados hábitos o disposiciones para la acción. A este respecto, Peirce será más radical porque, para él, los conceptos, creencias, asociaciones de ideas —y, también podría añadirse, las normas— no los “creamos” nosotros previamente sino que están causadas por nuestras experiencias. La experiencia vital *determina* nuestros conceptos y de ahí que, eventualmente, llegaríamos a las mismas creencias sobre la realidad, puesto que el “curso de la vida” o conjunto de la experiencia es más o menos homogéneo. La vida, en suma, fuerza nuestros hábitos mentales dado que la experiencia influye siempre en nuestro modo de pensar y actuar.

Además, los pragmatistas incluyen en la experiencia la *proyección*³⁰, es decir, la experiencia tiene valor no sólo como punto de partida de nuestros conceptos sino, sobre todo, como posibilitante de nuevos cursos de acción. “La verdadera realidad —ha escrito Nubiola— es, pues, el campo de proyección de la experiencia que los miembros de la sociedad comparten mediante sus actividades comunicativas”³¹. A la experiencia proyectada se accede de forma indirecta pero, no obstante, tiene un estatus real porque puede ser compartida, comunicada, realizada y espolea acciones concretas. En ese sentido, se integra en la experiencia general, que es contacto con algo que se me impone a pesar de mí mismo y que estoy forzado a aceptar³² antes de empezar a teorizar. La misma realidad es “campo de proyección”, lo que hace que la reflexión, la deliberación, la comunicación y la predicción se conviertan en actividades

²⁹ Cf. J. Dewey y J. Tufts, *Ethics* [1908], en *The Collected Works (1882-1953)*, J. A. Boydston (ed.), Southern Illinois University Press, Carbondale, 1969-1991, *Middle Works* 5, 292-293.

³⁰ Cf. A. M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, 92.

³¹ J. Nubiola, “Realidad, ficción y creatividad en Peirce”, 1141.

³² Cf. G. Pappas, “El punto de partida de la filosofía en Risieri Frondizi y el pragmatismo”, *Anuario Filosófico*, 40 (2007), 329.

fundamentales para la vida práctica, para vérselas con el mundo, dado que son actividades que parten de la experiencia y que en ella proyectan las distintas opciones a la hora de actuar y pensar.

No obstante, más allá de esta coincidencia en resaltar el valor de los hábitos y la deliberación, las diferencias entre los distintos autores pragmatistas son a veces tan marcadas y reconocidas, que la estrategia más habitual entre los estudiosos ha sido la de apoyarse en el pensamiento de uno de estos autores y, desde ahí, forjar una teoría ética general lo suficientemente amplia y plausible como para que abarcase el pensamiento de los otros pensadores de la escuela pragmatista. De esta manera, la bibliografía disponible hasta el momento se ha basado, sobre todo, en el pensamiento de Dewey, en la psicología social de Mead, a veces rescata algo de James y, ocasionalmente, menciona a Peirce. Las descripciones del pensamiento de estos autores suele hacerse con más o menos acierto, pero en lo que se refiere a la caracterización de la “ética pragmatista” como tal, la descripción tiende a ser más vaga y mínima, si bien, ciertamente, hay innegables puntos de coincidencia entre los pragmatistas, sobre todo la consideración de la ética como una ciencia que se caracteriza por las notas de objetividad, cognitivismo, teleología y naturalismo.

Así, por ejemplo, Tiles ha aislado una serie de componentes de la filosofía ética del pragmatismo extrayéndolos de las características generales del pensamiento pragmatista³³. Estos vendrían a ser, en primer lugar, el rechazo de la certeza en la búsqueda de preceptos y principios morales y, por tanto, el rechazo de los absolutos morales. Desde luego, esta característica es connatural al pragmatismo y al propio Peirce pues, en efecto, la certeza o la seguridad subjetiva acerca de una hipótesis científica o —en este caso— acerca de un precepto moral, no añade nada a su verdad o a su bondad. Que el pragmatismo niegue la posibilidad de absolutos morales significa, primordialmente, que niega la posibilidad de principios morales no

³³ Cf. J. E. Tiles, voz “Pragmatism in Ethics”, 640.

vinculados a la experiencia. Sin embargo, ello no le hace sucumbir al relativismo porque, como ha dicho Ruth Anna Putnam, “todas las evaluaciones están firmemente ancladas en y son corregibles por la experiencia”³⁴. La experiencia corrobora las valoraciones porque es objetiva y general, esto es, es uniforme, común a todos, social y compartida³⁵. En el caso de la ética —donde no siempre se sabe a ciencia cierta las consecuencias de las decisiones, los juicios y las hipótesis morales— muchas veces ha de recurrirse a la imaginación, a la memoria y al pensamiento como pautas de experiencia, pero incluso también aquí hay algo objetivo, dado que la imaginación también es experiencial y compartida, es decir, todos más o menos imaginamos igual.

Unido a esto, en segundo lugar, estaría la constatación de que se trata de una ética finalista, que exige el autocontrol en aras a un fin. Esta característica proviene de la deferencia que, normalmente, tiene el pragmatismo hacia el método científico y, más generalmente, de la concepción del pensamiento como una actividad con fines, donde la obtención de cualquier objetivo cognitivo (como la verdad) conlleva inevitablemente la exigencia de refinar el control que ejercemos sobre nuestro actuar. La propia ciencia, para Peirce, era una disposición cognitiva, pues consistía principalmente en el deseo de aprender³⁶. Según Tiles, el pragmatismo emplea la investigación científica como un modelo de cómo responder a los problemas morales y, por tanto, exige las mismas virtudes de “razonabilidad” e “imparcialidad” del investigador científico para alcanzar juicios morales³⁷. Tanto en

³⁴ R. A. Putnam, voz “Pragmatism”, en L. Becker y C. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, vol. II, 1005.

³⁵ Incluso, aunque en ocasiones se presente como una realidad cambiante, “la experiencia es la base constante, persistente, y confiable de evidencia en una investigación filosófica que es empírica” (G. Pappas, “El punto de partida de la filosofía”, 327).

³⁶ Cf. B. Cantens, “Peirce on Science and Religion”, 94-95.

³⁷ Cf. J. E. Tiles, voz “Pragmatism in Ethics”, 640. En un pasaje de madurez, Peirce se acerca a un planteamiento parecido cuando explica que la actitud del científico y su empeño particular no consiste en confirmar sus creencias previas, sino en buscar

ciencia como en ética, la búsqueda de la verdad exige una conducta caracterizada por la apertura al error y la refutación. En última instancia, esto hace de la ética un saber con pretensión de objetividad, es decir, donde los enunciados éticos son objetivos porque pueden estar equivocados³⁸. Lo que es más, implica que la ética conlleva un cierto tipo de cognitivismo, en el sentido de que los enunciados morales expresan proposiciones y creencias y, por tanto, son aptos para ser verdaderos o falsos³⁹. En la filosofía peirceana, además, si a esta disposición cognitiva se uniera en ética la disposición al aprendizaje —esto es, a proponer hipótesis que puedan ser corregidas por la experiencia— entonces la ética sería una ciencia plenamente racional, pues seguiría la primera regla de la razón, que es el deseo de aprender⁴⁰.

Hasta aquí, por tanto —tal como ha resumido González-Castán—, la ética pragmatista se reconocería por insistir en el punto de vista del agente y en que la realidad está por hacerse; por subrayar que el conflicto moral demanda soluciones imaginativas; y por evitar el relativismo apelando a la experiencia acumulada por la comunidad. Asimismo, también se distinguiría por sostener que los deseos y necesidades no son algo dado e inamovible sino más bien *creado*⁴¹. En esta misma línea se encuadra la última característica que Tiles

los errores e insuficiencias de las mismas. La lógica que emplea el que razona durante la investigación científica está, por tanto, indisolublemente vinculada a una actitud interior concreta y a una ética de “justicia” e “imparcialidad” con respecto a evidencias y argumentos nuevos que puedan ir en contra de las creencias previas (cf. C. S. Peirce, “The Logic of Events”, *CP* 6.3, 1898).

³⁸ Cf. M. Lynch, *La importancia de la verdad*, 17 y 25.

³⁹ Cf. M. van Roojen, “Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism”, en E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2005 Edition)*, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 1995-, <<http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/moral-cognitivism/>>.

⁴⁰ Cf. C. S. Peirce, “The First Rule of Logic”, *CP* 1.135, 1898.

⁴¹ Cf. O. L. González-Castán, “¿Puede tener el pragmatismo todo lo que quiere? Reflexiones sobre ética y pragmatismo”, en L. Arenas, J. Muñoz y A. J. Perona (eds.), *El retorno del pragmatismo*, 220-221, 226, 231 y 235.

atribuye a la ética pragmatista, que sería así una ética naturalista “en la cual las afirmaciones acerca de la naturaleza humana funcionan como normas”⁴² pero en la que no se asume que los deseos humanos son algo fijo y en la que, al final, las soluciones propuestas para los conflictos morales son valoradas por sus consecuencias.

No obstante, ello no hace de la ética pragmatista una teoría consecuencialista sino en todo caso —como ha mostrado Litzka— una ética teleológica. La ética consecuencialista, de hecho, no implica ningún movimiento hacia un fin, cuanto más bien la maximización de un cierto valor o de unas ciertas consecuencias. La pragmatista es una ética teleológica, pero una ética con una teleología especial, donde el fin que se valora ni se impone desde fuera ni viene de dentro sino que se descubre y desarrolla en el proceso⁴³, en las prácticas humanas que constituyen la vida moral.

Es, además, una ética teleológica moldeada por hábitos y normas que se corrigen en la experiencia y, así, “aunque la capacidad para el hábito es inmanente al organismo, los hábitos no lo son. Se forman en los intersticios entre el organismo y su hábitat”⁴⁴. Los hábitos, por tanto, no son simplemente el despliegue de una naturaleza inherente, sino el resultado de un proceso de interacción y aprendizaje. Más aún, lo que legitima a una afirmación normativa (del estilo “debería...”) no es que se derive de una esencia humana, sino que lleve al fin deseado de manera fiable⁴⁵.

Los planteamientos de Litzka y Tiles coinciden al adoptar el modelo de la investigación científica exitosa como camino para

⁴² J. E. Tiles, voz “Pragmatism in Ethics”, 640.

⁴³ Cf. J. Litzka, “What is Pragmatic Ethics?”, *Society for the Advancement of American Philosophy, 32th Annual Meeting* (2005), <http://www.american-philosophy.org/archives/past_conference_programs/pc2005/Litzka.htm>.

⁴⁴ J. Litzka, “What is Pragmatic Ethics?”.

⁴⁵ Cf. J. Litzka, “Pragmatic Ethics and Normative Naturalism”, *Society for the Advancement of American Philosophy, 34th Annual Meeting* (2007), <<http://www.philosophy.uncc.edu/mleldrid/SAAP/USC/TP25.html>>.

desarrollar una ética pragmatista. Animado por esta opción —que parece reconciliar las perspectivas de Dewey y Peirce—, Litzka ha sostenido que la ética pragmatista es una teoría, a la vez, descriptiva y normativa. Por un lado, sería una teoría que constata el hecho de que todos los fenómenos tienden a auto-regularse, que hay en todas las cosas una tendencia a tomar hábitos⁴⁶, a comportarse de una manera regular. Trasladado al ámbito de la ética, lo que esto significa es que los hábitos morales tienden a adquirir la forma de ley o de norma para el individuo. De hecho, los hábitos morales pueden verse como un repertorio de acciones y conductas heredado que permiten afrontar la vida moral y que sólo son cuestionados cuando no ayudan a lidiar con situaciones nuevas, conflictos externos o internos (es en ese momento cuando comienza la deliberación moral genuina y cuando pueden surgir nuevos hábitos⁴⁷). Además, la auto-regulación se complementa con un segundo matiz descriptivo, a saber, que las normas resultan del esfuerzo de las comunidades de agentes morales por corregir y seleccionar las mejores normas.

No obstante, hacen falta unos criterios de valoración que evalúen las normas morales y los nuevos hábitos que pueden surgir como resultado del conflicto y la deliberación. Siguiendo el planteamiento de la “fijación de hábitos” sugerido por Litzka, no basta con que una norma sea dominante o resistente para que sea correcto adoptarla, sino que hace falta que sea fijada atendiendo a ciertos criterios. Trazando un paralelo entre la fijación de creencias y la fijación de hábitos morales, se puede concluir que los hábitos fijados por exclusión, dominación autoritaria y legislación dogmática nos permiten descartar ciertas normas dominantes. También, al igual que en ciencia, una norma puede descartarse si “la muestra” es pequeña, esto es, si no recoge e incluye una cantidad significativa de experiencias. Por eso “cuanto más inclusivo sea el proceso normativo, con más probabilidad los resultados serán la norma correcta”⁴⁸. En ese

⁴⁶ Cf. C. S. Peirce, “A Guess at the Riddle”, *CP* 1.409, c.1890.

⁴⁷ Cf. J. Litzka, “What is Pragmatic Ethics?”.

⁴⁸ J. Litzka, “What is Pragmatic Ethics?”.

sentido, una norma no es legítima por ser conceptualmente consistente, sino porque funciona en la práctica, esto es, porque se puede trasladar a la práctica y tener consecuencias⁴⁹.

Ahora bien, estas afirmaciones no son estrictamente peirceanas. Por un lado, como ha mostrado Misak, una norma no se descartaría por ser aplicable sólo en una pequeña cantidad de casos sino por ser contrariada casi todas las veces que se aplica. Hacer A, por tanto, es correcto si, a la larga, fuera la opción que conlleva menos sorpresa⁵⁰. Además, por otro lado, desde un planteamiento peirceano, la legitimidad de una norma no vendría de sus equivalencias prácticas sino de su capacidad para fomentar hábitos a largo plazo. La variedad de consecuencias prácticas estaría, en todo caso, en las distintas maneras con las que, con su comportamiento, el hombre encarna el ideal último que debe orientar todas las acciones humanas⁵¹.

Por eso, al sostener que las normas son válidas si son traducibles en la práctica, Liszka bordea un funcionalismo muy cercano a las tesis de Dewey que —lejos de desacreditar su propuesta— lo que viene a mostrar es lo difícil que es desembarazarse del legado deweyano a la hora de hablar del pragmatismo en ética. Peirce nunca descendió a tanto detalle en lo poco que escribió sobre ética; de hecho, para adquirir el estatus de ciencia, la ética para Peirce debía ser “antética”, esto es, lo que va antes de la ética tal como se la entiende habitualmente y estudia meramente la conformidad de la acción a un ideal⁵² (la determinación de tal ideal ya no es tarea suya). No obstante, si este ideal de la acción se considera como algo fijado y “final”, parecería que, una vez alcanzado, se detiene la acción. Pero la vida moral enseña que los fines, más que constituir metas que terminan la

⁴⁹ Cf. J. Liszka, “Pragmatic Ethics and Normative Naturalism”.

⁵⁰ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 110.

⁵¹ Cf. S. Barrena y J. Nubiola, “Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento”, en J. F. Sellés (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, Pamplona, Eunsa, 2007, vol. II, 54.

⁵² Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmaticism”, *CP* 1.573, 1906.

acción, lo que hacen es orientarla, darle un sentido, hacen la acción inteligible y son, a su vez, el principio de nuevas acciones. Por eso, si como antes se ha dicho, la ética pragmatista intenta dar cuenta de nuestra vida moral efectiva, no es en el descubrimiento y la clarificación de fines donde se haya la esencia de ética pragmatista, sino que esta, más bien, prestaría atención a cualquier acción voluntaria y, más en general, a todo curso de acción que persiga un fin de un modo consistente y prolongado en el tiempo⁵³.

Esto ocurre así porque, en la vida moral efectiva, los objetivos siempre se pueden alcanzar de un modo más pleno, siempre se puede mejorar el modo en que llevamos a cabo nuestras acciones. En esta línea de difuminar la diferencia entre fines y medios, LaFollette ha subrayado cómo, en muchas ocasiones, acciones que normalmente se consideran *meros* medios para un fin, ya constituyen ese fin, pues ya están realizando ese fin⁵⁴. Para él, la ética pragmatista tiene cuatro notas esenciales. En primer lugar, es una ética que emplea criterios sin ser criteriológica, es decir, no mantiene que los criterios morales sean lógicamente anteriores, ni que sean fijos, completos y directamente aplicables⁵⁵. Puede emplear otras teorías éticas como criterios, pero lo que es vital para la ética pragmatista es la deliberación. En segundo lugar, la ética pragmatista es objetiva sin ser absoluta, esto es, reconoce que algunos hábitos morales son mejores que otros, pero al mismo tiempo admite que somos falibles pues no sabemos en toda ocasión qué hábito moral es mejor⁵⁶ y, por eso, buscamos la objetividad comparando las acciones con los hábitos adquiridos y con la experiencia⁵⁷. En tercer lugar, para LaFollette, la ética pragmatista

⁵³ Cf. C. S. Peirce, "The Three Kinds of Goodness", *CP* 5.135, 1903.

⁵⁴ Cf. H. LaFollette, "Pragmatic Ethics", 410-412.

⁵⁵ Cf. H. LaFollette, "Pragmatic Ethics", 400-401.

⁵⁶ Cf. H. LaFollette, "Pragmatic Ethics", 415.

⁵⁷ Cf. H. LaFollette, "Pragmatic Ethics", 409-410. Igualmente, a la hora de discutir sobre valores y evaluarlos, Misak ha destacado que no partimos de una definición abstracta de los mismos, sino de nuestra experiencia de ellos (cf. C. Misak, *Truth, Politics, Morality*, 81).

reconoce que los juicios éticos son relativos porque nacen de los intereses del agente y del proceso educativo e instructivo que produce la moralidad de cada persona. Pero, al mismo tiempo, no es relativista, porque admite que virtualmente cualquier comportamiento puede afectar los intereses ajenos y que, por tanto, hay hábitos mejores y peores⁵⁸. Por último, la ética pragmatista es pluralista sin ser indecisa. Tolera y acoge algunas diferencias morales porque admite que, en ciertas ocasiones, varios hábitos parecen ser igualmente buenos y, si hay desacuerdo, la mejor manera de resolverlo es poniendo a prueba esos hábitos en un entorno que anime a la discusión abierta⁵⁹.

Tal como la presenta LaFollette, la clave para entender la ética pragmatista es que *no* es una teoría ética como tal sino, más bien, una antropología, un modo de entender al ser humano y su actuación moral. Por eso, la ética pragmatista en realidad no propone una nueva teoría ética sino que “reconstruye” con un nuevo prisma las intuiciones básicas de las mejores teorías éticas. El elemento fundamental que centra la atención de la ética pragmatista es la deliberación. A esta no le compete directamente la guía de la acción, sino sólo *indirectamente*, a través de la crítica de las acciones pasadas, del esfuerzo por corregir o reforzar ciertos hábitos y de experimentos mentales que cada uno realiza con el fin de determinar su conducta futura e, incluso, determinar el modo general en que uno quiere vivir su vida (o, lo que es lo mismo, el tipo de persona que quiere ser). La tarea de una ética pragmatista, por tanto, no es proporcionar soluciones finales sino señalar que sólo mediante el contraste y la comunicación de experiencias se puede probar la superioridad de una idea moral sobre otra. En ese sentido, uno de los principales cometidos de cualquier versión de la ética pragmatista es indicar algún modo general en que puedan adquirirse hábitos que, más tarde, faciliten la deliberación particular —tanto interna como externa— en el conjunto de la variedad de circunstancias que conforman la vida moral.

⁵⁸ Cf. H. LaFollette, “Pragmatic Ethics”, 407.

⁵⁹ Cf. H. LaFollette, “Pragmatic Ethics”, 416-417.

2 La ética como ciencia normativa

A grandes rasgos, la ética peirceana acoge sin problemas estas dos nociones: por un lado, la deliberación es un proceso de preparación para la acción futura⁶⁰ que tiene que ver con la revisión de los actos pasados, el ensayo en la imaginación de distintos caminos de conducta posible y el cultivo de ideales⁶¹; por otra parte, es esta experimentación en la imaginación la que genera hábitos, pues “no es la acción muscular sino los esfuerzos internos que la acompañan, los actos de la imaginación, los que producen el hábito”⁶².

Tal como afirmaba Peirce en “¿Por qué estudiar lógica?” (c.1902), la creencia general es hábito *activo* en la imaginación, un modo habitual de pensar, percibir e interpretar que genera acciones⁶³. Toda acción surge de un hábito y hay formas “lógicas” o generalizables para adquirir hábitos, por lo que, en cierta manera, la lógica *informa* la acción, haciendo de ella algo deliberado e inteligible⁶⁴. El hábito o disposición es “una ley general de acción, tal que en una cierta clase general de ocasión un hombre será más o menos apto para actuar de una cierta manera general”⁶⁵. Los hábitos influyen en el comportamiento del ser humano, se reflejan en las cosas concretas que hacemos y, a la vez, se forman en el seno de nuestras actividades. Es más, según Peirce, tras varias experiencias,

la actividad toma la forma de experimentación en el mundo interno; y la conclusión (si se llega a una conclusión definida), es que bajo unas condiciones dadas, el intérprete habrá formado el hábito de actuar de

⁶⁰ Cf. V. Colapietro, “The Dynamical Object and the Deliberative Subject”, 270.

⁶¹ Cf. V. Colapietro, “The Dynamical Object and the Deliberative Subject”, 281.

⁶² C. S. Peirce, “A Survey of Pragmatism”, *CP* 5.479, 1907.

⁶³ Cf. C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.148, c.1902.

⁶⁴ Cf. R. Ward, “C. S. Peirce and Contemporary Theology: the Return to Conversion”, *American Journal of Theology & Philosophy*, 16 (1995), 142.

⁶⁵ C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.148, c.1902.

una manera dada cuando sea que necesite una clase dada de resultado. La conclusión lógica, real y viva es ese hábito⁶⁶.

Desde otro punto de vista, la actividad en la que se generan, corrigen o disuelven hábitos es típicamente deliberativa. De ahí que el producto de la deliberación sea, a la larga, una conducta auto-controlada que genera toda una serie de acciones voluntarias, esto es, acciones a las que acompaña un propósito o una disposición a actuar de la misma manera en situaciones análogas. Es este tipo de acciones motivadas las que, según Peirce, son el objeto de estudio de la ética.

No obstante, en su pensamiento no hubo un desarrollo uniforme respecto a esta cuestión, sino más bien una tensa evolución. En sus primeros escritos y hasta bien entrada la década de 1890, de hecho, Peirce presentaba una concepción exclusivamente moralista de la ética, que no era una ciencia, sino más bien un arte, una disciplina práctica que sirve tanto para ganar soberanía sobre uno mismo, como para dictaminar qué curso de acción es bueno y cuál es malo. Así, por ejemplo, en una reseña de 1870, Peirce asumía como relevante la hipótesis de que sólo mediante la conciencia del bien y del mal recuperaba el hombre la armonía con su Creador perdida a causa de sus impulsos corpóreos⁶⁷. Asimismo, alrededor de 1896 sugería que la moralidad era una especie de auto-represión que inhibe la investigación empírica sin reservas⁶⁸.

Este énfasis en el dualismo y la asfixiante tendencia que tiene la moral a sentenciar “esto es eternamente correcto, aquello es eternamente equivocado”⁶⁹, fue lo que durante mucho tiempo mantuvo a Peirce alejado de un estudio serio de la ética, hasta que diferenció la ética de la moralidad y concedió importancia a la teoría ética al margen de la práctica moral⁷⁰. Esto sucedió en su pensamiento

⁶⁶ C. S. Peirce, “A Survey of Pragmaticism”, *CP* 5.491, 1907.

⁶⁷ Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Secret of Swedenborg* (H. James), *W* 2, 436, 1870.

⁶⁸ Cf. C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.57, c.1896.

⁶⁹ C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.198, c.1902.

⁷⁰ Cf. V. G. Potter, *Charles S. Peirce: On Norms and Ideals*, 52.

maduro, en torno al cambio de siglo, cuando ensayó varias clasificaciones de las ciencias y adjudicó definitivamente un papel a la ética como una de las tres ciencias normativas.

Para Peirce, la ciencia no es conocimiento claro ni tampoco es conocimiento sistematizado, sino que la ciencia es un modo de vida dedicado exclusivamente a la investigación⁷¹ que se caracteriza por la actividad del científico que busca la verdad con métodos seleccionados y colaboración entre sus miembros⁷². A Peirce no le interesan las ciencias posibles. De hecho, su clasificación pretende dar cuenta de que la ciencia es la “efectiva ocupación viva de un grupo efectivo de hombres vivos”⁷³ y, por eso, las clasifica en tanto que objetos naturales, es decir, tal como se dan en la experiencia real. De esta manera, Peirce distingue entre ciencias teoréticas y prácticas, y dentro de las teoréticas incluye las ciencias del descubrimiento y las de revisión⁷⁴. Esta primera división responde a cuál conciben que sea el objetivo de la ciencia quienes se dedican a ella, bien sea forjar saberes aplicados, organizar los conocimientos existentes o descubrir la verdad independientemente de lo que se haga con ese conocimiento.

Por ello, variando a veces la nomenclatura, Peirce dividía toda ciencia en: a) ciencia del descubrimiento o la investigación, también denominada *heurética*; b) ciencia de la evaluación o revisión; y c) ciencia práctica⁷⁵. Estas últimas estudian las teorías de las destrezas para los usos de la vida⁷⁶. Pero, para desarrollar una ciencia práctica, se necesita una relación sistemática de todo lo que se ha descubierto en ciertas áreas, una “revisión, digestión y generalización de todos los trabajos de descubrimiento que se han llevado a cabo en determinados

⁷¹ Cf. C. S. Peirce, “Of the Classification of the Sciences”, *MS* 1343, 6, c.1902-1905.

⁷² Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmatism in the Normative Sciences”, *EP* 2, 372, 1906.

⁷³ C. S. Peirce, “La naturaleza de la ciencia”, 1436.

⁷⁴ Cf. C. S. Peirce, *La lógica considerada como semiótica*, 39-42.

⁷⁵ Cf. C. S. Peirce, “An Outline Classification of the Sciences”, *CP* 1.181, 1903.

⁷⁶ Cf. C. S. Peirce, “A Detailed Classification of the Sciences”, *CP* 1.239, 1902.

campos”⁷⁷, que es a lo que se dedican las ciencias de revisión. Las ciencias del descubrimiento o *heuréticas*, finalmente, serían aquellas encaminadas al descubrimiento de la verdad⁷⁸, y cuyos resultados serían los que después intentan ordenar y hacer más comprensibles las ciencias de la revisión.

La ciencia del descubrimiento se subdivide en matemáticas, filosofía e idioscopia, y se caracteriza por ser experiencial y observacional⁷⁹, ya que todo descubrimiento nace de la observación de “fenómenos previamente desconocidos incluso para personas bien instruidas”⁸⁰. Ahora bien, cada una de las ciencias del descubrimiento es observacional en distintos sentidos. Así, las matemáticas, aunque no hacen afirmaciones sobre hechos sino que “meramente traza las consecuencias de las hipótesis sin importarle si corresponden a algo real o no”⁸¹, es observacional porque “hace construcciones en la imaginación de acuerdo con preceptos abstractos, y luego observa esos objetos imaginarios, y encuentra en ellos relaciones entre las partes no especificadas en el precepto de construcción”⁸².

Las matemáticas se encargan de descubrir lo que es hipotéticamente posible⁸³, esto es, de establecer hipótesis y deducir conclusiones. Para ello, se apoyan en la experiencia de nuestras propias creaciones (diagramas, imaginaciones)⁸⁴. La filosofía —que Peirce muchas veces denomina *cenoscopia*— toma las observaciones que puede hacer toda persona y “analiza la experiencia común a todos

⁷⁷ C. S. Peirce, “On the Classification of the Science”, *MS* 605, 7, 1905-1906.

⁷⁸ Cf. C. S. Peirce, “The Classification of the Sciences”, *MS* 1344, 13, s. f.

⁷⁹ Cf. C. S. Peirce, “A Detailed Classification of the Sciences”, *CP* 1.239, 1902.

⁸⁰ C. S. Peirce, “On the Classification of the Science”, *MS* 605, 8, 1905-1906.

⁸¹ C. S. Peirce, “A Brief Intellectual Autobiography”, en J. J. Stuhr (ed.), *Classical American Philosophy*, 29 (original en *MS L* 107, 1904).

⁸² C. S. Peirce, “A Detailed Classification of the Sciences”, *CP* 1.240, 1902.

⁸³ Cf. C. S. Peirce, “The Classification of the Sciences”, *MS* 1344, 15-16, s. f.

⁸⁴ Cf. C. S. Peirce, “On the Classification of the Science”, *MS* 605, 15-16, 1905-1906.

los hombres. La verdad de esta experiencia no es un objeto de ninguna ciencia porque realmente no puede dudarse”⁸⁵. Por último, la idioscopia depende de observaciones especiales, pues es la “búsqueda bien organizada de la verdad por medio de experiencias peculiares”⁸⁶. La idioscopia o ciencia especial continuamente descubre nuevos fenómenos y hechos verificables que, no obstante, están más allá del campo de la experiencia ordinaria.

I. Ciencias del descubrimiento o *heuréticas*

1. Matemáticas

2. Filosofía

2.1. Fenomenología

2.2. Ciencias Normativas

2.2.1. Estética

2.2.2. Ética

2.2.2.1 Fisiología

2.2.2.2. Ética crítica o clasificatoria

2.2.2.3 Metodología

2.2.3. Lógica

2.2.3.1. Gramática especulativa

2.2.3.2. Lógica crítica

2.2.3.3. Metodéutica

2.3. Metafísica

3. Idioscopia o ciencia especial

II. Ciencias de la clasificación

III. Ciencias prácticas

La intención de Peirce al hacer esta clasificación “natural” de las ciencias era mostrar su peculiar dependencia unas de otras: para establecer sus principios generales, cada ciencia recurre a la que tiene encima mientras que, para obtener casos o hechos especiales, le sirve

⁸⁵ C. S. Peirce, “A Brief Intellectual Autobiography”, 29.

⁸⁶ C. S. Peirce, “On the Classification of the Science”, *MS 605*, 14, 1905-1906.

mejor la que tiene debajo⁸⁷. La filosofía ocupa un lugar intermedio dentro de las ciencias heuréticas y, por tanto, es una ciencia que propone hipótesis, aunque acerca de hechos reales de “la observación tal como se presenta en el marco de la experiencia de todo hombre normal”⁸⁸. Por esta misma razón difiere de las ciencias especiales, pues estudia lo que es accesible a cualquiera dado que, para Peirce, las teorías filosóficas no son enteramente conceptuales, sino parcialmente experienciales⁸⁹. La filosofía observa los rasgos de nuestra experiencia cotidiana y se apoya en “aquellas observaciones que todo ser humano puede hacer en cualquier momento de su vida diaria”⁹⁰.

La filosofía se divide en fenomenología, ciencias normativas y metafísica. Esta última estudia las características más generales de la realidad y los objetos reales, y pretende comprender los elementos últimos de los fenómenos que son signo de lo real, como pueden ser el comportamiento legal o regular⁹¹. Las ciencias normativas estudian los fenómenos en relación a fines como la verdad, la bondad y la belleza⁹² que “excitan nuestra admiración, motivan nuestra conducta y satisfacen nuestras investigaciones”⁹³. La fenomenología estudia los elementos universalmente presentes en los fenómenos, en aquello que está presente a la mente de algún modo, sin importar que sea fáctico o ficticio⁹⁴. Y descubre que todos los fenómenos se presentan con tres elementos o *categorías*. El elemento más simple que todos los

⁸⁷ Cf. C. S. Peirce, “A Brief Intellectual Autobiography”, 29.

⁸⁸ Cf. C. S. Peirce, “A Detailed Classification of the Sciences”, *CP* 1.241, 1902.

⁸⁹ Cf. S. Haack, “Y en cuanto a esa frase ‘estudiar con espíritu literario’”, *Analogía filosófica*, 12 (1998), 158.

⁹⁰ C. S. Peirce, “Notes on Scientific Philosophy”, *CP* 1.126, c.1905.

⁹¹ Cf. C. S. Peirce, “The Problems of Metaphysics”, *CP* 6.6, c.1903; “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.121, 1903.

⁹² Cf. C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.121, 1903; “Ultimate Goods”, *CP* 1.575, 1902-1903.

⁹³ C. Hookway, “Peirce, Charles Sanders (1839-1914)”, 278.

⁹⁴ Cf. C. S. Peirce, “A Brief Intellectual Autobiography”, 29.

fenómenos comparten es, precisamente, su *presentación*, el ser positivamente lo que son sin referencia a algo más. Peirce llamó “primeridad” a esta categoría. El segundo elemento que tienen en común todos los fenómenos es que se presentan tanto si quiero como si no, esto es, se nos *imponen*. Este elemento de “segundidad” es lo que caracteriza a un objeto en relación a otro objeto, con el que está conectado de alguna manera (causación, imposición, reacción, ajuste). El tercer elemento común a todos los fenómenos es la *mediación*, esto es, cualquier cosa que se presenta ante la mente sólo puede hacerlo si media una interpretación⁹⁵. Este elemento de “terceridad”, por tanto, consiste en la realidad e inteligibilidad de todo aquello que es objeto de experiencia⁹⁶.

Peirce aplica las categorías a su división de las ciencias y, especialmente, a la división de la filosofía. Así, la fenomenología trata de los fenómenos en su carácter fenoménico inmediato, o sea, en su primeridad; la ciencia normativa estudia los fenómenos en tanto que relativos a fines, esto es, en su segundidad; y la metafísica considera los fenómenos en tanto que razonables, es decir, en su terceridad⁹⁷. Bajo el título de “ciencias normativas”, Peirce incluye la estética, la ética y la lógica, y aclara que estas disciplinas se refieren a lo autocontrolado o deliberado, respectivamente, en el sentimiento, en la acción y en el pensamiento⁹⁸. Las ciencias normativas constituirían, en ese sentido, “un análisis de la posibilidad de ejercer control sobre la propia conducta, de una conducta controlada por una consciencia capaz de pensamiento lógico”⁹⁹ y, más generalmente, estudiarían el

⁹⁵ Cf. C. de Waal, *On Peirce*, 17-18.

⁹⁶ Cf. S. Barrena, “Introducción”, 43.

⁹⁷ Cf. C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.122-124, 1903.

⁹⁸ Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmatism”, *CP* 1.574, 1906.

⁹⁹ S. Barrena, *La creatividad en Charles S. Peirce: abducción y razonabilidad*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2003, 223.

modo general en que la mente debe responder a la experiencia cuando actúa bajo autocontrol¹⁰⁰.

Si en algunas ciencias (como las matemáticas) no hay relación directa con la realidad y en otras (como la metafísica) la relación es abusiva, lo peculiar de las ciencias normativas es su lugar intermedio. Como parte que son de la filosofía, las ciencias normativas derivan sus principios generales de las matemáticas, esto es, hacen afirmaciones acerca de cómo “deberían” ser u ocurrir ciertas cosas *hipotéticamente*. Por este motivo —y pese a que, por su grado de abstracción, es altamente aplicable a muchas cuestiones¹⁰¹—, la ciencia normativa no es práctica, sino puramente teórica, pues a sus apreciaciones no corresponde nada en los fenómenos en sí¹⁰², sino que, más bien, estudian las condiciones *generales* en que los fenómenos deben relacionarse con los fines. En este sentido, no describen, sino prescriben que, por ejemplo, “si quieres la bondad en la acción, entonces...”, “si quieres la belleza en el sentimiento, entonces...”, “si quieres la verdad en el pensamiento, entonces...”¹⁰³. Establecen reglas que deberían seguirse —aunque no necesariamente¹⁰⁴— para realizar un propósito. Pero, al mismo tiempo, también por ser una subdivisión de la filosofía, la ciencia normativa se apoya en datos de observación disponibles para cualquiera¹⁰⁵. En ese sentido, es ciencia positiva, pues “las hipótesis de las que proceden las deducciones de la ciencia normativa *pretenden ajustarse* a la verdad positiva de los hechos”¹⁰⁶, esto es, buscan conocimiento que pueda expresarse en proposiciones

¹⁰⁰ Cf. C. S. Peirce, “Logic”, *MS* 339, anotación de 1905.

¹⁰¹ Cf. C. S. Peirce, *La lógica considerada como semiótica*, 58.

¹⁰² Cf. C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.126, 1903.

¹⁰³ Cf. C. de Waal, *On Peirce*, 19.

¹⁰⁴ Cf. C. S. Peirce, “Ultimate Goods”, *CP* 1.575, 1902-1903.

¹⁰⁵ Cf. R. Robin, “Peirce’s Doctrine of the Normative Sciences”, en E. Moore y R. Robin (eds.), *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce: Second Series*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1964, 275.

¹⁰⁶ C. S. Peirce, “The Three Normative Sciences”, *EP* 2, 198, 1903.

*categorías*¹⁰⁷. Al fin y al cabo, el razonamiento, la acción y el sentimiento derivan su corrección, bondad y belleza de hechos positivos categóricos.

Además, como ciencia positiva, las ciencias normativas tratan con hechos, y los hechos pertenecen a la categoría de segundidad, que se refiere a los fenómenos en cuanto que podemos actuar sobre ellos y ellos actúan sobre nosotros, esto es, en tanto que podemos ejercer algún control. Tal como Peirce dejó escrito, “la ciencia normativa considera el fenómeno sólo en tanto que puede ser controlado, compara el propósito con la ejecución, y averigua los principios generales de la relación entre ellos”¹⁰⁸. Como resultado de esa comparación, la ciencia normativa establece dicotomías o *dualismos duros* (atractivo/repulsivo en estética, verdadero/falso en lógica, útil/dañino en ética) que acompañan a un hecho sin representarlo¹⁰⁹. Estos dualismos surgen del tipo de fenómenos con los que trata la ciencia normativa, que son los fenómenos controlables. Para Peirce, el control aspira a cumplir una finalidad, se relaciona directamente con la realización de un propósito condicional. Por esa razón, el dualismo bueno/malo en la acción, el sentimiento y el pensamiento sólo se constituye *en relación* a un fin con el que se establece una comparación.

La estética es, precisamente, la ciencia que se encarga de descubrir el fin general, propósito, o ideal que atrae y al que aspiran los fenómenos controlables, “qué es lo que debe admirarse deliberadamente en sí mismo, *per se*, sin considerar a qué pueda conducir ni sus consecuencias sobre la conducta humana”¹¹⁰. Para Peirce, este ideal es “admirable sin ninguna razón para ser admirable

¹⁰⁷ Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism: The Normative Sciences”, *CP* 5.39, 1903.

¹⁰⁸ C. S. Peirce, “A Brief Intellectual Autobiography”, 29.

¹⁰⁹ Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmatism in the Normative Sciences”, *EP* 2, 376, 1906.

¹¹⁰ C. S. Peirce, “Pragmatism: The Normative Sciences”, *CP* 5.36, 1903.

más allá de su carácter inherente”¹¹¹. Se trata de un estado de cosas admirable por sí mismo, que es capaz de influir en los fenómenos controlables y que es recomendable al margen de que se experimente o no¹¹². Todo fenómeno controlable presenta un carácter intelectual — a saber, que realiza un ideal, se puede entender o es razonable¹¹³— y es justamente ese carácter lo que estudia la estética. Así, la estética sería la disciplina que distingue lo bueno y lo malo en los objetos considerados simplemente en su presentación¹¹⁴, pero haciéndolo — eso sí— a la luz de nuestra capacidad de ser afectados por dicha presentación. Por este último motivo es que Peirce asocia la estética al sentimiento, por la capacidad que tiene la sensibilidad de ser afectada y captar de forma inmediata la cualidad positiva simple que tiene un objeto estéticamente bueno en su mera presentación. Ahora bien, que la cualidad estética de un estado de cosas nos afecte no implica que, automáticamente, esta sea un ideal pues, para ello, debería proponerse como un fin último, es decir, debería poder perseguirse consistentemente en cualquier circunstancia posible¹¹⁵. La bondad estética que presenta un fenómeno no puede aprobarse o rechazarse, sino reconocerse como “aquella cualidad que es, en su presencia inmediata, buena [*kalos*]”¹¹⁶. Lo que, en todo caso, podría ser objeto de autocontrol es la formación deliberada de hábitos de sentimiento que favorezcan el reconocimiento de aquello que es admirable en sí mismo.

Este carácter intelectual que presentan los fenómenos controlables consiste en su estar orientados hacia un fin, lo que los hace de algún modo inteligibles o sujetos a razón porque, en

¹¹¹ C. S. Peirce, “Ideals of Conduct”, *CP* 1.612, 1903.

¹¹² Cf. K. Parker, “Reconstructing the Normative Sciences”, *Cognitio* 4/1 (2003), 32.

¹¹³ Cf. C. S. Peirce, “A Brief Intellectual Autobiography”, 29.

¹¹⁴ Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism: The Normative Sciences”, *CP* 5.36, 1903.

¹¹⁵ Cf. V. G. Potter, *Peirce's Philosophical Perspectives*, V. Colapietro (ed.), Fordham University Press, Nueva York, 1996, 56-61.

¹¹⁶ C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.199, c.1902.

definitiva, el carácter intelectual de un fenómeno se resume en que — en su mero presentarse— realiza el ideal que es digno de admirarse por sí mismo. De esta manera, si la estética tiene que ver con lo admirable en el ser, la ética tiene que ver con lo admirable en el comportamiento. La ética es la segunda rama de las ciencias normativas y se define como la ciencia del autocontrol en la conducta deliberada¹¹⁷. Distingue lo bueno y lo malo, tanto en los esfuerzos de la voluntad por encarnar el ideal que se presenta como fin último de toda acción, como en la formación de hábitos de acción que sean consistentes con el objetivo adoptado deliberadamente¹¹⁸.

Peirce nunca llegó a establecer definitivamente qué debía incluirse dentro de la disciplina “ética”¹¹⁹, pues le costaba ver en qué sentido podía ser una ciencia y no una mera habilidad práctica para decidir qué acciones deben o no deben llevarse a cabo. En algunos de sus escritos de 1902 pensó que para ser algo más que un arte, la ética también debía ocuparse de definir el bien último hacia el que ha de dirigirse la voluntad¹²⁰. Hasta ese momento, Peirce estaba confundido respecto al carácter normativo de la ética: si se la concibe como la doctrina del deber y lo correcto, no es normativa sino práctica; si se entiende que su objeto es averiguar qué es el bien, entonces no es normativa sino pre-normativa.

Sin embargo, poco a poco, fue aclarando la normatividad específica de la ética. En primer lugar, sosteniendo que las tres ciencias normativas estudian la bondad y que la ética distingue lo bueno y lo malo *sólo* en lo que concierne a los esfuerzos de la

¹¹⁷ Cf. C. S. Peirce, “Adirondack Summer School Lectures”, *MS* 1334, 40, 1905; “An Outline Classification of the Sciences”, *CP* 1.191, 1903.

¹¹⁸ Cf. B. Kent, *Charles S. Peirce: Logic and the Classification of the Sciences*, McGill-Queen's University Press, Kingston, 1987, 133 y 165.

¹¹⁹ Cf. V. G. Potter, *Charles S. Peirce: On Norms and Ideals*, 35.

¹²⁰ Cf. C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.198, c.1902; “Ultimate Goods”, *CP* 1.577, 1902-1903.

voluntad¹²¹. En segundo lugar, enfatizando que la ética es el núcleo de la ciencia normativa, porque su objeto de estudio son los actos voluntarios, que —por ser acciones deliberadas y controladas— son los que más claramente exhiben un fin, objeto esencial de la ciencia normativa¹²². Este punto es importante porque establece una noción crucial en la concepción de la ética para Peirce, a saber, que lo que es susceptible de calificación moral es el acto y proceso de controlar la propia conducta, ya que nada puede ser moralmente bueno *por accidente*, es decir, sin el propósito de que lo sea¹²³. La vida ética —ha escrito Llano— empieza “cuando se reconoce que hay algo malo en sí mismo”¹²⁴ y, si para Peirce “el único mal moral es no tener un fin último”¹²⁵, entonces más que de acciones buenas o malas, la ética peirceana hablaría primordialmente de conductas controlados o incontrolados, dado que, en definitiva, “la conducta moral es conducta bajo autocontrol”¹²⁶.

Por último, Peirce remató el carácter normativo de la ética en 1906 al sostener que la ética es el ajuste de la vida a un ideal sobre el cual ella misma no se pronuncia. Es la estética la que se encarga de decir cuál es el *summum bonum*, qué es lo que guía todas las acciones, mientras que la ética sería la teoría de la conformidad de la acción a ese ideal. Más aún, Peirce especifica que *ideal de conducta* no es lo mismo que *motivo para la acción*. Un motivo es de cada acción individual y es la causa que mueve a una acción concreta. En cambio, el ideal no causa acciones, sino que, más bien, lleva a revisar acciones pasadas y juzga acciones futuras. Sólo a través del juicio que compara la acción con el ideal se genera una influencia en los hábitos que,

¹²¹ Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism: The Normative Sciences”, *CP* 5.36, 1903.

¹²² Cf. C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.130, 1903; C. S. Peirce, “A Brief Intellectual Autobiography”, 29.

¹²³ Cf. C. S. Peirce, “Three Types of Reasoning”, *CP* 5.175, 1903.

¹²⁴ Cf. A. Llano, “El valor de la verdad como perfección del hombre”, 13.

¹²⁵ C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.133, 1903.

¹²⁶ C. S. Peirce, “Ideals of Conduct”, *CP* 1.606, 1903.

unida a las consecuencias de la acción pasada, modifica la acción futura¹²⁷. El ideal, por tanto, es lo que manifiesta toda conducta adoptada deliberadamente.

Por todo ello, la ética quedaría definida como la ciencia que descubre cómo es la acción moral y proporciona una caracterización de cómo ha de ser la conducta autocontrolada y deliberada en general. De este modo, para Peirce, toda conducta deliberada implica primero algún ideal, luego acción, la comparación subsiguiente del acto con el ideal y, por último, un juicio acerca de la conducta futura¹²⁸. Esto reflejaría la noción que tenía Peirce de una acción voluntaria o libre¹²⁹. Ahora bien, para que la acción —además de libre— sea moralmente buena debe ser una acción consistente con un fin último.

La última división de las ciencias normativas corresponde a la lógica, que asume que un buen razonamiento sólo es aquel que conduce a la verdad¹³⁰ y se ocupa de investigar cómo ha de ser el razonamiento que uno debe aceptar si pretende descubrir la verdad¹³¹. Como se dijo con anterioridad, la ciencia normativa estudia la relación de los fenómenos con respecto a fines y, de esta manera, se encarga de decir cómo debe ser la acción en relación a los fines deseables por la conducta humana (verdad, bien, belleza). La lógica trata del fenómeno del pensamiento en su segundidad, esto es, como una conducta controlable para conseguir el fin del pensamiento, que es la verdad.

¹²⁷ Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmatism in the Normative Sciences”, *EP* 2, 376-378, 1906.

¹²⁸ Cf. J. K. Sheriff, *Charles Peirce's Guess at the Riddle: Grounds for Human Significance*, Indiana University Press, Bloomington, 1994, 69.

¹²⁹ A este respecto, en un texto tardío, Peirce definió al hombre *libre* como aquel que exhibe una conducta libremente elegida, que ejerce un auto-gobierno firme y rígido sobre sus impulsos y que, además, lo hace de manera constante porque encuentra que ese auto-gobierno responde a sus propios propósitos y no a ninguna convención social (cf. C. S. Peirce, “A Sketch of Logical Critics”, *EP* 2, 459, 1911).

¹³⁰ Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Principles of Logic* (H. A. Aikins), *CTN* III, 96, 1902.

¹³¹ Cf. C. de Waal, *On Peirce*, 21.

Ahora bien, siendo así que la investigación lógica tiene como objeto la verdad, no está en lo más mínimo interesada en *cómo pensamos* materialmente para llegar a la verdad sobre una cuestión puntual¹³² sino en *cómo pensaríamos* o *deberíamos pensar* sobre una cuestión dadas unas ciertas condiciones generales. En este sentido, Peirce escribirá, la lógica puede entenderse como una investigación sobre las condiciones necesarias para la obtención de la verdad y también como ciencia formal de las leyes *generales* del pensamiento¹³³. Además, por ser parte de la filosofía, la lógica es una ciencia observacional, que empieza su investigación a partir de los caracteres que observamos en los signos, y de ahí abstrae cómo deben ser y cómo *debería pensar* sobre ellos una inteligencia que es capaz de aprender de la experiencia¹³⁴. También es una ciencia observacional por estar basada parcialmente en verdades que la observación ordinaria enseña a cualquier persona inteligente y que no provienen de la psicología, como la posibilidad de recordar experiencias pasadas e imaginar cosas que nunca se han experimentado, la seguridad de que actuar repetidamente según determinados modos generales cuando se experimentan o se imaginan ciertos tipos de objetos da lugar al “hábito”, la constatación de que el esfuerzo de “tomar una resolución” tenderá a determinar nuestras disposiciones y a hacernos aptos para actuar de acuerdo con esa resolución, etcétera¹³⁵.

Para Peirce la lógica se dividía en tres ramas, a saber, teoría de los signos (*gramática especulativa*), clasificación de inferencias (*crítica*) y teoría de cómo ha de llevarse la investigación (*metodéutica* o *retórica especulativa*)¹³⁶. En este último sentido, la lógica aparece asociada a la búsqueda deliberada y autocontrolada de la verdad, que

¹³² Cf. C. S. Peirce, “Critical Analysis of Logical Theories”, *CP* 2.55, 1902.

¹³³ Cf. C. S. Peirce, “The Logic of Mathematics; An Attempt to Develop my Categories from Within”, *CP* 1.444, c.1896.

¹³⁴ Cf. C. S. Peirce, “Ground, Object, and Interpretant”, *CP* 2.227, c.1897

¹³⁵ Cf. C. S. Peirce, “Common Ground”, *MS* 615, 15-17, 1908.

¹³⁶ Cf. C. S. Peirce, “An Outline Classification of the Sciences”, *CP* 1.191, 1903.

se da a través de la fijación de creencias. Por eso, en algunos escritos presenta la lógica como “la doctrina de la verdad, su naturaleza y la manera en que ha de descubrirse”¹³⁷ y la define como “la ciencia de las leyes del establecimiento estable de creencias”¹³⁸. Así, al igual que la investigación en general, el razonamiento pretende fijar creencias que sean coherentes con la experiencia. Puesto que la lógica es la ciencia del razonamiento, entonces, estudia cómo debe ser este último para promover el objetivo de la investigación¹³⁹. El razonamiento correcto —que es el que fomenta la verdad o fin de la investigación— parte de la experiencia, es sorprendido por ella, y también aprende de ella buscando la verdad en las conclusiones que aprueba o rechaza.

Además, como según Peirce todo pensamiento se da en signos, la lógica es la doctrina de los signos, es semiótica. Como tal, “estudia la relación del fenómeno con el carácter esencial del fenómeno en tanto controlable, esto es, su razonabilidad, o expresión de una idea”¹⁴⁰. La lógica, en este sentido de semiótica, estudia el carácter de los fenómenos como signos, pues todo aquello que expresa una idea es signo. Para Peirce, todo pensamiento, percepto, imagen o sentimiento es signo, pues todos pueden ser interpretados y comunicar algo o transmitir una idea a alguien. Más aún, todo fenómeno controlable puede ser entendido, en tanto que puede ser apresado en una interpretación y concebido en un contexto de acción posible. Visto desde otro ángulo, para que un fenómeno sea inteligible debe ser controlable, esto es, ha de haber posibilidad de interacción —tanto del fenómeno con nosotros, como de nosotros con él— y ha de haber posibilidad de aprobar o rechazar críticamente distintos cursos de acción con respecto a él concebidos como hipótesis previamente en el pensamiento.

¹³⁷ C. S. Peirce, “Logic, Truth, and the Settlement of Opinion”, *W* 3, 14, 1872.

¹³⁸ C. S. Peirce, “The Regenerated Logic”, *CP* 3.429, 1896.

¹³⁹ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 88-89.

¹⁴⁰ C. S. Peirce, “A Brief Intellectual Autobiography”, 29.

Lo específico de la lógica como ciencia normativa es su aspecto crítico. No le interesa saber qué es razonar, cuanto analizar la inferencia que es consciente y autocontrolada, y cuyas conclusiones son aprobadas deliberadamente. La lógica trata con el pensamiento como un tipo de actividad deliberada, “implica la corrección continua de nuestros métodos de razonamiento, y su fin es la verdad”¹⁴¹. Ahora bien, la lógica no estudia el razonamiento en todos sus aspectos. Más bien, estudia si las *condiciones* del razonamiento son buenas o malas. Es normativa, de hecho, porque dice cómo *debería* ser un razonamiento, especifica las condiciones generales que deberían satisfacerse para que un razonamiento sea correcto. Un razonamiento es correcto cuando conduce a nuestro último fin¹⁴², y puede definirse como un pensamiento deliberado “que es controlado con vistas a hacer que se conforme a un propósito o ideal”¹⁴³.

Habitualmente, las personas resuelven dificultades y sacan conclusiones empleando la base de creencias estables que poseen y usando su *logica utens*. Es sólo cuando estas creencias no responden a la experiencia o cuando no se tiene creencia alguna, que se pone en marcha el pensamiento, investigando qué cursos de acción pueden ser verdaderamente razonables y fomentar los ideales que conducta que se tienen. Un razonamiento es bueno cuando alcanza su propósito, que es proporcionar una guía para la conducta (también la del pensamiento, que es una actividad) en ausencia de una creencia que la guíe. El objeto del buen razonamiento es decir lo que el razonador o bien *pensará* cuando adquiera esa creencia o bien qué pensaría si la tuviera¹⁴⁴. Por todo ello, puede decirse, el interés de la lógica es entender la formación de una conducta deliberada o autocontrolada

¹⁴¹ S. B. Rosenthal, voz “Peirce, C[harles] S[anders] (1839-1914)”, en L. Becker y C. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, Garland, NY, 1992, vol. 2, 945.

¹⁴² Cf. C. S. Peirce, “Ideals of Conduct”, *CP* 1.611, 1903.

¹⁴³ C. S. Peirce, “The Basis of Pragmaticism in the Normative Sciences”, *EP* 2, 376, 1906.

¹⁴⁴ Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmaticism in the Normative Sciences”, *EP* 2, 386-387, 1906.

que puede ser evaluada o mejorada¹⁴⁵ en vistas a que se conforme a un propósito o ideal. La lógica es, en cierto modo, parte de la ética pues tiene que ver con la conducta autocontrolada en el pensamiento, pero se diferencia de la ética en que no trata con la acción como un hecho bruto, sino que juzga hábitos de acción (siendo el pensamiento un tipo de acción) para ver qué tal promueven la ampliación de la razonabilidad concreta, fin último de la conducta humana.

Ciertamente, como escribió Peirce

Razonar es, esencialmente, pensamiento que está bajo autocontrol, al igual que la conducta moral es conducta bajo autocontrol. Es más, el razonamiento es una especie de conducta controlada y, como tal, necesariamente participa de los rasgos esenciales de la conducta controlada. Si prestas atención a los fenómenos del razonar [...] observarás sin dificultad que una persona que saca una conclusión racional no sólo piensa que es verdad, sino también que lo justo será razonar similarmente en cada caso análogo¹⁴⁶.

Ahora bien, como señala De Waal¹⁴⁷, que el razonamiento tenga que ver con el autocontrol no implica que uno pueda inferir cualquier cosa que elija. La experiencia enseña que es mejor no seguir ciertas sugerencias y que es importante tomarse en serio las sugerencias de los demás. Por eso

El buen razonador debe reconocer que nunca puede acomodarse a una opinión como satisfactoria a menos que sea llevado a pensar que [esta] representa no sólo respuestas a su propia experiencia, sino también a la gran totalidad de la experiencia de la cual su experiencia personal no es más que un simple fragmento¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 89-90.

¹⁴⁶ C. S. Peirce, "Ideals of Conduct", *CP* 1.606, 1903.

¹⁴⁷ Cf. C. de Waal, *On Peirce*, 21.

¹⁴⁸ Cf. C. S. Peirce, "The Essence of Reasoning", *MS* 409, 27, 1893-1895.

Según el pragmatismo, lo que pensamos se interpreta en términos de la acción posible que estamos preparados para llevar a cabo con respecto a un concepto. Esto supone que, para llegar a conocer algo, uno debe lograr controlar su propia conducta. Cuando la acción posible se convierte en habitual, surgen las creencias o disposiciones generales que explican el significado del concepto, pues este no es otra cosa que las consecuencias “para la conducta deliberada o autocontrolada de la afirmación o negación del concepto”¹⁴⁹. Esta variedad de acciones se da porque todas pueden ser voluntarias, elegidas deliberadamente y aprobadas mediante un razonamiento. Pero “*la aprobación de un acto voluntario es una aprobación moral*”¹⁵⁰. De esta manera, la ética y lógica se interrelacionan en que los buenos hábitos o reglas de comportamiento son aquellos que, en su mayor parte, llevan a opiniones fiables¹⁵¹ con las que soy capaz de entenderme a mí mismo y a lo que me rodea. Viceversa, a medida que nuestras hipótesis se confirman, adquirimos más hábitos y reforzamos hábitos de expectativas con los que aprendemos a ver el orden en el universo¹⁵².

3 Aprendida o instintiva: ética y moral

Tal como se ha expuesto en varias ocasiones a lo largo de este Trabajo, la ciencia es la actividad prolongada en el tiempo que llevan a cabo quienes buscan la verdad de un modo cooperativo y con una metodología específica. No obstante, lo que distingue al hombre de ciencia es sobre todo una disposición interior, el deseo de aprender. Por eso “la vida de la ciencia está en el deseo de aprender”¹⁵³, un deseo que se traduce en una actitud básica de dejarse sorprender por la

¹⁴⁹ C. S. Peirce, reseña de *A Treatise on Cosmology* (H. Nichols), *CP* 8.191, c.1904.

¹⁵⁰ C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.130, 1903.

¹⁵¹ Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 90.

¹⁵² Cf. C. Hookway, “Peirce, Charles Sanders (1839-1914)”, 281.

¹⁵³ C. S. Peirce, “A Detailed Classification of the Sciences”, *CP* 1.235, 1902.

experiencia y en una disposición a revisar continuamente las propias creencias e hipótesis cuando haya necesidad de hacerlo. El científico movido por la sed de la verdad aprende, pues enriquece su racionalidad someténdola a la experiencia y, con ello, crece también como persona. Por eso no es de extrañar que Peirce viera la ciencia como la personificación del desarrollo intelectual del hombre¹⁵⁴.

En cambio, en la vida ordinaria, lo que los seres humanos necesitan son guías para la acción que sean fiables *ahora* pues, más que aprender, lo que se busca es acertar. “En la vida práctica no podemos esperar al juicio de la ciencia, y no somos libres para repetir un acto”¹⁵⁵, mientras que los experimentos científicos son esencialmente repetibles. Más aún, Peirce creía que la moralidad no era un asunto de estricta racionalidad, sino de *instintividad*, de sentimientos socialmente inculcados, de historia y tradición, hasta el punto de afirmar que “ser un hombre moral es obedecer las máximas tradicionales de tu comunidad sin titubear ni discutir”¹⁵⁶. En algún pasaje, incluso llegó a criticar seriamente que la ética pudiera ser científica, dado que, tal como se la entiende habitualmente —esto es, como una ciencia “práctica” de la moralidad, de la conducta virtuosa, del correcto vivir—, la ética simplemente estudiaría la sumisión de la acción a un ideal socialmente aceptado e impuesto que “no es de hecho nada sino una especie de fotomontaje de la consciencia de los miembros de la comunidad. En resumen, no es sino un modelo tradicional, aceptado, muy sabiamente, sin crítica radical, pero con una tonta pretensión de examen crítico”¹⁵⁷. Vista así, la ética no pasaría de ser un moralismo, un conjunto de prescripciones que se imponen a un sujeto que no ha hecho experiencia de ellas y de las que desconoce, por tanto, su razonabilidad efectiva. La ética, entonces, se

¹⁵⁴ Cf. C. S. Peirce, “Science”, *CP* 7.49, s. f.

¹⁵⁵ J. M. Krois, “Peirce and Philosophical Ethics”, en H. Parret (ed.), *Peirce and Value Theory*, John Benjamins, Amsterdam, 1994, 29.

¹⁵⁶ C. S. Peirce, “Vitally Important Truths”, *CP* 1.666, 1898.

¹⁵⁷ C. S. Peirce, “The Basis of Pragmaticism”, *CP* 1.573, 1906.

reduce a un moralismo desde el que se inspecciona el ajuste del comportamiento propio a los estándares más comúnmente aprobados para sentenciar si “cumple” o no con estas normas. Sin embargo, como ya se ha explicado, esta no era la última palabra de Peirce acerca de la ética. Es más, cuando fue capaz de separar la teoría ética de la práctica moral, fue despejando un terreno nítido para la primera, que pasará a ser el análisis de la conducta realmente libre, esto es, la conducta que es controlada o moldeada por la admiración hacia un fin último.

Para analizar todo esto más detenidamente, la presente sección está dividida en tres partes. En la primera se abordan las claves que explican la superposición prolongada de los ámbitos moral y ético en la obra de Peirce. A continuación, por ser la clave de la conducta libre —que es el objeto de la ética—, se estudia el concepto de auto-control y se presenta brevemente el desarrollo sobre esta cuestión que hubo en el pensamiento de Peirce. Finalmente, en la tercera parte, se exponen las características que harían de la ética una disciplina científica y se intenta responder en qué sentido su estudio tiene alguna utilidad para la comprensión del ser humano.

3.1 La moral como espacio de la acción y los sentimientos

Seguramente, lo que a Peirce le costó discernir durante mucho tiempo es dónde cabe el pensamiento lógico en una disciplina como la ética que tiene que ver principalmente con la acción, la cual es, esencialmente, esfuerzo, reacción y resistencia, pero no tanto reflexión, crítica y razonamiento. De ahí la desatención con que durante mucho tiempo trató a la ética, algo admitido por el mismo Peirce¹⁵⁸, si bien se sabe que empezó a vislumbrar la importancia de esta disciplina a mediados de la década de 1880 cuando leyó la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles¹⁵⁹. En cualquier caso, dada la

¹⁵⁸ Cf. C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.198, c.1902.

¹⁵⁹ Cf. G. Deledalle, *Charles S. Peirce. An Intellectual Biography*, Benjamins, Amsterdam, 1990, 53.

eminente vinculación de la moralidad a la acción concreta y, sobre todo, a los asuntos urgentes, en principio el carácter que aquella exhibe es exclusivamente práctico, pues consiste en hábitos de conducta antes que en juicios morales¹⁶⁰. Esto hizo que la ética —entendida como moral— no fuera a los ojos de Peirce ni científica ni normativa, pues es un saber que se ciñe a lo fáctico, a la costumbre, y no dice lo que *debería* ser admirable en la conducta más que limitándose a juzgarla desde las pautas que, de hecho, funcionan en una comunidad. Si bien, ciertamente, esto no le resta valor, pues las guías para la acción que suministra la moral recogen la experiencia de toda una colectividad y, además, la mayoría de los comportamientos instintivos que recomienda son admirables y beneficiosos¹⁶¹. No obstante, ello no impide que haya una frontera nítida entre la moral vivida o *ethica utens* y la filosofía moral más elaborada o *ethica docens*¹⁶².

Es esta última ética la que, para Peirce, puede ser científica y realmente normativa, porque estudia la conformidad de la conducta a un ideal, esto es, discute y valora qué condiciones *debe* tener una acción para ser moralmente buena o para constituir un comportamiento admirable. Aquí, la lógica forma parte de la ética pues, para revisar las acciones pasadas y compararlas con un ideal, hace falta un razonamiento consciente en el que se aprueban o rechazan determinadas acciones en virtud de algo que pretende conseguirse. La ética se convierte, así, en una deliberación racional acerca de cómo actuar para conformar la vida a un ideal. La moral, en cambio, al ser algo en lo que se educa desde la infancia, pasa a formar parte de la persona en la conciencia de tal forma que, llegado a un punto, es irreflexiva, y dictamina sobre el Bien y el Mal de una manera absoluta¹⁶³, al contrario que la ética, que también establece un

¹⁶⁰ Cf. J. M. Krois, “Peirce and Philosophical Ethics”, 28.

¹⁶¹ Cf. K. Parker, “Reconstructing the Normative Sciences”, 40.

¹⁶² Cf. J. L. Aranguren, *Ética* [1958], en F. Blázquez (ed.), *Obras completas*, Trotta, Madrid, 1994, vol. 2, 168.

¹⁶³ Cf. C. S. Peirce, “The Reality of Thirdness”, *CP* 5.111, 1903.

dualismo bueno/malo en la conducta pero *en relación* a un ideal que ella misma no define. La moral, empero, no sólo analiza la conformidad de una acción a un ideal sino que incluye una definición particular de qué es lo bueno¹⁶⁴ que, según Peirce, proviene de lo que está socialmente aprobado o sancionado. En ese sentido, la moral estaría más cercana a una antropología en sentido cultural¹⁶⁵ y de ahí que

la moralidad consiste en el folklore de la conducta recta. Un hombre ha sido educado para pensar que debe comportarse de ciertas maneras. Si se comporta de otra manera, está incómodo. Le remuerde su conciencia. Ese sistema de moral es la sabiduría tradicional de eras de experiencia. Si un hombre se suelta de ella, se hará víctima de sus pasiones¹⁶⁶.

Ahora bien, más allá de este rasgo eminentemente *descriptivo* y heredado que tiene la moralidad para Peirce, es indudable que sus pautas tienen la finalidad de dirigir socialmente y “controlar” la conducta. No obstante, este ajuste es algo sobre lo cual no se puede razonar ni intentar convencer, de la misma manera que “algunos hombres carecen del sentido del pecado, y no hay nada que hacer, sino nacer de nuevo y convertirse en un niño pequeño”¹⁶⁷. Es decir, la moralidad, para ser realmente efectiva, necesita una fuerte adherencia por parte de la persona, que no puede venir del razonamiento, sino del sentimiento. Necesita, por así decirlo, una adhesión inmediata, siendo secundario el que esa adhesión sea libremente elegida. Si, de entrada, uno no siente ninguna obligación, es una pérdida de tiempo buscar tal cosa mediante el razonamiento, pues “la conciencia no es un teorema o un pedazo de información que pueda adquirirse al leer un libro; debe

¹⁶⁴ Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmaticism”, *CP* 1.573, 1906.

¹⁶⁵ Cf. C. S. Peirce, reseña de *Ethics: Descriptive and Explanatory* (S. E. Mazes), *CTN* III, 51, 1901.

¹⁶⁶ C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.50, c.1986.

¹⁶⁷ C. S. Peirce, “A Detailed Classification of the Sciences”, *CP* 1.219, 1902.

alimentarse en un hombre desde la infancia”¹⁶⁸. Por eso, la moralidad a lo sumo puede estudiar la conducta habitual o general, pero no le interesa estudiar si esa conducta es o no deliberada¹⁶⁹.

Ciertamente, una vez que uno tiene una conciencia, un cierto sentido de los deberes y obligaciones, la misma conciencia exige que se reflexione sobre ella y se desarrolle¹⁷⁰ este sentido moral incipiente, pues educar nuestra sensibilidad moral es parte del desarrollo racional del ser humano. Además, como se encarga de atestiguar la experiencia, muchas veces se puede actuar en conciencia y errar, esto es, hacer algo malo pensando que se estaba haciendo el bien. Parece que también la instintividad puede desarrollarse, esto es, que hay un cierto aprendizaje en los instintos a través de distintas experiencias personales internas y externas. No obstante, estos cambios tienen lugar a lo largo de generaciones y muy lentamente¹⁷¹ ya que, al fin y al cabo, es “la base «instintiva» de la ética lo que asegura su continuación a pesar de la existencia de personas individuales con un carácter «despreciable»”¹⁷².

En todo caso, por esta posibilidad de chocar con la experiencia —y, a la larga, aprender de ella—, los instintos pueden crecer siguiendo un mecanismo paralelo al del razonamiento y las verdades aprendidas de la experiencia poco a poco puede ir filtrándose hasta el núcleo del ser de cada uno¹⁷³. Con ello, la moralidad acaba ocupando en un terreno intermedio, siendo medio subjetiva —cada uno tiene su propia sensibilidad y configuración moral— y medio objetiva —pues

¹⁶⁸ C. S. Peirce, reseña de *The Religious Aspect of Philosophy* (J. Royce), CP 8.45, 1885.

¹⁶⁹ Cf. J. M. Krois, “Peirce and Philosophical Ethics”, 28.

¹⁷⁰ C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, CP 2.153, c.1902.

¹⁷¹ Cf. J. J. Stuhr, “Rendering the World More Reasonable”, en H. Parret (ed.), *Peirce and Value Theory*, 11.

¹⁷² Cf. J. M. Krois, “Peirce and Philosophical Ethics”, 29.

¹⁷³ Cf. C. S. Peirce, “Philosophy and the Conduct of Life”, CP 1.648, 1898.

nada impide reflexionar racionalmente sobre los principios o creencias en base a los cuales actuamos en nuestra vida moral diaria—¹⁷⁴.

Peirce podría haber situado la pauta de objetividad ética en el contraste de la acción individual con la acción socialmente aceptada. Pero, de hecho, es sólo la posibilidad *conjunta* de objetividad y logicidad lo que define a una ética considerada desde un punto de vista científico. Conviene, por todo ello, entender muy matizadamente lo que Peirce quiere expresar cuando sostiene que el instinto debe dirigir la necesidad de actuar, que en la acción concreta hay que guiarse por lo establecido y que, por tanto, la moralidad es esencialmente conservadora. Por una parte, como ha explicado Sara Barrena

el sentimentalismo que Peirce parece sostener a veces respecto a asuntos morales, por el que la razón parecería quedar excluida fuera de ese ámbito y sólo regiría el conservadurismo, y por el que la razón sería vista más bien como una desventaja sobre los animales que se guían por el instinto (*CP* 1.649, 1898), se refiere exclusivamente a las cuestiones más prácticas, a las cuestiones vitalmente importantes¹⁷⁵.

Por otra parte, si Peirce tenía en tan alta consideración los sentimientos heredados es porque, una vez que se ha sido educado en ciertos principios, estos pasan a estar en la persona *a modo de instintos*, a dirigir su conducta de manera segura. En este punto —ha subrayado Parker¹⁷⁶— lo que Peirce consigue es deshacer la ilusión racionalista de una conducta ética dirigida eminentemente mediante la razón. Lo hace, además, recogiendo un hecho de la experiencia ordinaria, a saber, que no es necesario razonar sobre cada una de nuestras acciones, que no es posible tal cosa y que ni siquiera es deseable hacerlo, pues el razonamiento individual es altamente falible en cuestiones de importancia vital.

¹⁷⁴ Cf. C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.156, c.1902.

¹⁷⁵ S. Barrena, *La creatividad en Charles S. Peirce*, 274-275.

¹⁷⁶ Cf. K. Parker, “Reconstructing the Normative Sciences”, 40-41.

No obstante, que la conducta de la vida requiera de la participación de los instintos que la tradición y la costumbre han fraguado en nosotros, no implica que *todos* los asuntos diarios deban resolverse de un modo irreflexivo. Indudablemente, en la vida es necesario habituarse a ciertos modos de comportarse, tener una serie de respuestas de acción preparadas cuando se presentan ciertas situaciones tipo. En ese sentido, la conducta moral necesariamente conlleva un cierto elemento *conservador* o habitual. Pero “el mero conservadurismo conduce a un tipo de amoralidad puesto que erradica el auto-control”¹⁷⁷. Dado que consiste en un paquete de respuestas que deben aceptarse y llevarse a cabo acríticamente, la simple instintividad en la vida moral destruye justamente lo que hace que las acciones sean susceptibles de valoración moral, a saber, que sean deliberadas.

En otras palabras, para que haya vida moral hace falta algo más que actos *controlados*: hacen falta actos controlables —o, lo que es lo mismo, libres— pero que estén *controlados* o dominados por la admiración o el amor a un ideal. Se hace necesaria, por tanto, en este punto una referencia a la noción de “auto-control”.

3.2 *El autocontrol, clave de la conducta deliberada*

En términos generales, el autocontrol es un poder que tiene que ver con la construcción gradual del carácter¹⁷⁸ y, para los seres humanos, con la forma general que una persona da a su vida y a sus acciones¹⁷⁹. A diferencia del mundo animal y vegetal, el hombre puede controlar su comportamiento gracias al desarrollo de hábitos. El hábito es una ley general de acción que se puede generar a partir de la propia conducta o también a partir de la experimentación en la

¹⁷⁷ D. Anderson, “Peirce: Ethics and the Conduct of Life”, en S. Rosenthal, C. Hausman y D. Anderson (eds.), *Classical American Pragmatism: Its Contemporary Vitality*, University of Illinois Press, Chicago, 1999, 143.

¹⁷⁸ Cf. C. S. Peirce, “Some Amazing Mazes. The First Curiosity”, *CP* 4.611, 1908.

¹⁷⁹ Cf. M. Raposa, “Self-Control”, *American Journal of Theology & Philosophy*, 21 (2000), 259.

imaginación. A base de repetir ciertas acciones exitosas, o de criticar los resultados de algunas acciones previas, se produce un estímulo para conseguir nuevamente esos efectos. Una vez que se generan los hábitos, Peirce comparó su fuerza para influir en el comportamiento como una suerte de “dar una orden al propio yo futuro”¹⁸⁰. Ahora bien, la conducta puede estar moldeada por hábitos, pero no tiene por qué ser necesariamente la mejor ni ser totalmente autocontrolada. Eso sólo se consigue cuando se comparan las acciones con un ideal.

En la obra peirceana, la noción de autocontrol estuvo presente desde muy temprano (la misma formulación del pragmatismo, dejó escrito, se basaba en un estudio del fenómeno del autocontrol¹⁸¹). No obstante, y al igual que en otras facetas de su pensamiento, en Peirce hubo un largo desarrollo de este concepto que podría resumirse, tal como ha explicado Petry¹⁸², en que poco a poco Peirce fue postergando la consideración exclusivamente diádica del autocontrol en favor de una integración del mismo como *modus operandi* en el despliegue evolutivo del universo. Aproximadamente, hubo tres etapas significativas en el desarrollo de este concepto.

Peirce emplea por primera vez la expresión “auto-control” en una nota al pie de un artículo de 1869, pero su función ya estaba anticipada desde 1855, sobre todo en escritos relacionados con el desarrollo del carácter. En estos primeros compases del pensamiento de Peirce, su principal influencia fueron las *Ästhetische Briefe* (1794) de Friedrich Schiller —comentadas por Peirce en un breve escrito de 1857—, hasta el punto de compartir con aquél la distinción entre el “impulso sensual” y el “impulso formal” en el hombre, y la necesidad de superar las tensiones entre ambos mediante el “impulso lúdico”, donde, empleando la previsión, “nos implicamos activamente en la creación de la forma que tomarán nuestras experiencias futuras,

¹⁸⁰ C. S. Peirce, “Pragmatism”, *EP* 2, 413, 1907.

¹⁸¹ Cf. C. S. Peirce, “Issues of Pragmaticism”, *CP* 5.442, 1905.

¹⁸² Cf. E. Petry, Jr., “The Origin and Development of Peirce’s Concept of Self-Control”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 28 (1992), 667-690.

siempre que continuemos ejerciendo control”¹⁸³. La referencia al futuro, a la actuación sobre alguna versión futura de una persona o de una situación, conecta la idea del juego con el autocontrol. Por una parte, en el juego hay perfecta libertad para probar nuevas asociaciones de ideas y actuar sobre ellas, es decir, en el juego el mundo es *ordenado* por nuestros pensamientos y conducta motivados¹⁸⁴. De este modo, el impulso lúdico *controla* el impulso formal de hacer de la conducta algo armonioso insertándolo en la experiencia temporal y sensual y, del equilibrio de ambos impulsos, surge la belleza. Por otra parte, el impulso lúdico nos sitúa en un “estado estético” que hace nuestra conducta sensible a y moldeable por la belleza y que coloca a la mente en un estado de “infinita determinabilidad” que es identificado por Peirce con la libertad¹⁸⁵.

Más adelante, en 1869, Peirce asocia el “auto-control” con la capacidad de pensar en algo más que en uno mismo y en algo más que las propias preocupaciones inmediatas. Inclusive, identifica esta capacidad con el amor por un cierto ideal (“el amor de lo que es bueno para todos en general”¹⁸⁶), y considera que esta capacidad es un tipo de libertad. Como se ve, por tanto, en ambos pasajes de 1857 y 1869 “Peirce enfatiza el rol que el auto-control juega como condición necesaria para reconocer un ideal y, a continuación, pensar y actuar en conformidad con él”¹⁸⁷. A estas primeras consideraciones, Peirce añadiría mucho más tarde que, con el autocontrol, la subjetividad adquiere un cierto carácter general, y que el pensamiento y la

¹⁸³ E. Petry, Jr., “The Origin and Development of Peirce’s Concept of Self-Control”, 670-671.

¹⁸⁴ Cf. E. Petry, Jr., “The Origin and Development of Peirce’s Concept of Self-Control”, 671.

¹⁸⁵ Cf. C. S. Peirce, “The Sense of Beauty never furthered the Performance of a single Act of Duty”, *W* 1, 11-12, 1857.

¹⁸⁶ Cf. C. S. Peirce, “Grounds of Validity of the Laws of Logic”, *W* 2, 261 n. 6, 1869.

¹⁸⁷ E. Petry, Jr., “The Origin and Development of Peirce’s Concept of Self-Control”, 673.

conducta autocontrolados son los medios por los que participamos en el proceso en marcha de la creación, haciendo de nuestra experiencia y de la de los demás algo razonable¹⁸⁸.

Hasta aquí, Peirce había incidido en el autocontrol como libertad y autodeterminación. En una segunda etapa, desde mediados de 1880 hasta bien entrada la siguiente década, Peirce hizo más hincapié en el aspecto de esfuerzo y resistencia que ineludiblemente conlleva el autocontrol por ser algo relativo a la acción (de esta época provienen sus textos más proclives a considerar la ética como simple moralidad, más instintiva que aprendida). Así, en 1885 empleaba “auto-control” como sinónimo de resistencia interna e inhibitoria¹⁸⁹, y en 1896 afirmaba que la moralidad supone un autocontrol que antepone la valoración de las posibles conclusiones de la investigación al descubrimiento sin reservas de las mismas¹⁹⁰. Es decir, en esta época, Peirce veía en el autocontrol un elemento de “razonamiento fingido”, que es aquel que se da cuando, más que el aprendizaje, se busca la *justificación* y la argumentación de alguna proposición predeterminada¹⁹¹. Por todo ello, en estos años Peirce asoció el autocontrol con la polarización, las distinciones dualistas y la resistencia al cambio. Con ello, admitía el grado de *segundidad* que

¹⁸⁸ Cf. C. S. Peirce, “Consequences of Pragmaticism”, *CP* 5.402 n. 3, 1906. En esta línea de pensamiento estaba muy presente la reflexión sobre el individuo y su papel en la creación formulada por el científico y teólogo sueco Emmanuel Swedenborg (1688-1772). En efecto, este sostenía que uno no contiene la esencia de su propio ser y que ésta es una suerte de forma divina que el hombre debe recuperar controlando las tendencias materiales que le individualizan y le apartan de su Creador. Siguiendo su conciencia del bien y del mal el hombre encuentra la forma divina en él, pues esta es un tipo de amor: al seguir los dictados de su conciencia, el hombre ama porque “no hace nada por su propio interés” (cf. C. S. Peirce, reseña de *The Secret of Swedenborg* (H. James), *W* 2, 433 y 434, 1870).

¹⁸⁹ Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Religious Aspect of Philosophy* (J. Royce), *CP* 8.41, 1885.

¹⁹⁰ Cf. C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.56-58, c.1896.

¹⁹¹ Cf. S. Haack, “The First Rule of Reason”, en J. Brunning y P. Forster (eds.), *The Rule of Reason*, 252.

conlleva siempre el autocontrol¹⁹², una disposición que —como ha dicho Raposa— puede resultar esclavizadora sólo cuando implica someterse a lo urgente e inmediato¹⁹³ y, en el campo de la acción concreta, cuando simplemente supone replicar una medida externa sin reflexión ni auténtica libertad¹⁹⁴.

Tras el cambio de siglo, Peirce empieza a contemplar el autocontrol como un hábito que facilita la continuidad entre pensamiento y conducta y, con ello, se sitúa en las coordenadas específicas del problema del autocontrol, un problema filosófico pero, sobre todo, práctico, que habitualmente se manifiesta en la distancia entre las acciones e intenciones¹⁹⁵. El autocontrol es, principalmente, una cualidad personal cuyos beneficios se revelan en que “sólo si somos auto-controlados podemos predecir que habrá un continuo de pensamiento y conducta”¹⁹⁶, que habrá un puente entre lo que queremos ser y lo que somos. Peirce supo ver esto, pues sin lugar a dudas situó el autocontrol no tanto en la habilidad de dominar la acción concreta como en la capacidad de moldear la propia personalidad, y escribió que “nuestro poder de auto-control ciertamente no reside en las partes más pequeñas de nuestra conducta, sino que es un efecto de desarrollar un carácter”¹⁹⁷. En ese sentido, el autocontrol moldea acciones y decisiones futuras sólo *indirectamente*, ya que, de modo inmediato, lo que efectúa es cambios en el yo que

¹⁹² Cf. E. Petry, Jr., “The Origin and Development of Peirce’s Concept of Self-Control”, 679-680. Esto siguió manteniéndolo más tarde, como se ve en un texto posterior a esta época donde sostiene que cada pronunciamiento sobre el bien y el mal cae bajo la categoría de segundidad (cf. C. S. Peirce, “The Reality of Thirdness”, *CP* 5.111, 1903).

¹⁹³ Cf. M. Raposa, “Self-Control”, 268.

¹⁹⁴ Cf. J. Fontrodona, *Ciencia y práctica en la acción directiva*, Rialp, Madrid, 1999, 274.

¹⁹⁵ Cf. M. Raposa, “Self-Control”, 256.

¹⁹⁶ E. Petry, Jr., “The Origin and Development of Peirce’s Concept of Self-Control”, 683.

¹⁹⁷ C. S. Peirce, “Some Amazing Mazes. The First Curiosity”, *CP* 4.611, 1908.

llevan a actuar correctamente con más facilidad. De ahí que el autocontrol, en este sentido más personal, sea “ante todo un ejercicio de formación de hábitos, [y] a veces también un problema de disolver viejos hábitos que se han convertido en inapropiados o inefectivos, de erradicar vicios”¹⁹⁸. Esa aparente facilidad o soltura con la que la persona autocontrolada tiende a actuar no excluye que su comportamiento pueda venir precedido de un proceso deliberativo. Lo que, en todo caso, significa es que los productos de la deliberación no se pueden exteriorizar si no hay una base de hábitos que faciliten la transmisión de los propósitos o intenciones que surgen en la deliberación a la acción concreta.

En el pragmatismo de Peirce, además, el autocontrol adquiere una especial relevancia filosófica. Si el significado de un concepto tiene que ver con el comportamiento práctico *concebido*¹⁹⁹ —esto es, posible— con respecto a un concepto, está claro que a una persona autocontrolada le resulta mucho más fácil prever la conducta esperada en torno a dicha concepción. Cada concepto, cada manera de entender las cosas, surge de y a la vez implica unos hábitos de conducta con respecto a esa cosa. Estos hábitos generan una serie de expectativas y unas creencias que se manifiestan en la disposición a actuar de una misma manera ante “estímulos” similares. Sólo así se llega a conocer el significado de los conceptos, teniendo una idea clara de las posibilidades de acción a que da lugar. Ahora bien, sólo las concepciones que provengan de un individuo con una conducta deliberada pueden tener algún significado intelectual²⁰⁰, ya que la conducta que es autocontrolada tiende a producir acciones habituales y regulares que se pueden entender y anticipar. Es decir, sólo desde una conducta libre pueden adquirir inteligibilidad las acciones que uno adopta con respecto a un concepto y, por eso

¹⁹⁸ M. Raposa, “Self-Control”, 259.

¹⁹⁹ Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism”, *CP* 5.9, c.1905.

²⁰⁰ Cf. C. S. Peirce, “Issues of Pragmaticism”, *CP* 5.442, 1905.

si uno es auto-controlado, hay continuidad entre el presente y el futuro y consecuentemente no se necesita esperar al futuro para tener una concepción razonable de él [...]. El auto-control sitúa al individuo en una posición para considerar y anticipar qué efectos prácticos concebibles se seguirían”²⁰¹.

La conducta autocontrolada, por tanto, va más allá del simple dominio de las pasiones hasta facilitar la comprensión de los propios pensamientos y, con ello, el despliegue de la propia subjetividad. Tal como sostuvo Peirce, en la vida ordinaria hay un montón de operaciones orgánicas y pequeñas operaciones mentales que se realizan mucho mejor de manera inconsciente y sin la intervención expresa de la razón. En cambio, las acciones con las que llevamos a cabo nuestros grandes propósitos —aquellas en las que, de un modo más palmario, se revela nuestra personalidad— deben ser voluntarias, conscientes y basadas en una reflexión crítica²⁰², precisamente porque en ellas nos jugamos quiénes somos y quiénes queremos ser. Aquí el autocontrol se manifiesta como una capacidad de formar hábitos conectando unos pensamientos con otros, pero haciéndolo de modo consciente y prestando atención a los ideales que tenemos por valiosos. Es por esto que, en definitiva, Raposa ha podido decir que el autocontrol es la disposición habitual a prestar atención a aquello juzgado como realmente importante²⁰³. En definitiva, el autocontrol quedaría configurado como la capacidad —construida pacientemente a base de corregir hábitos— de reconocer y actuar en conformidad con aquello por lo que vale la pena vivir.

²⁰¹ E. Petry, Jr., “The Origin and Development of Peirce’s Concept of Self-Control”, 684.

²⁰² Cf. C. S. Peirce, “Introduction, Association of Ideas”, *CP* 7.448-449, c.1893.

²⁰³ Cf. M. Raposa, “Self-Control”, 268.

3.3 La ética como estudio de la conducta auto-controlable

La vida moral empieza cuando hay actos controlables, actos voluntarios y conscientes que es posible aprobar o rechazar mediante crítica²⁰⁴. Sin embargo, para que una acción sea voluntaria —y, por tanto, venga acompañada de un fin— no hace falta una ciencia de la moralidad, ya que si reflexionásemos sobre nuestro propio sistema moral cada vez que hay que actuar, no llevaríamos a cabo la mayor parte de las acciones. Lo que re-introduce la posibilidad de autocontrol en la vida moral es, en todo caso, el examen y la valoración de los ideales de nuestra conducta, el prestar atención a *para qué* vivimos. Por eso, la ética en varias partes de la obra de Peirce aparece definida como “el estudio de qué fines de la acción estamos deliberadamente preparados para adoptar”²⁰⁵. A primera vista, este enunciado parece difuminar las diferencias entre ética y estética, pero esta impresión se desvanece si se entiende que, a la hora de actuar, hay muchos fines, pero no hay tantos que podamos adoptar como últimos de una manera deliberada y consciente —esto es, no hay muchos fines que podamos perseguir *siempre* y en toda acción—. Además, en los últimos años de su pensamiento, Peirce ya había distinguido con claridad los ámbitos ético y estéticos. De este modo pudo escribir que “el moralista [...] meramente nos dice que tenemos un poder de autocontrol, que ningún fin limitado y egoísta resulta satisfactorio, que el único fin satisfactorio es el más amplio, el más alto y general posible” y que, para más información acerca de este fin hay, que recurrir al esteta, que dice “cuál es el estado de cosas que es más admirable en sí mismo al margen de toda razón ulterior”²⁰⁶. En ese sentido, por tanto, “la regla de la ética será adherirse al único objetivo absoluto posible, y esperar que resulte alcanzable”²⁰⁷. Aceptando ese ideal indicado por la estética, la reflexión ética se

²⁰⁴ Cf. C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.182, c.1902.

²⁰⁵ C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.130, 1903.

²⁰⁶ C. S. Peirce, “Ideals of Conduct”, *CP* 1.611, 1903.

²⁰⁷ C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.136, 1903.

ocupa de revisar las acciones y “ensayar” mentalmente cómo sería una acción consistente con un fin último.

Así, en cierta manera, parece que la ética puede adelantar algunos rasgos posibles de ese fin último visto desde la acción. De hecho, si la acción moralmente buena es aquella que es conforme a un fin adoptado deliberadamente como último, y la ética misma tiene que ver con la aceptación deliberada de objetivos²⁰⁸, entonces parece que —siempre en relación a la conducta— la ética puede apuntar algunas propiedades de este fin, de su modo de ser, aunque no pueda decir exactamente *cuál* es este fin. Por esta razón, la ética *depende* de la estética, ya que “no podemos saber cómo estamos deliberadamente preparados para pretender actuar hasta que no sepamos qué admiramos deliberadamente”²⁰⁹. Cada acción particular tiene un motivo, pero sólo la conducta tiene un fin general²¹⁰ y a la estética le corresponde mostrar cuál es ese ideal que mueve a actuar al hombre.

Así, un buen fin debe ser asumible y debe poder perseguirse de manera consistente²¹¹, esto es, en todo tiempo, lugar y circunstancia²¹² (y no sólo por los seres humanos sino también por el ser mismo²¹³). Para Peirce, un fin que puede conseguirse en un tiempo y espacio finitos es un mal fin ya que, al no ser último, una vez que se consigue deja de perseguirse. A grandes rasgos, Peirce mantenía que había tres grandes clases de fines o, mejor dicho, tres maneras de entender el fin de la conducta: concebirlo como algo puramente subjetivo, una sensación de placer (*hedonismo*); hacer del fin algo puramente objetivo y material (*naturalismo, utilitarismo*); y entender el fin, al modo de una ley de la naturaleza, como la racionalización del

²⁰⁸ Cf. S. B. Rosenthal, voz “Peirce, C[harles] S[anders] (1839-1914)”, 945.

²⁰⁹ C. S. Peirce, *La lógica considerada como semiótica*, 58.

²¹⁰ Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmaticism”, *CP* 1.574, 1905.

²¹¹ Cf. C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.133, 1903.

²¹² Cf. C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.136, 1903.

²¹³ Cf. C. S. Peirce, “Partial Synopsis of a Proposed Work in Logic”, *CP* 2.116-118, 1902.

universo²¹⁴. Según él, las dos primeras opciones se pueden descartar porque meramente desean maximizar o extender la existencia de un objeto particular, conocido e inamovible —el placer, la multiplicación de la raza, la estabilidad de la sociedad²¹⁵. Más concretamente, el segundo tipo de fin no puede ser último porque identifica como bien algo objetivo y cuantificable que no es un fin en sí mismo, sino un medio para otra cosa que, cuando se consigue, deja de buscarse. Asimismo, el placer o la gratificación, *a priori*, parece algo que se busca por sí mismo, pero es un fin que permanece estático, inmóvil y, por tanto, difícil que genere admiración o sorpresa²¹⁶.

Para Peirce, la belleza o el bien estético que debe inspirar todas las acciones del ser humano, además de general, no puede ser de naturaleza estática sino evolutiva²¹⁷. Precisamente, si algo caracteriza al tercer tipo de fin indicado antes es que siempre está en crecimiento. La racionalización del universo es el único fin último que clarifica y da sentido a *todas* nuestras actividades, incluido el pensamiento, es un ideal que representa para el ser humano “la posibilidad de comprenderse a sí mismo y a lo que le rodea”²¹⁸. De hecho, dejó escrito Peirce,

el único bien último al que pueden contribuir los hechos prácticos hacia los cuales dirige aquélla [la máxima pragmática] la atención consiste en promover el desenvolvimiento de la razonabilidad concreta (*concrete reasonableness*)²¹⁹.

²¹⁴ Cf. C. S. Peirce, “An Attempted Classification of Ends”, *CP* 1.590, c.1903.

²¹⁵ Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Grammar of Science* (K. Pearson), *CP* 8.136 n. 3, c.1900.

²¹⁶ Cf. J. J. Stuhr, “Rendering the World More Reasonable”, 8; D. Carnicer, *Comunidad y cooperación en Charles S. Peirce*, 379-380.

²¹⁷ Cf. C. S. Peirce, voz “Pragmatic and Pragmatism”, 322.

²¹⁸ S. Barrena y J. Nubiola, “Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento”, 53.

²¹⁹ C. S. Peirce, voz “Pragmatic and Pragmatism”, 322.

Sometiendo el propio vivir y la propia razón a la racionalidad más grande presente en el proceso evolutivo mismo²²⁰, las experiencias vitales adquieren valor y posibilitan un crecimiento real, pues sólo así se comprende a fondo el estar en el mundo de cada uno, de tal manera que el ideal sería “cumplir con nuestro encargo apropiado en el trabajo de la creación”²²¹.

Bajo esta concepción, el ideal de conducta será ejecutar nuestra pequeña función en la operación de la creación echando una mano para hacer el mundo más razonable, siempre que, como afirma el dicho, «esté en nuestras manos» el hacerlo²²².

Al hombre no le cabe un mejor ideal ya que, por ser racional, “puede, o si usted prefiere, es impelido, a hacer su vida más razonable”²²³. La vida, creía Peirce, no puede tener más que un fin²²⁴ y, en cierto modo, a la ética le corresponde discutir qué fines son posibles perseguir *siempre* en la acción. Por ello, la ética es un teatro de discusión, ya que “su estudio consiste en el desarrollo gradual hacia el reconocimiento claro de un fin satisfactorio”²²⁵. De aquí toma la ética su objetividad, del hecho de que “con respecto a los fines morales podemos esperar que la discusión hará que en último término una u otra parte modifique sus sentimientos hasta así llegar a un acuerdo total”²²⁶. La ética no determina ni indica cuál es este fin último, sino que más bien describe cómo es y discute cómo debe ser la conducta en la cual se reconoce ese ideal. Sólo así puede producir una modificación en los sentimientos —que, de esta manera, son permeables a la racionalidad— para que estos sean sensibles a ese

²²⁰ Cf. C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.433, 1905.

²²¹ C. S. Peirce, carta a F. C. Russell, *CP* 8.138 n. 4, 1905.

²²² C. S. Peirce, “Ideals of Conduct”, *CP* 1.615, 1903.

²²³ C. S. Peirce, “Ideals of Conduct”, *CP* 1.602, 1903.

²²⁴ Cf. C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.198, c.1902.

²²⁵ C. S. Peirce, “The Simplest Mathematics”, *CP* 4.243, 1902.

²²⁶ C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.151, c.1902.

único ideal completamente satisfactorio. A la vez, este crecimiento en autocontrol y la mejora de los hábitos que se deliberan en la reflexión ética *mejoran* al ser humano y le conectan con el ámbito estético, pues es este *ethos* o carácter moral bueno el que facilita el reconocimiento del ideal, como ha visto acertadamente Fontrodona:

Puesto que el ideal estético es el crecimiento en razonabilidad, y éste es el desarrollo de hábitos, resulta que la percepción del mundo dependerá de los hábitos que el individuo posea, de forma que en buena medida es el propio grado de crecimiento del hombre el que señala la bondad que éste percibe. Se llega así a la conclusión de que lo bueno es lo que aparece como atractivo al agente suficientemente maduro (CP 5.552)²²⁷.

Así, ética y estética quedan relacionadas en los medios por los que se reconoce el ideal. Por otra parte, como se había visto, para Peirce, “el único objeto deseable que es suficientemente satisfactorio en sí mismo sin ninguna razón ulterior para desearlo, es lo razonable en sí mismo”²²⁸. Buscar el crecimiento de la razonabilidad concreta es un fin, en cierto sentido, infinito y es lo suficientemente general, de modo que puede perseguirse siempre y en toda acción. Más aún, es un ideal que el hombre intenta y busca encarnar con sus acciones de manera permanente, esto es,

el ideal estético no se presenta como algo que se obtiene al final del proceso, sino que se va haciendo presente a lo largo de toda la acción y toda la vida humana, dando de esta forma continuidad a la conducta y a la historia personal del individuo²²⁹.

Esta consideración remarca, nuevamente, que el interés primordial que la ética revestía para Peirce no residía tanto en su aplicación práctica como en la descripción que hace del proceso por el que se llega a ser un agente ético. Los momentos fundamentales de

²²⁷ J. Fontrodona, *Ciencia y práctica en la acción directiva*, 273.

²²⁸ C. S. Peirce, “An Attempted Classification of Ends”, CP 1.590, c.1903.

²²⁹ J. Fontrodona, *Ciencia y práctica en la acción directiva*, 274.

esta conversión en agente ético pasarían, para Peirce, por cultivar grados cada vez más altos de autocontrol, ser responsables de aquello que elegimos amar (y de aquello que elegimos rechazar), desarrollar un profundo sentido de aquello que es digno de devoción, cultivar el ideal al que nos damos en diálogo con otros, establecer una suerte de “comunicación” con ese ideal y, por último, asumir nuestro rol en el trabajo de la creación²³⁰.

Este proceso no consiste en la búsqueda de un fin definido por seres con capacidades ya dadas. Al revés, debe verse como el intento de realizar un ideal —que no puede definirse al margen de su búsqueda— por seres que se transforman en agentes gracias a la búsqueda de dicho ideal. Dependiendo de las circunstancias existenciales que le toque vivir, la conducta en relación a este ideal se concretará de distintas formas y en distintas acciones según cada persona²³¹.

La diferencia con la conducta regida por la instintividad —que también, en cierto modo, aseguraba una continuidad, aunque más generacional que personal— es que la conducta movida por el ideal de lo razonable refleja de manera mucho más transparente la propia personalidad, porque dicha conducta se compone de un conjunto de acciones libremente escogidas con las que se intenta conformar la vida a ese ideal. La continuidad que asegura la moralidad está expuesta de manera constante a ser cuestionada y contestada, porque no nace de la propia experiencia del sujeto sino de una experiencia social que (si bien es acumulada) es impuesta y, por tanto, no vivida. Todo lo contrario ocurre con la continuidad que se genera en la conducta movida por el ideal de lo razonable. El ideal no prescribe acciones ni califica como buena o mala a esta o esa otra acción. Más bien, deja libertad para que cada cual decida las acciones con las que encarnar

²³⁰ Cf. V. Colapietro, “Peirce’s Contribution to Ethics”, en R. W. Burch y H. J. Saatkamp, Jr., *Frontiers in American Philosophy*, Texas A&M University, College Station, 1992, vol. 1, 297.

²³¹ Cf. V. Colapietro, “Peirce’s Contribution to Ethics”, 296.

ese ideal, y compruebe en la experiencia si dichas acciones contribuyen o no al crecimiento de la razonabilidad, si ayudan efectivamente a apropiarse de la vida. A través de los hábitos que cada uno desarrolla se verifica si ese control ejercido sobre uno mismo es capaz o no de integrar todo bajo la razón²³². Es por este motivo que, como se indicó anteriormente siguiendo a Raposa, el autocontrol es una disposición relativa a la atención, pues es la prontitud en advertir y reconocer la presencia aquello que se considera verdaderamente importante en las distintas circunstancias de la vida. De este modo, se entiende que, al que lleva a cabo de manera habitual acciones buenas le es más fácil reconocer el bien estético o fin último, quedando así entrelazadas la ética y la estética.

A este respecto, por último, no puede dejar de mencionarse una cierta confusión en los textos de Peirce, pues en ocasiones recurre al término “ética pura” (*pure ethics*) como sinónimo de la ciencia cuyo asunto es analizar el *summum bonum* o mostrar el propósito o fin último de un hombre²³³. Algunos autores (Reinert, Feibleman) han tomado muy en serio estos textos y han intentado hacer una dicotomía entre “ética pura” y “ética práctica”, donde la primera sería la ciencia que estudia y discute cuál deba ser el fin último de la conducta y la segunda analizaría si una acción particular es, de hecho, conforme a un fin en general. El problema de seguir al pie de la letra esta dicotomía es que el término “ética práctica” no aparece en la obra de Peirce y que, adoptándola, se tiende a confundir más que aclarar las distancias entre los terrenos ético y estético.

Además, tampoco está tan claro que la ética práctica se limite a eso ya que, en algún momento, el propio Peirce parece sostener que la meditación sobre la idoneidad de los ideales de la conducta —que tiene como fin el dar forma a la propia conducta— es una actividad

²³² Cf. S. Barrena y J. Nubiola, “Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento”, 51.

²³³ Cf. C. S. Peirce, “Ultimate Goods”, *CP* 1.575 y 1.577, 1902-1903; reseña de *Ethics: Descriptive and Explanatory* (S. E. Mazes), *CP* 8.158 n.3 y 8.159, 1901; “The Logic of Drawing History from Ancient Documents”, *CP* 7.185, 1901.

práctica, distinta del estudio teórico de las condiciones que satisfacen esa idoneidad. De este modo, en este nivel “práctico”, la ética para Peirce funcionaría con dos “mecanismos”²³⁴, a saber, como preparación para la acción futura y como evaluación de resultados. El primer mecanismo tiene que ver con extraer consecuencias de la moralidad de cada uno y empieza con los ideales de conducta en los que se es educado, en los que se cree y según los cuales se actúa. Dichos ideales se convierten en reglas de conducta que influyen en la acción futura haciéndola, por una operación mental, determinada. El segundo mecanismo tiene que ver con una serie de reflexiones y autocríticas tales como la unión de acción planeada y la acción efectiva, la comparación del recuerdo de la acción actual con las reglas de conducta aceptadas, la coincidencia de la imagen mental de la acción realizada con el ideal de conducta propio y, por último, la revisión de los propios ideales²³⁵.

Nada de esto tiene que ver con la ética como ciencia, que estudia el modo en que, habitualmente, una acción puede conformarse a un fin último y que es la terceridad de la acción o seguridad²³⁶. A la ética en sentido estricto Peirce la llama “antética” o *práctica* y la define como aquella que investiga sólo la conformidad de la acción a un fin o ideal. Se encarga de definir cómo es la conducta moral —que es conducta deliberada—, y a partir de ahí describe tanto la operación del autocontrol como las condiciones de la acción correcta²³⁷. En cierto

²³⁴ Cf. H. Reinert, Jr., “Evolutionary Ethics”, 48-49.

²³⁵ Cf. C. S. Peirce, “Ideals of Conduct”, *CP* 1.592-599, 1903.

²³⁶ Cf. S. B. Rosenthal, voz “Peirce, C[harles] S[anders] (1839-1914)”, 945; V. G. Potter, *Charles S. Peirce: On Norms and Ideals*, 44.

²³⁷ Cf. C. S. Peirce, “Adirondack Summer School Lectures”, *MS* 1334, 40, 1905. En este manuscrito, Peirce menciona que la ética se compone, primero, de un estudio de los principios que vuelven existente al ideal ético, a saber, la creación de hábitos por la operación del autocontrol (*metodología*); y, segundo, de una determinación de las condiciones de conformidad con el ideal ético, es decir, las condiciones que debe cumplir la acción correcta, entre las que sobresale el que sea voluntaria (*ética crítica* o *clasificatoria*). A estos dos componentes se le añade uno más, que consiste en la determinación del ideal ético a las coordenadas de lo que uno puede hacer y en el

sentido, la ética científica va “antes” de la ética concebida como moralidad, pues esta última da por descontada la conformidad deliberada a un ideal y pone más empeño en inculcar el fin que debe guiar a las acciones.

Esta “ética pura” de la que habla Peirce es un estudio científico, una ciencia “inútil”²³⁸ donde cabe la discusión y la reflexión racional, pues no tiene que ver con casos particulares sino con un análisis de tipo general. La cuestión genuina de esta ética *pura* es “¿qué puede aceptar un hombre deliberadamente como su propósito último?”²³⁹. La ética “pura”, si acaso, podría definirse como la investigación acerca de cómo es la acción moralmente evaluable (la acción libre) y también como es la acción moralmente buena (la acción consistente con un fin último). En cambio, si pudiera hablarse de una “ética práctica”, sin duda estaría más cerca de lo que actualmente se denominaría “ética aplicada”, esto es, una ciencia práctica, donde propiamente no hay descubrimiento ni discusión más allá de la que concierne a la aplicación efectiva de una serie de principios y recomendaciones para casos concretos y fines particulares. Posiblemente, Peirce no despreciaría del todo estas aplicaciones, al fin y al cabo —como ha destacado Feibleman—, la ética pura no puede vivir sin la práctica, pues un estudio puro que no produjese algo de utilidad práctica sería una pérdida de tiempo²⁴⁰ y, además, las grandes ideas éticas (bien, mal, justo, correcto, erróneo) de hecho tienen una vitalidad inherente y un gran poder sobre la conducta diaria²⁴¹. Por si fuera poco, la misma operación del autocontrol —a cuyo estudio se dedica una de las ramas

desarrollo del mismo para la resolución de problemas éticos (*fisiología*) (cf. B. Kent, *Charles S. Peirce: Logic and the Classification of the Sciences*, 165-169).

²³⁸ C. S. Peirce, “Vitaly Important Truths”, *CP* 1.667, 1898.

²³⁹ C. S. Peirce, “The Logic of Drawing History from Ancient Documents”, *CP* 7.201, 1901.

²⁴⁰ Cf. J. Feibleman, “A Systematic Presentation of Peirce’s Ethics”, *Ethics*, 53 (1943), 101.

²⁴¹ Cf. C. S. Peirce, “A Detailed Classification of the Sciences”, *CP* 1.217, 1902.

de la ética—, si bien se da en distintos grados de conciencia²⁴², tiene una indudable incidencia práctica, al menos en la descripción que de ella ofreció Peirce en una carta a Ferdinand Schiller. Allí hacía consistir al autocontrol en la comparación de los actos pasados con estándares, la deliberación racional sobre cómo se actuará en el futuro, la formación de una resolución o fórmula mental y, en base a esta resolución, la creación de una determinación fuerte u operación realmente eficiente donde se modifican hábitos²⁴³.

En cualquier caso, a la hora de considerar la labor específica de la ética como ciencia, Peirce destaca sobre todo su lado teórico, su faceta de investigación llevada a cabo sin ningún interés, por simple curiosidad, y por eso prefiere

los estudios puramente teóricos del estudioso de la ética, que tratan de averiguar, como materia de curiosidad, en qué consiste la idoneidad de un ideal de conducta y de deducir de tal definición de idoneidad cuál conducta es la que debe ser²⁴⁴.

Como conclusión, puede decirse que, para Peirce, la ética es la ciencia que estudia la conducta autocontrolada o deliberada y que investiga las condiciones generales necesarias para hacer existente el fin deliberadamente adoptado que suministra la estética. Ciertamente, el estudio ético se hace en función de qué fin se acepta pero, cualquiera que sea este fin, realizarlo siempre conlleva el empleo del autocontrol²⁴⁵ y la formación de hábitos. La ética, entonces, estudia como ha de ser la conducta con la que realmente expreso quién soy y con la cual me apropio de mi vida, haciendo mi personalidad más receptiva o apta para reconocer lo razonable en todas las facetas de la realidad.

²⁴² Cf. C. S. Peirce, “Consequences of Critical Common-Sensism”, *CP* 5.533, c.1905.

²⁴³ Cf. C. S. Peirce, carta a F. C. S. Schiller, *CP* 8.320, 1906.

²⁴⁴ C. S. Peirce, “Ideals of Conduct”, *CP* 1.600, 1903.

²⁴⁵ B. Kent, *Charles S. Peirce: Logic and the Classification of the Sciences*, 164.

4. Consecuencias para una ética del intelecto

Una vez que se ha descrito en detalle qué es para Peirce la verdad, la forma de vida en que se busca y los medios por los cuales se puede encontrar, se está en una posición mucho mejor para entender las relaciones de dependencia entre la ética y la lógica²⁴⁶, que Peirce resumía al decir que la lógica es “ética del intelecto”²⁴⁷.

Para Peirce, la verdadera libertad se encuentra en la capacidad que tiene la persona de tender —a través de la conducta auto-controlada— hacia un objetivo que, por su naturaleza atractiva, suscita el deseo de concretarlo. Para poder llevar a cabo esta tarea de un modo cada vez más rápido y “natural”, es imprescindible que la persona emplee el pensamiento, con el que revisa, examina y critica cada acción para determinar si es *expresión correcta*, esto es, si contribuye o no al despliegue de la razonabilidad del universo. Por otra parte, el hacerlo de un modo consciente, deliberado y crítico, así como los hábitos que necesariamente se generan durante la tarea de perseguir este fin, facilitan la tarea de realizarlo de una manera cada vez menos esforzada.

Por todo ello, puede decirse, el pensamiento lógico media a la hora del razonamiento ético ya que, para Peirce, quien aprueba un acto voluntario no sólo piensa que es bueno para él en esa situación puntual, sino que asume que sería bueno en ese *tipo* de situación para todo aquel que se encontrara en circunstancias similares. En todo caso, más allá del regusto kantiano, esta idea es consecuencia de una de las últimas formulaciones de la máxima pragmática, según la cual toda oración expresada en modo indicativo (como “es bueno hacer X en esta situación”) es una forma confusa de pensamiento que, si tiene algún significado, en todo caso consiste en la tendencia a imponer una máxima práctica expresable en forma de oración condicional (“si se

²⁴⁶ Cf. C. S. Peirce, “The Reality of Thirdness”, *CP* 5.111, 1903.

²⁴⁷ Cf. C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 112, 1909.

diera esta situación, sería bueno hacer X”) que culmina cuando se puede expresar en modo imperativo (“debo hacer X”)²⁴⁸.

Como se ve, por tanto, el pensamiento no alcanza toda su expresión hasta que no es aplicable a la conducta. Y, viceversa, la conducta no llega a ser completamente deliberada hasta que no media un pensamiento que la haga ser consistente con un fin último y parte de una vida razonable. La lógica es, en este sentido, la *ética del intelecto* porque cumple su función al aprobar o rechazar los modos de pensar, razonar, percibir y comunicar según su contribución al ideal. En Peirce, el conocimiento es un acto esencialmente personal porque no es sólo recepción de datos sino, sobre todo, *comprensión* de lo observado. Igualmente, para tender al bien de un modo prudente y constante no sólo hace falta el acto bueno sino la *comprensión* del mismo en algún aspecto (si es libre, qué consecuencias trae, si promueve el bien, si es generalizable...), lo que sólo es posible mediante la actividad de la razón.

De este modo, cabe entender de dos maneras distintas y complementarias el significado y alcance de una “ética del intelecto”. Por un lado, tomando pie en la expresión de Peirce, tanto Haack como Nubiola interpretan que se trata de la tesis de que “para razonar bien es absolutamente necesario poseer *virtudes* tales como la honestidad intelectual, la sinceridad y un amor real a la verdad”²⁴⁹. La ética del intelecto tendría que ver, entonces, con la adquisición de hábitos y el aprendizaje de una forma de vida guiada por la inteligencia, que

significa entre otras cosas empeñarse en convertir en rutinarias —esto es, en excluirlas del ámbito de la decisión convirtiéndolas en hábitos— todo un conjunto de acciones aparentemente menores que llenan nuestro día [...] para poder atender realmente a las tareas más creativas²⁵⁰.

²⁴⁸ Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism: The Normative Sciences”, *CP* 5.18, 1903.

²⁴⁹ S. Haack, “La ética del intelecto: un acercamiento peirceano”, 1414. La cursiva es mía.

²⁵⁰ J. Nubiola, *El taller de la filosofía*, 42.

En la ética del intelecto quedarían definitivamente relacionadas la *humildad* y la *libertad*. En efecto, por un lado, el sano cultivo de la inteligencia lleva a admitir las limitaciones del conocimiento humano y la necesidad de aprender de los demás. Por otra parte, la inteligencia sólo puede desplegar su propia creatividad cuando sigue un método o desarrolla unos hábitos que la liberen de tener que prestar atención a todo. De esta manera, quien vive guiado por la inteligencia debería llegar a reconocer que nadie es propietario de la verdad, pero que gracias a la libertad todos podemos cooperar para descubrir la verdad²⁵¹.

La propuesta de Haack y Nubiola entronca directamente con el tema más amplio de la integridad intelectual, la idea de que no se puede buscar la verdad *de cualquier modo*. La ética del intelecto, en este aspecto, sería una reformulación del ideal de la integridad intelectual, que es una suerte de armonía entre voluntad e intelecto²⁵². Como tal, incluiría una serie de virtudes epistémicas o actitudes del investigador, que van desde el rigor (que lleva a investigar no sólo la verdad, sino también lo relevante para el ser humano²⁵³), a la minuciosidad (poner todo el esfuerzo del que se sea capaz), la honestidad (reconocer lo que no se sabe), la claridad y la consideración por el trabajo que ya han hecho los demás²⁵⁴ (lo que, para Peirce, implicaba también respetar el uso previo de las palabras hasta donde fuera posible²⁵⁵).

²⁵¹ Cf. J. Nubiola, “Ética de la investigación: la interdisciplinariedad”, en R. Athie (ed.), *La Universidad en la encrucijada*, Ediciones F. M., Guadalajara, México, 2000, 84.

²⁵² Cf. S. Haack, “The Ideal of Intellectual Integrity, in Life and Literature”, *New Literary History*, 36 (2005), 363.

²⁵³ Cf. J. Nubiola, “Ética de la investigación: la interdisciplinariedad”, 81-82.

²⁵⁴ Cf. T. Fowler, “The Ethics of Intellectual Life and Work”, *International Journal of Ethics*, 9 (1899), 308-313.

²⁵⁵ Cf. W. D. Oliver, “Peirce on “The Ethics of Terminology””, *The Philosophical Quarterly*, 13 (1963), 239.

No obstante, quizá Peirce iba un poco más allá. Pues apuntaba que era imposible pensar con rigor, tenacidad y fecundidad al margen de una conducta razonable, que estuviera fundada por el deseo descubrir la verdad. Como se ha repetido varias veces a lo largo de este Trabajo, el objetivo de todo aquel que participa en prácticas de investigación, diálogo y comunicación no es conocer la verdad en un sentido abstracto, sino hacer de ella una parte activa del mundo de la experiencia²⁵⁶. El hombre debe aspirar con su conducta a hacer del mundo algo más “real”, extrayendo las posibilidades que ofrece la realidad mediante su comportamiento controlado e inteligente. Si la lógica debe estudiar como controlar el pensamiento —que es lo que, cuando acompaña a la conducta, la hace ser consciente y la distingue de la simple actividad— para conseguir la verdad²⁵⁷, la ética le sigue integrando la actividad del pensamiento en la conducta general de cada persona para que, mediante la combinación de pensamiento y vida, sea capaz de extraer todo su sentido a la realidad.

En esta línea, Tiles ha escrito que si la lógica es una ciencia normativa es porque descubre y mejora mediante la crítica los principios que guiarían la actividad del pensamiento deliberado de una manera muy similar a cómo perfecciona los principios éticos que guían la acción²⁵⁸, aprobándolos o rechazándolos. De hecho, si bien Peirce consideraba a la lógica como la ética del intelecto también añadía que “la lógica es solamente una aplicación de la moralidad”²⁵⁹ como queriendo indicar que el modo de vivir afecta al modo de pensar, que aquello que no se adopta en la conducta no se adopta en el pensamiento. Entre las disposiciones que pueden adquirirse, está el amor a la verdad, que no es algo con lo que se nace, sino que debe trabajarse y adoptarse tanto en el pensamiento como en la vida.

²⁵⁶ Cf. K. Parker, *The Continuity of Peirce's Thought*, 185.

²⁵⁷ Cf. C. S. Peirce, carta a Lady Welby, SS 112, 1909.

²⁵⁸ Cf. J. E. Tiles, “Pragmatism in Ethics”, 641.

²⁵⁹ Cf. C. S. Peirce, carta a Lady Welby, SS 83, 1908.

Por otra parte, para Peirce, la rectitud en el comportamiento es un requisito de la coherencia lógica porque la verdad que el razonamiento lógico aspira a descubrir no es más que una fase del *summum bonum*²⁶⁰ al que tiende todo ser humano. Dado que la verdad es un bien, se establece una continuidad entre el comportamiento en la ciencia y la conducta de la vida. Así, por ejemplo, se entiende que para elegir entre varias hipótesis “un hombre, como mínimo, tiene que preferir la verdad a su propio interés y bienestar, y no meramente a su pan de cada día, si quiere hacer algo por la ciencia”²⁶¹.

Ciertamente, la ética del intelecto es algo que concierne primordialmente a la vida “intelectual” y que descansa sobre el principio teórico fundamental según el cual investigar realmente una cuestión exige que se quiera averiguar la respuesta verdadera y no una solución pasajera. De esta suerte, el conducir la vida intelectual motivado por buscar la verdad llevará a no evitar la evidencia contraria a nuestros deseos, a diseñar los experimentos necesarios para probar las hipótesis en cuestión y a esforzarse por cultivar ese ideal²⁶². También del espíritu científico se desprenden virtudes similares a las recomendadas por la ética del intelecto, tales como la *confianza* en que hay una verdad de cada asunto —es decir, que no puede haber contradicción entre las verdades de las ciencias naturales y las de las ciencias humanas— y la *humildad* para aceptar el error en la búsqueda de la verdad²⁶³. En un primer sentido, por tanto, la ética del intelecto está ligada al progreso de la investigación, lo que sin duda Peirce compartía cuando escribía que lo único indispensable para descubrir

²⁶⁰ Cf. C. S. Peirce, “Ultimate Goods”, *CP* 1.575, 1902-1903.

²⁶¹ Cf. C. S. Peirce, “Ultimate Goods”, *CP* 1.576, 1902-1903.

²⁶² Cf. S. Haack, “The Ideal of Intellectual Integrity”, 364-367.

²⁶³ Cf. M. Raposa, “From a “Religion of Science” to the “Science of Religions”: Peirce and James Reconsidered”, 193-194.

la verdad es sinceridad y seriedad en la tarea de corregir los propios errores y enderezarlos²⁶⁴.

Pero, al mismo tiempo, la ética del pensamiento no concierne sólo al pensamiento. Precisamente porque hace falta un trabajo que disponga a la persona hacia la verdad y un esfuerzo por adquirir esa disposición cognitiva,

quien se compromete vitalmente en una tarea de investigación considera necesario tratar de cambiar aquellas prácticas personales o corporativas, aquellas rutinas que resulten incompatibles con la búsqueda de la verdad²⁶⁵.

Es cierto que todo hombre desea por naturaleza conocer, pero mantener vivo ese deseo requiere una lucha continua contra las propias limitaciones y una disponibilidad entusiasta para modificar toda conducta que no esté alineada con ese deseo. Esto es así porque el ideal de la integridad intelectual no es algo que afecte sólo a *una parte* de la persona (su actividad intelectual), sino que uno responde a ese ideal, se mide con él y, por eso, afecta a *toda* la persona²⁶⁶. Este es el sentido más profundo de lo que significa la ética del intelecto, por el que la lógica no sólo suministra los medios con los que el pensamiento revisa la conducta para juzgarla en conformidad con el ideal, sino que además aprende de la experiencia a corregir los hábitos de razonar que bloquean la investigación e impiden el acceso a la verdad.

²⁶⁴ Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Conception of God* (J. Royce, J. Le Conte, G. H. Howinson y S. E. Mazes), *CTN* II, 150, 1897.

²⁶⁵ Cf. J. Nubiola, “Ética de la investigación: la interdisciplinarietà”, 83.

²⁶⁶ Cf. S. Haack, “The Ideal of Intellectual Integrity”, 368.

Conclusiones

En este Trabajo de Investigación se ha pretendido dilucidar la riqueza de la concepción peirceana de la verdad en sus facetas básicas de expresión y comportamiento práctico encarnado. Me ha movido a ello la convicción de que en el pensamiento de Peirce se esconden claves de un valor inmenso para una comprensión no reduccionista de la importancia de la verdad para una conducta realmente libre. Con este objetivo, se ha procurado destacar su visión de la verdad como el fin natural de toda investigación y presentar la indisoluble unión de la búsqueda de la verdad con un modo de vida concreto, el de la ciencia. Para comprender más a fondo en qué consiste esta verdad se exploraron distintas áreas del pensamiento peirceano, se sintetizaron sus principales tesis y se examinó su concepción de la verdad a través de la discusión con diversos intérpretes. Según Peirce, el investigador se pone a buscar la verdad tras descubrir y admirarse ante el carácter razonable de la realidad. La naturaleza “embrionaria” de ese descubrimiento le lleva a adoptar la forma de vida científica, donde el cultivo de esa admiración —a través de la investigación, la experimentación, el contraste empírico y la discusión— es una práctica casi obligada. Así, puede decirse, la vida científica conlleva una serie de actitudes que se convierten en exigencias éticas para el investigador y, en general, para todo aquel que quiera comprender adecuadamente el mundo y el sentido de su propia acción en él.

El primer capítulo giraba en torno a cuestiones epistemológicas. Allí se explicaba que el conocimiento es interpretación, pero una interpretación que no está desvinculada del resto de la vida del intérprete y que se convierte en conocimiento auténtico cuando adquiere un estatus estable dentro del cuerpo de creencias de alguien. Ciertamente, estas interpretaciones pueden venir *impuestas* desde centros de poder o por el mismo sujeto, como sostienen el

pensamiento posmoderno, el estructuralismo y el relativismo subjetivista. Peirce no niega esta posibilidad, pero su filosofía es fundamentalmente realista. Afirma la capacidad del ser humano de llegar a interpretaciones generales y compartidas mediante un método que pliega cada interpretación al orden de la naturaleza.

Por ello, y gracias a la novedosa introducción de la noción de interpretante, Peirce alcanza a ver que el conocimiento más alto se da en una interpretación que sea *comprensión*, es decir, en una interpretación que sea fruto de una actividad del intelecto que aúna la observación atenta de algo exterior y un significado interiorizado o “ganado” gracias a la reflexión y la experimentación de lo observado. En la investigación, ciertamente, lo que se busca primordialmente es el estado satisfactorio de la creencia, pero inmediatamente después de que la conclusión alcanzada es creída, le siguen una serie de actos que deliberada y reflexivamente van creando la concepción de la verdad real sobre un asunto, dando a la verdad un significado encarnado en acciones, en una vida concreta. En este sentido, si la investigación — que demanda un interés, una implicación por parte del sujeto— se lleva a cabo de un modo responsable, eso garantiza que se adquiriría alguna creencia formada a partir del aprendizaje de la reacción del mundo.

Ahora bien, esta comprensión no puede surgir instantáneamente en el mismo acto de conocer, sino que necesita una historia, un diálogo anterior con el mundo traducido en un modo habitual de tratar con él. En algunas ocasiones —como es el caso de los valores morales— hará falta una mayor cantidad de experiencia previa elemental o *colateral*, mientras que en otros casos —como el de las hipótesis de la ciencia natural— será necesaria una experiencia previa más refinada o *científica*, que sirva para contrastar las nuevas hipótesis sugeridas o los acontecimientos inesperados encontrados. En todo caso, el punto de partida del conocimiento y la actividad investigadora es siempre la experiencia comprendida desde una base informada de creencias, más o menos conscientes, sobre el fondo de las cuales se contrasta la nueva evidencia o la experiencia

sorprendente, buscando una hipótesis inicial que dé cuenta provisionalmente de su sentido.

Esta hipótesis primera, desde cierto punto de vista, podría considerarse cargada de creencias, presupuestos y la perspectiva particular de aquel que la formula. No obstante, para Peirce, el conocimiento nunca es una actividad individual, sino pública, abierta a la corrección por parte de los demás y de la experiencia. Las hipótesis iniciales *abducidas* pueden ser débiles, pero son la garantía de que ha habido una actividad creativa en la adquisición del conocimiento y, por tanto, son nuestro único acceso a la verdad. Esta, lejos de ser una noción separada de la vida diaria, es “actualizada” gracias a la actividad del sujeto y, por eso, sin conocimiento no hay verdad. Investigar, pensar, discutir o preguntar son actividades ininteligibles si no se hacen aspirando a la verdad. El mismo hecho de poder pensar en la verdad *sólo* como noción demuestra que —aunque sea en ciernes— quien lo hace *ya* cuenta con alguna concepción de la misma, aunque luego ésta pueda modificarse o mejorarse.

Según el pragmatismo de Peirce, la verdad es la propiedad de aquella hipótesis que presenta algún aspecto del hecho u objeto al que está unida y que es tal que ninguna persona que la creyera se encontraría con una experiencia contraria a dicha hipótesis. La hipótesis verdadera es un “signo” o una representación que muestra sus objetos bajo un aspecto —el de su realidad— y que, para transmitir una información significativa, el investigador debe forjar, incorporar y expresar en su vida. A este respecto, se expuso la teoría icónica de la verdad como una propuesta que da cuenta del efectivo crecimiento que puede darse a partir de hipótesis verdaderas. En efecto, una hipótesis puede ser verdadera, pero su verdad nunca expresa la totalidad y el misterio de toda la realidad. Por tanto, aunque sea verdad, una hipótesis nunca capta *toda* la realidad de los fenómenos, objetos o hechos que expresa. Por eso admite desarrollo histórico y, también por eso, una hipótesis verdadera sigue siendo signo, esto es, continua mediando y no *termina* el conocimiento sino, al contrario, propicia que este siga creciendo.

Proponer que la verdad se presente a sí misma como una cualidad icónica es exigir la intervención de aquellos que la usan, dado que el icono es un signo que por sí mismo no transmite ninguna información hasta que no es incorporado en un signo más grande, es decir, hasta que no se especifica los objetos a los que se refiere y las convenciones que dictaminan su uso. En este punto entra la actividad humana y ciertamente, con ello, también se introduce la diversidad de perspectivas a la hora de definir de qué se predica y cuando ha de aplicarse una proposición verdadera. Pero, lejos de instaurar el relativismo, lo que esta concepción sostiene es la necesidad que la verdad tiene de ser interpelada y experimentada para poder ser creída de un modo razonable o, lo que es lo mismo, para poder ser incorporada con naturalidad en la vida de cada persona.

La hipótesis verdadera, en este sentido, aporta una *comprensión* de la realidad que exige la actividad del hablante para ser aprehendida. La misma naturaleza de la verdad se manifiesta por sus frutos, por su capacidad de controlar la conducta del hablante y dirigir su búsqueda de una manera metódica y *ordenada*. Peirce es particularmente insistente cuando sostiene que quien desea aprender la verdad no puede satisfacerse con cualquier manera de buscarla. Que todas las formas particulares de acceso a la verdad sean válidas no significa que valgan lo mismo. El que busca la verdad sólo puede conformarse con un método para buscarla que se pliegue a la realidad y deje abierta la posibilidad de que el comportamiento a la hora de creer la verdad sea consciente y capaz de generalizarse. Una primera conclusión de este Trabajo, por tanto, sería de carácter epistemológico y vendría a decir que la verdad en la filosofía de Peirce no es tanto una noción abstracta, como un concepto *vivo* —presente en nuestro pensamiento y prácticas comunicativas— y *activo*, que demanda la actividad del sujeto. Afirmar que algo es verdadero supone creerlo, y para creerlo hace falta investigarlo, experimentarlo y tratar con aquello de lo que se habla, esto es, comprobar su verdad en la práctica efectiva.

El segundo capítulo del Trabajo era más antropológico y comenzaba con la afirmación de que, en Peirce, no hay una noción

“nueva” de verdad sino, más bien, una concepción que parte de lo que habitualmente entendemos por verdad y busca hacer comprensible su búsqueda. Esta es la perspectiva desde la que Peirce investiga qué es buscar la verdad y cómo puede llevarse a cabo dicha actividad de forma *general*. Es, también, la que explica su interés por indagar en la lógica presente en el método científico y la investigación empírica, donde se busca contrastar las hipótesis mirando sus resultados y su encaje en la experiencia, que es siempre experiencia colectiva. Para Peirce no revestía un interés especial conocer el método por el que un individuo o una sociedad llega a una conclusión. Era mucho más importante conocer la lógica formal y la metodología por la que se llegaría a la verdad *desde cualquier punto*. Y por razones eminentemente prácticas. De hecho, si Peirce estudia los principios generales que dirigen el razonamiento es con la intención expresa de facilitar una herramienta que ayude al ser humano en las situaciones nuevas o imprevistas donde no sabe qué pensar y, por tanto, cómo actuar.

Hay una actitud de fondo basada en comparar cada idea con sus resultados experimentales y en aprobar las conclusiones de cada razonamiento como generalmente válidas que está presente no sólo en la ciencia, sino en distintas facetas de la vida donde *también* hay búsqueda de la verdad. En ese sentido, la ciencia no es una actividad desgajada del resto de la vida del ser humano. Más aún, si el hombre es signo, una realidad en crecimiento —nunca es todo lo que puede ser, nunca se conoce ni es conocido del todo por el resto—, resulta claro que una de las actividades que le hacen crecer es precisamente la investigación, la búsqueda de la verdad, en tanto que con ello despliega una de las dimensiones fundamentales de su ser, la libertad, que proviene de conocer y apropiarse del sentido de las cosas y de uno mismo. El despliegue de la racionalidad que hay en toda búsqueda de la verdad es el mismo en ciencia y en la investigación cotidiana, porque siempre hay modos mejores de hacer las cosas y de conocer el mundo que nos rodea (por eso Peirce rechaza la intuición de un modo tan tajante, porque la comprensión no está dada, sino que es sucesiva). Este despliegue es, además, esencialmente *personal*, pues lo que se

intenta encontrar es una verdad que se pueda *expresar*. Por así decirlo, la verdad implica a la persona entera debido a la continuidad entre sentimiento, conducta y pensamiento que conlleva su búsqueda. En efecto, la sorpresa original ante el carácter razonable de la realidad suscita inmediatamente un sentimiento de adhesión, alimenta la actitud de buscar la verdad y despierta la madurez para expresarla en la conducta razonable.

De manera subsidiaria, la búsqueda de la verdad real sobre cada cuestión que hay en la actividad científica produce otros fines — consenso, coherencia entre hipótesis, satisfacción de objetivos— que son recogidos por las distintas teorías de la verdad y, por tanto, inevitablemente incorporados en la concepción de Peirce. Esto explica por qué la concepción peirceana de la verdad “unifica” las distintas teorías de la verdad, pues expresa los distintos matices o prismas con que puede mirarse a la relación veritativa. Al discutir las interpretaciones que algunos autores han ofrecido sobre la noción peirceana de verdad salieron a la superficie varios temas relacionados, como la naturaleza de la causación final, la distinción entre definición y criterios de verdad y la dificultad de establecer si la verdad es en si misma un objetivo de la investigación o algo que sólo es alcanzable en forma de objetivos más próximos y accesibles. Todo ello no servía más que para reafirmar que en Peirce no hay realmente ninguna noción nueva de la verdad, sino más bien un intento de comprensión de las actividades en las que la buscamos y expresamos. Así, por ejemplo, tanto Misak —desde el verificacionismo— como Hookway —desde una posición cercana al funcionalismo—, no buscan adscribir a Peirce un tipo de teoría específica acerca de la verdad, sino ayudar con sus propuestas a entender qué decimos y qué esperamos de los enunciados verdaderos.

La búsqueda de la verdad es algo que se lleva a cabo de la mejor manera en comunidad y con una metodología específica. Además, es una actividad que surge del asombro. El investigador genuino, según Peirce, es aquel que, asaltado por el carácter inteligible de la realidad, pone toda su persona en el empeño de comprender y ayudar a

desarrollar la razonabilidad que percibe en el Universo, y lo hace mediante la forja y expresión de la verdad, intentando en su vida y en sus distintas actividades que la verdad sea un elemento activo del mundo de la experiencia. Por tanto, es este descubrimiento espontáneo del carácter razonable del Universo el que le señala al investigador lo admirable y deseable que tiene la tarea de averiguar la verdad. De esta manera, encontrar la verdad real se convierte en un fin de la conducta por el que se siente tan atraído como poseído y que le lleva a esforzarse por extender el carácter razonable de lo real a toda la experiencia. Unas veces, su esfuerzo consistirá simplemente en descubrirlo, pero en muchas otras ocasiones, su tarea será más bien *crearlo*, ocupándose él mismo de que las realidades humanas a su alcance —incluso su propia persona— sean razonables. Por tanto, una segunda conclusión de este Trabajo, de tipo más antropológica, vendría a subrayar que el método científico es connatural al ser humano. La continuidad en la búsqueda de la verdad que hay en las distintas actividades del hombre se debe al dinamismo que posee la realidad y a su capacidad de sorprender, que va mucho más allá del campo de la investigación científica.

Cuando este descubrimiento es cultivado de un modo constante, inevitablemente lleva a alterar la conducta y, por tanto, implica toda una serie de consideraciones éticas a las que están dedicadas el tercer y último capítulo de este Trabajo. Tras detallar el lugar de la ética en la clasificación de las ciencias según Peirce, el núcleo de este capítulo está en la distinción entre dos planos distintos de la ética como ciencia que aparecen en la obra peirceana. Por una parte, a la ética le concierne el estudio de las características y la definición del comportamiento razonable, es decir, de toda aquella conducta que manifiesta el ideal de la razonabilidad. Por otra parte, teniendo que ver primordialmente con la acción, la ética adquiere su estatuto científico sólo cuando reconoce su dependencia, por un lado, de la estética (que le suministra el fin general al que deben aspirar todas las acciones y al que la conducta debe vincularse con la intensidad de un sentimiento) y, por otro lado, de la lógica (que proporciona los instrumentos

intelectuales generales para examinar la conducta y dirigirla de un modo deliberado y habitual hacia dicho fin).

La relación de la ética con la estética alcanza su mayor grado de unidad cuando se observa que sólo mediante la conducta verdaderamente libre —esto es, con la conducta razonable, dominada por uno mismo— se es capaz de reconocer cada vez con más facilidad el sentido de toda realidad. La relación de la ética con la lógica presenta dos aspectos básicos. Por un lado, empleando las categorías peirceanas, puede decirse que la lógica es un peculiar tipo de *mediación* entre la ética y la estética. Esto significa que sólo mediante una conducta “lógica” —revisada y aprobada o rechazada mediante un razonamiento generalmente aceptable por todos— se es capaz de reconocer el fin estético. Así también, la lógica es denominada por Peirce la “ética del intelecto”, porque se encarga no sólo de mediar en la conducta que quiere aspirar al ideal, sino también de dar el visto bueno o desechar aquellos modos habituales de pensar según contribuyan o no al fin de la conducta. Viceversa, hay también una influencia de la ética sobre la lógica por el lado de la generalidad. Una conducta, para ser buena, debe poder proponerse a todo el mundo dado que, si es realmente buena, cualquiera que la adoptara contribuiría a hacer de la realidad algo más razonable. El pensamiento, como forma de conducta, también debe tener este tipo de generalidad y por eso la lógica es “social”.

En definitiva, la búsqueda y producción de la verdad es aquello con lo que los seres humanos contribuimos a la creación del Universo, al despliegue de su significado completo. Se trata de una tarea tan bella como ardua —dotada de un innegable componente meliorista y perfectivo—, que lleva a mejorar la realidad que esté a nuestro alcance, a corregir el comportamiento que no esté de acuerdo con la disposición general a buscar la verdad y, en general, a implicar a toda la persona en ese empeño. Por todo ello, una tercera conclusión de este Trabajo tendría que ver con la ética y se resumiría en que la conducta moralmente valiosa —aquella que está libremente orientada hacia la realización de un fin admirable— no repercute solamente en

el agente y en el buen funcionamiento de la sociedad, sino que tiene una importancia cosmológica que le otorga su deseabilidad última.

Por razones de espacio y de oportunidad, se han dejado para otro momento el examen más detallado de las teorías de la verdad, la descripción del juicio moral en la epistemología pragmatista y las posibles consecuencias sociales y políticas del pragmatismo peirceano. No obstante, es indudable el interés que reviste estudiar la forma que adoptaría la democracia con las características del método científico, un modelo que —entre otras cosas— fomenta el diálogo y la discusión pública como vías para el contraste intersubjetivo de experiencias, que busca la inclusión de experiencias relevantes y que no pone obstáculos a la corrección y mejora de sus productos.

De hecho, la reconstrucción de los sistemas democráticos se presenta en la actualidad como uno de los campos en donde el pragmatismo puede proporcionar una ayuda decisiva. Tras la notoriedad que la obra de John Dewey —que ofrecía una justificación “moral” de la democracia— adquirió en este terreno, parecía que al pragmatismo le había quedado poco margen para incidir en política más allá de las tesis deweyanas. Sin embargo, en los últimos años, ha ido cobrando fuerza un tipo distinto de justificación para la democracia, más modesta, basada en las virtudes epistémicas que se desprenden del método científico e inspirada en el pensamiento peirceano. Ciertamente, Peirce no escribió acerca de política y menos aún sobre democracia, a no ser por el lugar que confiere a la política en alguna de sus múltiples clasificaciones de la ciencia, donde se refería a esta disciplina como el arte de resolver problemas y de conocer la historia. Pero el modo en que Peirce explica cómo —mediante la reflexión y la preparación cada vez más controlada para la acción— el agente ético se libera de sus limitaciones individuales y apropia de su vida es perfectamente trasladable a la vida en sociedad. De esta manera, como una suerte de ideal aristotélico, podría concebirse una justificación de la democracia como el sistema de organización política que restringe pero a la vez permite que, mediante el libre intercambio y discusión de razones y argumentos,

podamos rechazar justificadamente o apropiarnos mejor de las decisiones que nos afectan a todos. Realmente, el pragmatismo no debería prescindir de ninguno de estos dos “caballos” y sí admitir que la justificación que puede ofrecer de la democracia es, a la vez, epistemológica y moral. Pensar “democráticamente” —atendiendo a las opiniones de los demás y a la experiencia— es hasta cierto punto una obligación moral. Pero es *también* un requisito epistémico indispensable para llegar a la verdad y para poseer realmente las proposiciones, hipótesis, decisiones o leyes discutidas. En definitiva, pensar y actuar democráticamente es el medio de poseernos a nosotros mismos y llegar a ser realmente libres para construir una realidad mejor.

Bibliografía

La bibliografía que se presenta a continuación está dividida en dos apartados. En el primero se indican las fuentes utilizadas de los escritos de C. S. Peirce, indicando cuando es posible la fecha original de los textos entre corchetes. En el segundo apartado figuran por orden alfabético los libros y artículos de otros autores citados explícitamente a lo largo de este Trabajo. No se incluye, por tanto, la bibliografía adicional consultada pero no citada.

1. Escritos de Peirce

Collected Papers of Charles Sanders Peirce, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds), Harvard University Press, Cambridge, 1931-1958.

The Charles S. Peirce Papers, edición en microfilm, Harvard University Library, Photographic Service, Cambridge, 1966.

Contributions to "The Nation", vols. 1-4, K. L. Ketner y J. E. Cook (eds.), Texas Tech Press, Lubbock, 1975-1979.

The New Elements of Mathematics, vols. 1-4. C. Eisele (ed.). Mouton, La Haya, 1976.

Semiotic and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby, C. S. Hardwick (ed.), Indiana University Press, Bloomington, 1977.

Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition, vols.1-6, M. Fisch et al (eds), Indiana University Press, Bloomington, 1982-.

Historical Perspectives on Peirce's Logic of Science: A History of Science, vols. 1-2, C. Eisele (ed), Mouton, Berlín, 1985.

The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, vols. 1-2, N. Houser et. al. (eds.), Indiana University Press, Bloomington, 1992-98.

Reasoning and the Logic of Things: the Cambridge Conferences Lectures of 1898, K. L. Ketner (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 1992.

Peirce, C. S. (ed.), *Studies in Logic by Members of the Johns Hopkins University*, Little & Brown, Boston, 1883.

Baldwin, J. M. (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology* [1901-1902], Smith, Gloucester, 1960, vols. I-II.

Lecciones sobre el pragmatismo [1903], D. Negro (ed.), Aguilar Argentina, Buenos Aires, 1978.

El hombre, un signo, José Vericat (ed.), Crítica, Barcelona, 1988.

Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios [1908], S. Barrena (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, 34 (1996).

La lógica considerada como semiótica [1902], S. Barrena (ed.), Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

2. Bibliografía secundaria

Almeder, R., *The Philosophy of Charles S. Peirce: A Critical Introduction*, Basil Blackwell, Oxford, 1980.

——— “Peirce’s Thirteen Theories of Truth”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 21 (1985), 77-94.

Altshuler, B., “Peirce’s Theory of Truth and His Early Idealism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 16 (1980), 118-140.

——— “Peirce’s Theory of Truth and the Revolt Against Realism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 18 (1982), 34-56.

- Alvira, R., *La noción de finalidad*, Eunsa, Pamplona, 1978.
- “La pasión de jugar”, *Humanitas*, 6 (1997), 238-245.
- Anderson, D., “Peirce: Ethics and the Conduct of Life”, en S. Rosenthal, C. Hausman y D. Anderson (eds.), *Classical American Pragmatism: Its Contemporary Vitality*, University of Illinois Press, Chicago, 1999, 137-145.
- Apel, K. O., “C. S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth. Part II”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 18 (1982), 1-17.
- Aquino, T. de, *Suma Teológica* [1266-1273] (BAC, Madrid, 1988-1994).
- Aranguren, J. L., *Ética* [1958], en *Obras completas*, F. Blázquez (ed.), Trotta, Madrid, 1994, vol. 2, 159-502.
- Arenas, L., Muñoz, J. y Perona, A. J. (eds.), *El retorno del pragmatismo*, Trotta, Madrid, 2001.
- Aristóteles, *De Anima* (Gredos, Madrid, 1978).
- *Metafísica* (Gredos, Madrid, 1994).
- Ayer, A. J., *The Origins of Pragmatism*, Macmillan, Londres, 1968.
- Ballesteros, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 2ª edición, 2000.
- Barrena, S., “Introducción”, en C. S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*, S. Barrena (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, 34 (1996), 9-68.
- “Los hábitos y el crecimiento: una perspectiva peirceana”, *Razón y palabra*, 21 (2001), <http://www.razonypalabra.org.mx/antecedentes/n21/21_sbarrena.html>.
- *La creatividad en Charles S. Peirce: abducción y razonabilidad*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2003.

- “La creatividad en Charles S. Peirce”, *Anthropos*, 212 (2006), 112-120.
- Barrena, S. y Nubiola, J., “Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento”, en J. F. Sellés (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, Pamplona, Eunsa, 2007, vol. II, 39-58.
- Becker, L. y Becker, C. (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, Garland, Nueva York, 1992.
- Bergmann, G., *Logic and Reality*, University of Wisconsin Press, Madison, 1964.
- Bernstein, R. J. (ed.), *Perspectives on Peirce: Critical Essays on Charles Sanders Peirce*, Yale University Press, New Haven, 1965.
- “The Resurgence of Pragmatism”, *Social Research*, 59 (1992), 813-840.
- Blackburn, S., *La verdad. Una guía para perplejos*, Crítica, Barcelona, 2006.
- Bontekoe, R., reseña de *Truth and the End of Inquiry* (C. Misak), *Philosophical Books*, 33/2 (1992), 88-89.
- “Truth as a Regulative Ideal”, *The Journal of Speculative Philosophy*, 13 (1999), 240-256.
- Botturi, F., “Escisión de la experiencia e identidad antropológica”, en J. J. Borobia, M. Lluch, J. I. Murillo y E. Terrasa (eds.), *Idea cristiana del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2002, 39-61.
- Brent, J., *Charles Sanders Peirce: A Life*, Indiana University Press, Bloomington, 2ª ed., 1998.
- Brentano, F., *Sobre el concepto de verdad* [1889], Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, Madrid, 1998.

- Brunning, J. y Forster, P. (eds.), *The Rule of Reason. The Philosophy of Charles Sanders Peirce*, University of Toronto Press, Toronto, 1997.
- Candiotti, M. E., “Sobre la posible “superación” de la epistemología”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 8/9 (2001), 175-181.
- Cantens, B., “Peirce on Science and Religion”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 59 (2006), 93-115.
- Carnicer, D., *Comunidad y cooperación en Charles S. Peirce*, Tesis doctoral, Universitat de Valencia, 2003.
- Castañares, W., “Ch. S. Peirce. Historia de una marginación”, *Revista de Occidente*, 1987 (71), 125-142.
- *De la interpretación a la lectura*, Iberediciones, Madrid, 1994.
- “La semiótica de Peirce”, *Anthropos*, 212 (2006), 132-139.
- Chiu, Chi-Chun, “The Notion of Truth in Peirce’s Earliest System”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 31 (1996), 394-414.
- Colapietro, V., “Peirce’s Contribution to Ethics”, en R. W. Burch y H. J. Saatkamp, Jr. (eds.), *Frontiers in American Philosophy*, Texas A&M University, College Station, 1992, vol. 1, 294-305.
- Conesa, F. y Nubiola, J., *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona, 1999.
- Corazón, R., *La verdad, un consenso posible*, Rialp, Madrid, 2001.
- Craig, E. (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Londres, 1998.
- Davidson, D., “The Folly of Trying to Define Truth”, *Journal of Philosophy*, 93 (1996), 263-278.
- Debrock, G., “Peirce, a Philosopher for the 21st Century”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 28 (1992), 1-18.

- “La información y el regalo de Peirce al mundo”, *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 1331-1344.
- “El ingenioso enigma de la abducción”, *Analogía filosófica*, 12 (1998), 21-40.
- Deledalle, G., *Charles S. Peirce. An Intellectual Biography*, Benjamins, Amsterdam, 1990.
- Dewey, J., “The Pragmatism of Peirce”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 13 (1916), 709-715.
- Dewey, J. y Tufts, J., *Ethics* [1908], en *The Collected Works (1882-1953)*, J. A. Boydston (ed.), Southern Illinois University Press, Carbondale, 1969-1991, *Middle Works* 5.
- Dickstein, M. (ed.), *The Revival of Pragmatism*, Duke University Press, Durham, 1998.
- Ellis, B., reseña de *Truth and the End of Inquiry* (C. Misak), *Canadian Journal of Philosophy*, 22 (1992), 381-392.
- Emmet, D., *The Role of the Unrealisable: A Study in Regulative Ideals*, St. Martin's, Nueva York, 1994.
- Engel, P., *Truth*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2002.
- Esteban, J. M., “Procesos y procedimientos. Aspectos de lo normativo en el pragmatismo de Peirce y en posteriores variantes”, *Razón y palabra*, 21 (2001), <http://www.razonypalabra.org.mx/antecedentes/n21/21_jesteba.html>.
- reseña de *Truth, Rationality, and Pragmatism* (C. Hookway), *Crítica*, 34 (2002), 97-100.
- Faerna, A. M., “Verdad y criterios: sobre la justificación pragmática del conocimiento”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 25 (1991), 25-43.
- *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

- Feibleman, J., "A Systematic Presentation of Peirce's Ethics", *Ethics*, 53 (1943), 98-109.
- Fisch, M., "Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism", *Journal of the History of Ideas*, 15 (1954), 413-444.
- "The Range of Peirce's Relevance", *The Monist*, 63 (1980), 269-276 y 65 (1982), 123-141.
- "Was there a Metaphysical Club in Cambridge? –A Postscript", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 17 (1981), 128-130
- *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, Indiana University Press, Bloomington, 1986.
- Fontrodona, J., *Ciencia y práctica en la acción directiva*, Rialp, Madrid, 1999.
- Forster, P., "The Unity of Peirce's Theories of Truth", *The British Journal for the History of Philosophy*, 4/1 (1996), 119-147.
- "Scientific Inquiry as a Self-Correcting Process" [2001], en J. Queiroz et al (eds.), *Digital Encyclopedia of Peirce's Philosophy*, Sao Paulo, Brasil, <www.digitalpeirce.fee.unicamp.br/home.htm>.
- Fowler, T., "The Ethics of Intellectual Life and Work", *International Journal of Ethics*, 9 (1899), 296-313.
- Frankenberry, N. K., "Pragmatism, Truth, and the Disenchantment of Subjectivity", en S. Rosenbaum (ed.), *Pragmatism and Religion: Classical Sources and Original Essays*, University of Illinois, Urbana, 2003, 243-264.
- Frankfurt, H. G., *On Bullshit*, Princeton University Press, Princeton, 2005.
- *Sobre la verdad*, Paidós, Barcelona, 2007.
- Fumagalli, A., "El índice en la filosofía de Peirce", *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 1291-1311.

- Gadamer, H. G., *Elogio de la teoría: discursos y artículos*, Península, Barcelona, 1993.
- García-Baró, M., *Introducción a la teoría de la verdad*, Síntesis, Madrid, 1999.
- Garrido, M., Valdés, L. M. y Arenas, L. (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Catedra, Madrid, 2005.
- Génova, G., *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 45 (1997).
- Goudge, T., “The Conflict of Naturalism and Trascendentalism in Peirce”, *The Journal of Philosophy*, 44 (1947), 366-368.
- *The Thought of C. S. Peirce*, University of Toronto Press, Toronto, 1950.
- Groot, J. de (ed.), *Nature in American Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004.
- Haack, S., “The Pragmatist Theory of Truth”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 27/3 (1976), 231-249.
- “Two Fallibilists in Search of the Truth”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. sup. 51 (1977), 63-84.
- *Filosofía de las lógicas*, Cátedra, Madrid, 1982.
- “La ética del intelecto: un acercamiento peirceano”, *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 1413-1433.
- *Evidencia e investigación*, Tecnos, Madrid, 1997.
- “El interés por la verdad: qué significa, por qué importa”, en J. A. Nicolás y M. J. Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997, 53-62.
- “Science as Social? – Yes and No”, en *Manifesto of a Passionate Moderate: Unfashionable Essays*, University of Chicago Press, Chicago, 1998, 104-122.

- “Y en cuanto a esa frase ‘estudiar con espíritu literario’”, *Analogía filosófica*, 12 (1998), 157-187.
- “An Epistemologist in the Bramble-Bush: At the Supreme Court with Mr. Joiner”, *Journal of Health Politics, Policy and Law*, 26 (2001), 217-248.
- “Truth, Truths, “Truth”, and “Truths” in the Law”, *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 26 (2003), 17-21.
- “Viejo y nuevo pragmatismo”, *Dianoia*, XLVI/47 (2001), 21-59.
- “Pragmatism, Old and New”, *Contemporary Pragmatism*, 1 (2004), 3-41.
- “The Ideal of Intellectual Integrity, in Life and Literature”, *New Literary History*, 36 (2005), 359-373.
- “The Unity of Truth and the Plurality of Truths”, *Principia*, 9 (2005), 87-110.
- Hausman, C., *Charles S. Peirce’s Evolutionary Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Hempel, C., “Problemas y cambios en el criterio empirista de significado” [1950], en L. Valdés (ed.), *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid, 1991, 199-217.
- Hessen, J., *Teoría del conocimiento*, Espasa Calpe, Madrid, 1940.
- Holt, J., “Say Anything”, *The New Yorker*, 22 agosto 2005, 69-75.
- Hooker, B. (ed.), *Truth in Ethics*, Blackwell, Oxford, 1996.
- Hookway, C., *Peirce*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985.
- *Truth, Rationality, and Pragmatism: Themes from Peirce*, Clarendon Press, Oxford, 2000.
- “Wahrheit und Realität: Putnam und die pragmatistische Auffassung der Wahrheit”, en M. L. Raters y M. Willaschek

(eds.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 2002, 93-116.

Hoopes, J., "Introduction", en C. S. Peirce, *Peirce on Signs: Writings on Semiotic by Charles Sanders Peirce*, J. Hoopes (ed.), University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1991, 1-13.

——— *Community Denied: The Wrong Turn of Pragmatic Liberalism*, Cornell University Press, Ithaca, 1998.

Horwich, P., *Truth*, Clarendon Press, Oxford, 2ª ed., 1998.

Houser, N., "The Scent of Truth", *Semiotica*, 153/1 (2005), 455-466.

——— "Peirce's Contrite Fallibilism", en R. Fabbrichesi y S. Marietti (eds.), *Semiotics and Philosophy in Charles Sanders Peirce*, Cambridge Scholar Press, Newcastle, 2006, 1-14.

Hynes, C., "Verdad y fin de la investigación. ¿Aciertan el blanco las críticas de Quine a Peirce?", en J. E. Saltor (comp.), *Reflexiones en torno a la verdad*, Instituto de Epistemología, Tucumán, 2005, 35-49.

——— "El problema de la unidad de la noción peirceana de verdad", en C. Hynes (ed.), *II Jornadas GEP Argentina: 7-8.09.06*, <<http://www.unav.es/gep/IIPeirceArgentinaHynes.html>>.

James, W., *The Will to Believe and Other Essays on Popular Philosophy*, Longmans, Green, and Co, Nueva York, 1897.

——— "Philosophical Conceptions and Practical Results" [1898], en *The Writings of William James*, J. J. McDermot (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1977, 345-362.

Kant, I., *Crítica de la Razón Pura* [1781-1787], Santillana, Madrid, 1998.

Kappner, S., "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*, 36 (2000), 255-270.

- Kent, B., *Charles S. Peirce: Logic and the Classification of the Sciences*, McGill-Queen's University Press, Kingston, 1987.
- Ketner, K. L. y Putnam, H., "Introduction: The Consequences of Mathematics", en C. S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things: the Cambridge Conferences Lectures of 1898*, K. L. Ketner (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 1992, 1-54.
- Kinouchi, R., "The Abduction of Convergence (with preliminary remarks on knowledge *a ulteriori*)", Seminario del Grupo de Estudios Peirceanos, Universidad de Navarra, 22.VI.06, texto mecanografiado, <<http://www.unav.es/gep/SeminarioKinouchi.html>>.
- Kirkham, R. L., *Theories of Truth: A Critical Introduction*, MIT Press, Cambridge, 1992.
- Knight, T. S., *Charles Peirce*, Twayne, Nueva York, 1965.
- Ladd-Franklin, C., "Charles S. Peirce at the Johns Hopkins", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 13 (1916), 715-722.
- LaFollette, H., "Pragmatic Ethics", en H. LaFollette (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Blackwell, Malden, 2000, 400-419.
- Liszka, J., *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, Indiana University Press, Bloomington, 1996.
- "What is Pragmatic Ethics?", *Society for the Advancement of American Philosophy*, 32th Annual Meeting (2005), <http://www.american-philosophy.org/archives/past_conference_programs/pc2005/Liszka.htm>.
- "Pragmatic Ethics and Normative Naturalism", *Society for the Advancement of American Philosophy*, 34th Annual Meeting (2007), <<http://www.philosophy.uncc.edu/mleldrid/SAAP/USC/TP25.html>>.

- Lynch, M., "A Functionalist Theory of Truth", en M. Lynch (ed.), *The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives*, MIT Press, Cambridge, 2001, 723-749.
- "Truth and Multiple Realizability", *Australasian Journal of Philosophy*, 82 (2004), 384-408.
- *La importancia de la verdad: para una cultura pública decente*, Paidós, Barcelona, 2005.
- Llano, A., "¿Filosofía como literatura?", en I. Murillo (ed.), *Fronteras de la Filosofía de cara al siglo XXI*, Diálogo Filosófico, Madrid, 2000, 299-313.
- *Después del final de la metafísica*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2004.
- MacIntyre, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992.
- Malebranche, N., *De la recherche de la verite* [1674], en *Oeuvres Complètes de Malebranche*, G. Rodis-Lewis (ed.), Vrin, París 1962, vol. I.
- Mameli, G., "Peirce's Rejection of the Unknowable as a Common Ground for Pragmatists", en P. Weingarten, G. Schurz y G. Dorn (eds.), *The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy*, The Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel, 1997, vol. 2, 598-603.
- Marín, H., "La veracidad o la forma libre de la verdad", en *Llamados a la libertad*, CEU, Madrid, 2006, tomo I, 69-75.
- Mayorga, R., "El pragmatismo: ¿un nombre antiguo para nuevas maneras de pensar?", *Anuario Filosófico*, 40 (2007), 301-318.
- McKeever, S. D. y Ridge, M., *Principled Ethics: Generalism as a Regulative Ideal*, Clarendon Press, Oxford, 2006.
- Menand, L., "An Introduction to Pragmatism", en L. Menand (ed.), *Pragmatism: A Reader*, Vintage, Nueva York, 1997, xi-xxxiv.

- *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*, Destino, Barcelona, 2001.
- Meyers, R. G., “Truth and Ultimate Belief in Peirce”, *International Philosophical Quarterly*, 11 (1971), 87-103.
- “Pragmatism and Peirce’s Externalist Epistemology”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 35 (1999), 638-653.
- “Peirce’s Extension of Empiricism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 38 (2002), 137-154.
- “Peirce’s “Cheerful Hope” and the Varieties of Realism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 41 (2005), 321-341.
- Migotti, M., “The Key to Peirce’s View of the Role of Belief in Scientific Inquiry”, *Cognitio*, 6 (2005), 43-55.
- Millán-Puelles, A., *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid, 1997.
- Misak, C., “Pragmatism in Focus”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 25 (1994), 123-129.
- *Verificationism: Its History and Prospects*, Routledge, Londres, 1995.
- “How Not to Think of Convergence on Truth”, *The Modern Schoolman*, 76 (1999), 133-140.
- *Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation*, Routledge, Londres, 2000.
- “Pragmatism, Empiricism and Morality”, en S. Lovibond y S. G. Williams (eds.), *Identity, Truth and Value. Essays for David Wiggins*, Blackwell, Oxford, 2000, 201-218.
- reseña de *Truth, Rationality, and Pragmatism* (C. Hookway), *Mind*, 111 (2002), 119-122.
- *Truth and the End of Inquiry. A Peircean Account of Truth*, Clarendon Press, Oxford, 2ª ed., 2004.

- (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- “Making Disagreement Matter: Pragmatism and Deliberative Democracy”, *Journal of Speculative Philosophy*, 18 (2004), 9-22.
- Moore, E. y Robin, R. (eds.), *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce: Second Series*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1964.
- Moros, E. R. y Umbers, R. J., “¿Qué es el conocimiento? La epistemología en los EEUU hoy”, *Anuario Filosófico*, 36 (2003), 633-671.
- Murphey, M. G., “Peirce, Charles Sanders”, en J. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Free Press, Nueva York, 1967, vol. 6, 70-78.
- *The Development of Peirce’s Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1961.
- *The Development of Peirce’s Philosophy*, Hackett, Indianapolis, 2ª ed., 1993.
- Nubiola, J., *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1996.
- “Realidad, ficción y creatividad en Peirce”, en J. M. Pozuelo y F. Vicente (eds.), *Mundos de ficción*, Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia, Murcia, 1996, vol. II, 1139-1145.
- “Walker Percy y Charles S. Peirce: abducción y lenguaje”, *Analogía filosófica*, 12 (1998), 87-96.
- *El taller de la filosofía. Una introducción a la escritura filosófica* [1999], Eunsa, Pamplona, 3ª ed., 2002.
- “Prejuicios e “ideas hechas” en Peirce”, en T. Blesa (ed.), *Mitos. Actas del VII Congreso Internacional de la Asociación*

Española de Semiótica, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1999, vol. III, 274-277.

——— “Ética de la investigación: la interdisciplinariedad”, en R. Athie (ed.), *La Universidad en la encrucijada*, Ediciones F. M., Guadalajara, México, 2000, 73-88.

——— “La abducción o la lógica de la sorpresa”, *Razón y palabra*, 21 (2001), <http://www.razonypalabra.org.mx/antecedentes/n21/21_jnubiola.html>.

——— “Pragmatismo y relativismo: una defensa del pluralismo”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 27 (2001), 49-57.

——— “La búsqueda de la verdad”, *Humanidades. Revista de la Universidad de Montevideo*, II/1 (2002), 23-65.

——— “C. S. Peirce y la abducción de Dios”, *Tópicos*, 27 (2004), 73-93.

——— “La ramificación del saber según Ch. S. Peirce”, en E. Sandoval (ed.), *Semiótica, Lógica y conocimiento. Homenaje a Charles S. Peirce*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México D. F., 2006, 35-54.

Nubiola, J. y Zalamea, F., *Peirce y el mundo hispánico*, Eunsa, Pamplona, 2006.

Oliver, W. D., “Peirce on “The Ethics of Terminology””, *The Philosophical Quarterly*, 13 (1963), 238-245.

Ortega y Gasset, J., *Ideas y creencias*, Espasa, Madrid, 1940.

Pappas, G., “El punto de partida de la filosofía en Risieri Frondizi y el pragmatismo”, *Anuario Filosófico*, 40 (2007), 319-342.

Parker, K., *The Continuity of Peirce’s Thought*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1998.

——— “Reconstructing the Normative Sciences”, *Cognitio*, 4 (2003), 27-45.

- Parret, H. (ed.), *Peirce and Value Theory*, John Benjamins, Amsterdam, 1994.
- Pérez-Constanzó, I., reseña de *The Essential Peirce. Volume 2 (1893-1913)*, *Studium*, V/9 (2002), 131-134.
- “Aportes de Charles Sanders Peirce a la hermenéutica. La semiótica y la abducción”, *Studium*, VII/13 (2004), 105-144.
- Pérez-Ilzarbe, P. y Lázaro, R. (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 103 (2000).
- Petry, Jr., E., “The Origin and Development of Peirce’s Concept of Self-Control”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 28 (1992), 667-690.
- Pieper, J., “Verdad de las cosas – un concepto olvidado”, *Universitas*, 7 (1970), 351-363.
- Platón, *Teeteto* (Aguilar, Buenos Aires, 1963).
- Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1984, tomo I.
- *Quién es el hombre: un espíritu en el tiempo* [1991], Rialp, Madrid, 5ª ed. 2003.
- Polo Maragoto, V., *Manual de Fundamentos de Filosofía*, Tempo, Madrid, 1992.
- Popper, K., *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Potter, V. G., *Charles S. Peirce: On Norms and Ideals*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1967.
- *Peirce’s Philosophical Perspectives*, V. Colapietro (ed.), Fordham University Press, Nueva York, 1996.
- Putnam, H., *Las mil caras del realismo*, Paidós, Barcelona, 1994.
- *El pragmatismo. Un debate abierto*, Gedisa, Barcelona, 1999.

- *50 años de filosofía vistos desde dentro*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Raposa, M., “Self-Control”, *American Journal of Theology & Philosophy*, 21 (2000), 256-268.
- “From a “Religion of Science” to the “Science of Religions”: Peirce and James Reconsidered”, *American Journal of Theology & Philosophy*, 27 (2006), 191-203.
- Redondo, I., *La comunicación en Charles S. Peirce: Análisis de sus textos fundamentales*, Trabajo de Investigación, Universidad de Navarra, 2006.
- Reilly, F. E., *Charles Peirce’s Theory of Scientific Method*, Fordham University Press, Nueva York, 1970.
- Reinert, Jr., H., “Evolutionary Ethics”, *Ethics*, 62 (1951), 48-54.
- Roojen, M. van, “Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism”, en E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2005 Edition)*, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 1995-, <<http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/moral-cognitivism/>>.
- Rorty, R., *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990.
- “Introduction: Pragmatism as Anti-Representationalism”, en J. P. Murphy, *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Westview Press, Boulder, 1990, 1-6.
- *Truth and Progress. Philosophical Papers, Vol. 3*, Cambridge University Press, Nueva York, 1998.
- Royce, J., “The Problem of Truth in the Light of Recent Discussion” [1908], en *The Basic Writings of Josiah Royce*, J. J. McDermott (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1969, 681-709.
- Russell, B., *Ensayos filosóficos* [1910], Alianza, Madrid, 1985.
- *Los problemas de la filosofía* [1912], Labor, Barcelona, 1994.

- *Historia de la filosofía occidental* [1945], Espasa Calpe, Madrid, 1994, tomo II.
- *Wisdom of the West*, Doubleday, Nueva York, 1959.
- Santaella Braga, L., “Estrategias para la aplicación de Peirce a la literatura”, *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 1 (1992), 53-81.
- Seibert, C. H., “Peirce’s Reading of Richard Whately’s Elements of Logic”, *History and Philosophy of Logic*, 26 (2005), 1-32.
- Sheriff, J. K., *Charles Peirce’s Guess at the Riddle: Grounds for Human Significance*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.
- Short, T., “Teleology and Linguistic Change”, en M. Shapiro (ed.), *The Peirce Seminar Papers. Essays in Semiotic Analysis*, Berghahn, Nueva York, vol. 4, 1999, 111-158.
- “The Conservative Pragmatism of Charles Peirce”, *Modern Age*, 43 (2001), 295-303.
- Simon, J., *La verdad como libertad. El desarrollo de la verdad en la filosofía moderna*, Sígueme, Salamanca, 1983.
- Sini, C., *El pragmatismo*, Akal, Madrid, 1999.
- Skagestad, P., *The Road of Inquiry*, Columbia University Press, Nueva York, 1981.
- Sokal, A. y Bricmont, J., *Imposturas intelectuales*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Soto, M. J., “Luz y opacidad. Una consideración de lo real desde el conocimiento humano”, *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 1037-1050.
- Stich, S., *The Fragmentation of Reason*, MIT Press, Cambridge, 1993.
- Stuhr, J. H. (ed.), *Classical American Philosophy*, Oxford University Press, Nueva York, 1987.

- Talisse, R., "Two Concepts of Inquiry", *Philosophical Writings*, 19 & 20 (2002), 69-82.
- "Towards a Peircean Politics of Inquiry", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 40 (2004), 21-38.
- "A Folk Epistemic Justification of Democracy", congreso *Truth and Public Space*, 21-23 septiembre 2005, Bruselas, <http://people.vanderbilt.edu/~robert.talisse/FolkEpisDemo_Brussels.pdf>.
- "Two Democratic Hopes", *Contemporary Pragmatism*, 2007 (en prensa), <<http://people.vanderbilt.edu/~robert.talisse/TwoDemoHopes.pdf>>.
- Taylor, C., "Rorty in the Epistemological Tradition", en A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Basil Blackwell, Oxford, 1990, 257-275.
- *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Thayer, H. S., *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism*, Hackett, Indianapolis, 2ª ed., 1984.
- Tuzet, G., "Responsible for Truth? Peirce on Judgement and Assertion", *Cognitio*, 7 (2006), 319-334.
- Vericat, J., "Retrato de Familia con Tía. Aspectos de la educación sentimental e intelectual del joven Peirce", *Razón y palabra*, 21 (2001), <http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/antteriores/n21/21_jvericat.html>.
- "El laberinto de la realidad. Una biografía intelectual del joven Peirce", *Anthropos*, 212 (2006), 51-76.
- Villalba, M., "Certezas, acuerdos y representaciones en las teorías de la verdad de Tarski, Strawson y Putnam", *Analogía filosófica*, 20 (2006), 103-123.
- Waal, C. de, *On Peirce*, Wadsworth, Belmont, 2001.

- Ward, R., "C. S. Peirce and Contemporary Theology: the Return to Conversion", *American Journal of Theology & Philosophy*, 16 (1995), 125-148.
- "Peirce and Politics", *Philosophy & Social Criticism*, 27/3 (2001), 67-90.
- Weiss, P., "Peirce, Charles Sanders", en D. Malone (ed.), *Dictionary of American Biography*, Scribner, Nueva York, 1934, vol. 7, 398-403.
- Wellmer, A., "The Debate About Truth: Pragmatism Without Regulative Ideas", *Critical Horizons*, 4 (2003), 29-54.
- Westbrook, R., *Democratic Hope: Pragmatism and the Politics of Truth*, Cornell University Press, Ithaca, 2005.
- Wiggins, D., "An Indefinibilist cum Normative View of Truth and the Marks of Truth", en R. Schantz (ed.), *What is Truth?*, De Gruyter, Berlín, 2002, 316-332.
- Yepes, R., *Entender el mundo de hoy*, Rialp, Madrid, 1991.
- Zalamea, F., "La máxima pragmática peirceana: faneroscopia, lógica y modalidades", Universidad de Navarra, 23.II.2005, texto mecanografiado.
- Zanotti, G., "Hacia una filosofía cristiana del diálogo", *Sapientia*, 56/209 (2001), 328-334.
- *Filosofía para filósofos*, Unión Editorial, Guatemala/Madrid, 2003.