

## **Auto-comprensión y re-narración: reflexiones peirceanas sobre dos cuestiones contemporáneas**

Vincent Colapietro  
Department of Philosophy  
The Pennsylvania State University  
University Park, PA 16802  
United States of America  
vxc5@psu.edu

### **1. Introducción: objetivo, tema, tesis y contexto**

#### **1.1. Objetivo.**

Mi objetivo en esta conferencia es presentar de forma breve un argumento algo complejo acerca de cómo la auto-comprensión se hace posible por la auto-narración<sup>1</sup>. Esto significa que solo puedo ofrecer un esbozo rápido de un argumento intrincado, y por tanto un esbozo realizado en su mayor parte con trazos amplios y atrevidos. Aun así, la tesis principal y las afirmaciones que la apoyan pueden, incluso de esta manera resumida, hacerse adecuadamente claras, al menos lo suficientemente claras (espero) como para generar una fructífera discusión.

#### **1.2. Tema.**

En un sentido, mi tema es simplemente la auto-comprensión. En otro sentido, sin embargo, es la auto-comprensión *filosófica* en general y, en particular, la comprensión de Peirce de su proyecto. El tema más específico aquí (la comprensión de Peirce de lo que estaba haciendo como filósofo) y los temas más generales (la auto-comprensión *humana* y, más en concreto, la auto-comprensión

---

<sup>1</sup> Si careciéramos de la capacidad de contar historias sobre nosotros mismos, careceríamos de la capacidad de entendernos. Pero, dado el carácter dramático de la vida humana, y dada también la centralidad de la conversión o de la transfiguración, algunas de estas auto-narrativas deben tomar la forma de la re-narración. Para entender la profundidad y las implicaciones de tales cambios en la orientación de sus vidas, los agentes deben apoyarse en la narración. Tal narración implica la resignificación retrospectiva (el significado del pasado ahora, después de tales cambios, llega a ser algo dramáticamente diferente de lo que era antes). Ningún tema es más central para la filosofía contemporánea que la auto-comprensión y la narrativa, incluyendo la unión entre estos temas (véase por ejemplo Alasdair MacIntyre, Paul Ricoeur, Judith Butler, Charles Larmore y J. David Velleman). La contribución del pensamiento de Peirce a la configuración de estas cuestiones no ha sido sin embargo tan profundamente estudiada como merece. Esta presentación es un intento, por pequeño que sea, de llenar esa laguna.

*filosófica*) están entrelazados: al final no pueden tratarse separadamente. Tal y como yo la concibo, la auto-comprensión es primera y principalmente entendimiento agencial, esto es, cómo los agentes entienden *qué* están haciendo, pero también *quiénes* son prácticamente (o actualmente). Desde mi punto de vista la teoría es una forma de práctica, y la investigación estrictamente teórica un despliegue específico del agente humano. De modo que mi énfasis en el agente, en la conducta y en la práctica no impide que se conceda a los esfuerzos teóricos su irreductible integridad. Hasta donde llega Peirce, la teoría no se orienta a la práctica sino que más bien es en sí misma una forma de práctica, similar en algunos aspectos a todas las demás prácticas compartidas (siendo su carácter esencialmente comunitario o compartido no el menos importante de esos aspectos), pero diferente de las búsquedas definidas por la practicidad (por ejemplo, la investigación experimental de compuestos químicos con fines comerciales, pues aunque una investigación así es experimental no contaría como científica).

La auto-comprensión agencial tiene que ver, tanto como con cualquier otra cosa, con penetrar en los *motivos* que animan a los agentes en sus proyectos. No podemos determinar qué estamos haciendo a menos que determinemos cuáles son nuestros propósitos, aspiraciones y por supuesto motivos. Lo que nos mueve a actuar de esta manera, en esta situación, nos ayuda a definir en qué actividad estamos comprometidos. Por ejemplo, en opinión de Peirce, una persona es un científico solo si está animada por el deseo de descubrir la verdad por la verdad misma. Sin embargo, en la explicación que da Peirce de la mente, radicalmente anticartesiana, nuestros motivos resultan cualquier cosa menos completa o fácilmente transparentes para nosotros. Esto conlleva implicaciones que son también radicalmente falibilistas, la más importante de las cuales es la siguiente: podríamos estar equivocados acerca de aquello en lo que más confiamos. Recuerden aquí cómo le gustaban a Peirce los versos de *Measure for Measure* de Shakespeare:

*... man, proud man,  
Drest in a little brief authority,  
Most ignorant of what he's most assured,  
His glassy essence, like an angry ape,  
Plays such fantastic tricks before high heaven  
As make the angels weep; who, with our spleens,  
Would all themselves laugh mortal.*<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Ordinariamente Peirce borra el verso “Drest in a little brief authority” y corta el pasaje después de “glassy essence”:  
... man, proud man, /Most ignorant of what he's most assured,/His glassy essence ...”

Somos más ignorantes de aquello sobre lo que estamos más seguros, y de lo que más seguros solemos estar es de nuestra esencia interior<sup>3</sup>.

### 1.3. Tesis.

Parte de la razón por la que mi argumento es complejo es que no estoy sosteniendo una única tesis sino (al menos) dos tesis distintas aunque relacionadas. Hay en primer plano una tesis hermenéutica que concierne a la interpretación de Peirce. Yo interpreto que Peirce malinterpretó la naturaleza de su propia empresa. Esta es mi tesis hermenéutica. Además, hay una tesis sustantiva o filosófica que concierne a la auto-comprensión humana en general y por tanto a la auto-comprensión filosófica en particular (no solo la comprensión de Peirce de su propio proyecto). Deberíamos tener dudas acerca de nuestra comprensión de nuestros propios proyectos<sup>4</sup>. Dicho de otra manera, la auto-comprensión humana es radicalmente falible: podríamos estar equivocados acerca de la naturaleza misma de nuestras búsquedas, incluyendo nuestros motivos. Aunque me inclino a sostener la tesis más fuerte (resulta que inevitablemente nos equivocamos en algunos aspectos hasta cierto grado), en esta ocasión solo sostendré una tesis más débil, que es mi tesis sustantiva o filosófica. La tomo como una tesis con la que Peirce estaba comprometido<sup>5</sup>. Esto sugiere una relación algo paradójica entre mi tesis hermenéutica y la filosófica: si Peirce tiene razón al suponer que es más probable que nos equivoquemos acerca de aquello relativo a nosotros de lo que estamos más seguros, entonces ¡él está probablemente equivocado en la comprensión de su propia filosofía!

### 1.4. Contexto.

El contexto en el que ofreceré el esbozo de mi argumento es la suma total de los voluminosos escritos de Peirce, publicados y no publicados, pero con un énfasis especial, por lo menos en el punto de partida, en aquellos que tratan sobre una de

---

<sup>3</sup> Si uno aprecia este punto, la oposición de Peirce a la tradición cartesiana es menos importante que su alianza con la orientación psicoanalítica.

<sup>4</sup> En parte, esto significa que deberíamos cultivar tales dudas. El agente verdaderamente deliberativo es, en la práctica, el falibilista contrito. En la práctica, esto significa (entre otras cosas) esforzarse y cuidar de examinar cualquier disyuntiva entre los motivos propios reconocidos y el comportamiento real de uno. En conexión con esto, es ilustrativo recordar la observación de R. W. Emerson en "Experiencia": "Si alguno de nosotros supiera qué estamos haciendo, o a dónde estamos yendo, ¡entonces cuando pensáramos conoceríamos mejor! No sabemos hoy en día si estamos ocupados u ociosos. En tiempos en los que nos creíamos indolentes, hemos descubierto después que se logró mucho, y que mucho empezó en nosotros". La trascendencia de esta observación es similar a la que aparece en varios versos de *Measure for Measure* ("... man, proud man,/ ... Most ignorant of what he's most assured,/His glassy essence ..."), que como ya hemos visto a Peirce le gustaba citar.

<sup>5</sup> Esta es por supuesto una interpretación de Peirce y, por lo tanto, mi afirmación sustantiva podría tomarse simplemente como otra hermenéutica. Pero no estoy aquí tan interesado en defender la verdad de esta interpretación de Peirce como en sostener la verdad de esa afirmación misma, ya hiciera Peirce esa afirmación o no (o ya implicaran sus afirmaciones esa posición). Así, en este contexto es una afirmación sustantiva o filosófica, no simplemente interpretativa.

sus doctrinas más centrales: el “falibilismo contrito”<sup>6</sup>. Es de hecho más amplio y menos amplio que esto, ya que el contexto es la totalidad de los escritos de Peirce, pero solo en tanto que se sitúan dentro de un debate que continúa acerca de la auto-comprensión. En tanto que el contexto es ese debate, es al mismo tiempo más y menos amplio que los escritos de Peirce, pues toma solo esos escritos hasta donde tratan sobre este debate, pero toma más que esos escritos. La auto-comprensión y la narrativa están en efecto entre los temas de los debates más encendidos entre los teóricos contemporáneos; y los escritos de estos teóricos han conformado mi acercamiento a Peirce, pero Peirce a su vez podría ayudar a profundizar nuestra comprensión (al menos) de la auto-comprensión.

## 2. Falibilismo y escepticismo.

Las implicaciones de su falibilismo para la auto-comprensión son lo que requiere nuestra consideración de forma más inmediata. Sin embargo, parte de la dificultad aquí está en que prácticamente todos los intérpretes de Peirce trazan una distinción demasiado abrupta entre su falibilismo y el escepticismo. Están lejos de equivocarse al esforzarse por distinguir el falibilismo de Peirce de prácticamente todas las formas de escepticismo. Pero hay algo que tiende a perderse. La actitud de Peirce hacia el escepticismo es en efecto más matizada de lo que incluso los más clarividentes de sus expositores aprecian. Dada la relevancia de nuestra experiencia de la duda para el argumento que se está presentando aquí, es crucial destacar varias de las formas en las que esa actitud se ve matizada. La tendencia a yuxtaponer de forma opuesta falibilismo y escepticismo, especialmente en referencia a la auto-comprensión, ofusca lo que necesita ser clarificado, sobre todo cómo la experiencia de la duda radical juega un papel en la constitución de la comprensión reflexiva.

En ciertos aspectos, repito, el falibilismo de Peirce está más cercano al escepticismo de lo que incluso los más sagaces de sus expositores parecen apreciar. Resulta incuestionablemente imperativo tener en mente su afirmación: “hay un mundo de diferencia entre el conocimiento falible y el no conocimiento” (CP

---

<sup>6</sup> “En efecto, siempre me ha parecido que toda mi filosofía crece a partir de un *falibilismo contrito*, combinado con una alta fe en la realidad del conocimiento y un intenso deseo de averiguar las cosas” (CP 1.14; énfasis añadido). Refiriéndose a sus propios esfuerzos señala Peirce: “Esta filosofía (...) es de la naturaleza de una Hipótesis Provisional para usarla en todas las ramas de la investigación experimental (...). Es así al mismo tiempo una filosofía y una explicación científica de hechos observados” (CP 8.282). “Tanto lógica como dinámicamente”, añade, “la doctrina completa se desarrolla a partir *del deseo de saber*, o filosofía, que lleva con ella una confesión de que no sabemos todavía” (ibid.). Peirce se enfrenta tan enérgica y decididamente como lo hizo Sócrates hace tiempo contra la presuposición de que *ya* sabemos. La “ignorancia” peirceana, sin embargo, no es tanto irónica como metodológica. Ese podría también ser el caso con la “ignorancia” socrática. Es imperativo estar deseando confesar nuestra ignorancia (no deseando de mala gana sino casi “felizmente”). El falibilismo de Peirce es auto-conscientemente contrito y, por tanto, la confesión de ignorancia y el reconocimiento del error ayudan a definir esta orientación.

1.37). Es igualmente importante tomar seriamente su afirmación: “si no tenemos una percepción no inmediata de un no-ego, [entonces] no podemos tener ninguna razón para admitir la suposición de una existencia tan contraria a toda experiencia como sería esa en ese caso” (ibid.). Dicho de otro modo (y de forma menos confusa), “tenemos *experiencia directa de las cosas en sí mismas*” (CP 6.95). En contra de los racionalistas modernos y de los empiristas modernos, y por tanto en contra de Locke no menos que de Descartes, afirma: “nada puede ser más completamente falso que decir que experimentamos solo nuestras propias ideas” (ibid.). *Experimentamos* la realidad directamente (o “inmediatamente”). Cualquier idea de algo absolutamente distinto a lo que experimentamos o concebimos estaría más allá de nuestro poder de conjeturar, sería algo otro “absoluto” o irreducible, que no forma parte de nuestra experiencia. Podemos imaginarnos a nosotros mismos como capaces de elaborar una concepción inteligible de cosas incognoscibles en sí mismas solo porque hemos tenido la experiencia de que la realidad separa nuestras convicciones y creencias más profundamente ligadas. Sin embargo, resulta que estamos equivocados en eso. Lo que nos imaginamos que somos capaces de hacer no puede en principio ser hecho, ya que entraña una contradicción. Hay, en efecto, un mundo de diferencia entre imaginarnos capaces de elaborar una concepción tal y *ser* verdaderamente capaces de hacerlo. Kant estaba convencido de que tenemos la capacidad de elaborar una concepción inteligible de cosas incognoscibles en sí mismas, de que no hay en efecto ningún obstáculo inherente para elaborar tal concepción. Peirce estaba igualmente convencido de que *hay* un obstáculo inherente. Como lógicos, trascendentales o de otro tipo, estaban en profundo desacuerdo acerca de qué es lógicamente posible. Como resultado, ellos, en tanto que filósofos, estaban igualmente en desacuerdo acerca de lo que es cognitivamente accesible a la mente humana.

“No hay nada entonces”, insiste Peirce, “que impida que conozcamos las cosas exteriores tal como son, y es muy probable que las conozcamos así en casos innumerables” (CP 5.311). Pero nunca podemos tener certeza absoluta de que poseemos un conocimiento tal en ningún caso específico. Invirtiendo lo que yo tomo como suposición kantiana, Peirce está sosteniendo que el conocimiento de segundo orden es menos seguro y menos cierto que el conocimiento de primer orden. [Esto sin embargo necesita ser matizado]. Esto es importante para mi argumento. Descartes y Kant toman el conocimiento de primer orden como dependiente del conocimiento de segundo orden, mientras que Peirce no.

Peirce no duda en otorgar a la duda radical todo su respeto (aunque matizado). Después de todo, escribe, “*el escepticismo acerca de la realidad de las cosas*, siempre que sea genuino y sincero, y no una farsa, es un saludable y creciente estado de desarrollo mental” (CP 8.43; énfasis añadido). Tal escepticismo no es una doctrina que haya de ser refutada de una vez para siempre, sino que es más

bien una experiencia a la que ha de asentirse, una vez y otra (cf. ALASDAIR MACINTYRE). La refutación formal de una doctrina es una cosa, y la derrota experiencial de nuestra certeza otra muy distinta. Como doctrina, el escepticismo es, para aquellos animados por el deseo apasionado de descubrir lo que no conocen, de poco o ningún interés (cf. RANSELL; también POTTER). Como experiencia sobre la realidad de las cosas, sin embargo, el escepticismo genuino es una parte de la investigación humana que no puede eliminarse. Peirce se dio cuenta de esto, tanto como Hegel o MacIntyre. Para los seres finitos, falibles y por así decir caídos<sup>7</sup> que somos, la búsqueda del conocimiento no puede ser más que un viaje de desesperanza, aunque uno en el que el Fénix de la esperanza resurge de las cenizas de su propia auto-inmolación.

En el centro (o al menos cerca) de la visión peirceana está entonces un reconocimiento de la *experiencia* de nuestra ignorancia y nuestros errores. En mi opinión, nada es más central a su filosofía que su valorización de esta experiencia. “La experiencia de la ignorancia, o del error, que tenemos, y que ganamos corrigiendo nuestros errores o aumentando nuestro conocimiento (esto es, disminuyendo nuestra ignorancia), nos permite experimentar y concebir algo que es independiente (...)” (CP 7.345)<sup>8</sup>. Tenemos una experiencia de eso que es independiente de nuestras mentes finitas (incluyendo cualquier comunidad histórica real) y, sobre la base de esa experiencia, formamos una concepción de la realidad como aquello que es independiente de tal pensamiento (no del pensamiento en general, sino del pensamiento en tanto que es finito).

Moverse *desde* las amplias afirmaciones de Peirce sobre nuestra falibilidad *hasta* su quasi-escepticismo respecto a nuestro auto-conocimiento (al menos cuando el yo en cuestión es nuestro yo finito, individual y real) parece un paso pequeño, si es que es un paso en absoluto. Pero, con vistas a la claridad,

---

<sup>7</sup> “Tal es la depravación del corazón humano”, afirma Peirce en un lugar, “que la mayor parte de nosotros miramos con desconfianza la noción de que las ideas tengan algún poder [inherente], aunque no podemos sino admitir que tienen algún poder” (CP 2.149). En otro lugar observa: “es sorprendente cómo las mentes humanas parecen *pervertir* naturalmente las interrelaciones de estas tres categorías de hecho. El hecho triádico tiene lugar en el pensamiento. No digo en el pensamiento de cualquiera (esto es, necesariamente en la deliberación de cualquier mente finita), sino en el pensamiento abstracto puro, mientras que el pensamiento diádico es existencial. Con esa comparación claramente ante ellas, nuestras mentes consideran sin ninguna lógica el hecho diádico [o segundidad] como superior en la realidad a la ‘mera’ relación de pensamiento que es el hecho triádico [o terceridad]. Olvidamos que el pensamiento implica acción existencial [esto es, que la terceridad es inseparable de la segundidad], aunque no consiste en eso” (CP 6.324; énfasis añadido). Tales pasajes me sugieren que los humanos no son solo finitos y falibles sino también (en un sentido) “caídos”.

<sup>8</sup> La experiencia del error y la experiencia es superada por nuestros esfuerzos para disminuir nuestra ignorancia o corregir nuestros errores. Este es un punto algo sutil. La experiencia (al menos nuestra experiencia de nuestra ignorancia y errores) es en un sentido no simplemente *tenida* (cf. John Dewey sobre la experiencia como *tenida* contra *conocida*). Llegamos a tener esa experiencia como resultado de nuestros esfuerzos por contrarrestar la manifestación, a menudo bastante dolorosa, de esas limitaciones y defectos. Peirce, más cercano a Kant y Hegel, y más distante de Locke y Hume, enfatiza el papel activo de los agentes humanos en la misma constitución de incluso aquellas experiencias en las que aquello que es distinto al yo se impone de forma brutal sobre el yo.

permítanme hacer hincapié en dos puntos mediante la transición a una discusión de las opiniones de Peirce acerca del profundamente dudoso carácter de nuestro autoconocimiento. *En primer lugar*, la distinción trazada anteriormente sobre el escepticismo es crucial. Peirce no está nada interesado en el escepticismo como doctrina formal acerca de la imposibilidad abstracta de conocer algo en absoluto, pero valora el escepticismo como una experiencia efectiva en la que las dudas más perturbadoras imaginables destrozan nada menos que el propio mundo. *En segundo lugar*, su consideración del escepticismo como experiencia conlleva implicaciones para nuestra comprensión de su falibilismo. Los expositores de Peirce están dispuestos a hacer una distinción abrupta entre el falibilismo peirceano y varias formas de la posición escéptica, quizá sobre todo el escepticismo pirrónico. Al hacerlo parecen estar satisfechos por haber dejado el escepticismo a un lado y de forma segura. Pero así no consiguen tener en cuenta el papel positivo que Peirce otorga a la duda radical en su matizada comprensión de la investigación humana. No solo las dudas de las que no se puede escapar, sino también las dudas más radicales imaginables, si es que pueden imaginarse, juegan un papel crucial en su teoría normativa de la investigación objetiva. Estas dudas radicales actúan sobre nuestro sentido de la realidad de las cosas y la posibilidad de conocer alguna vez esa realidad. Por ejemplo, encontró imposible imaginar un universo en el que el tiempo fuera real y el indeterminismo no fuera simplemente una función de nuestra ignorancia. Desde esta perspectiva, permitir la temporalidad real y el azar absoluto hubiera convertido el universo en caótico e incognoscible; entrañaría perder nada menos que la realidad de las cosas, como debe ser para ellas el ser cognoscibles. Sin embargo, desde la perspectiva de Peirce, Einstein estaba comprometido con una comprensión del conocimiento humano fundamentalmente equivocada. Él retrocedió violentamente desde la desconcertante experiencia de la duda radical, aferrándose desesperadamente a un ideal de la ciencia que pronto habría de ser desacreditado.

En todo caso, mi sugerencia herética es la siguiente: el falibilismo de Peirce no nos libra del escepticismo, si entendemos por escepticismo la *experiencia de dudar* de nuestra capacidad de conocer, incluso de una manera parcial, sesgada e incierta, la realidad de al menos *algunas* cosas. En efecto, no está diseñado para librarnos de tal experiencia. Más bien está arraigado, de manera muy parecida a la orientación de Hegel, en una apreciación del poder de lo negativo, del poder de la realidad para anular o negar lo que suponemos que conocemos con una certeza prácticamente absoluta. La realidad aquí es aquello con lo que estamos aliados y, al mismo tiempo, aquello de lo que podemos estar separados de la manera más desorientadora posible. En nuestra experiencia de la duda radical (que golpea la raíz misma de nuestro ser), nuestro distanciamiento de la realidad debe asumir la forma del auto-distanciamiento. Pero luego, en nuestro ejercicio como agentes

racionales, al menos en esas ocasiones en las que ese ejercicio se da sin impedimentos, nuestra unión con aquello que es distinto a nosotros es tan grande, lleno de posibilidades y en su mayor parte desapercibido que esa unión debe hacer borrosa la sensación percibida del yo y lo otro. No es tanto que poseamos un sentido de que somos uno con la realidad, sino que sentimos que la realidad está bajo nuestro control. Esto es casi por completo ilusorio, pero comprensible. Nadamos en el continuo (CP 1.171) y en innumerables circunstancias el apoyo de la realidad nos permite movernos de forma fluida a través del mundo. El apoyo de la realidad en estos casos es tan grande, efectivo y de acuerdo con los vectores de nuestros esfuerzos que la realidad en su otredad (la realidad en su segundidad) es prácticamente borrada. En marcado contraste, la oposición de la realidad a nuestros esfuerzos puede ser tan inesperada, violenta e incluso arrolladora que la realidad en su otredad domina la consciencia.

El falibilista más contrito, en la práctica, es tan a menudo como no un absolutista inconsciente. Somos, hasta un grado mayor de lo que estamos dispuestos a reconocer, infalibilistas prácticos, a pesar de ser falibilistas teóricos. El falibilismo no nos ahorra la experiencia de la duda. Ni tampoco tiende a salvarnos de la suposición del conocimiento. El deseo de averiguar las cosas es ampliamente ayudado por la experiencia de la duda respecto a nada menos que la realidad de las cosas. Lo cerca que está el falibilismo de Peirce del escepticismo se hace patente cuando encontramos afirmaciones como la siguiente: “en un sentido, ciertamente, sería extravagante sostener que nosotros nunca podemos decir de qué estamos hablando; sin embargo, en otro sentido, es muy verdadero” (CP 3.419). *En un sentido* es ajustado decir acerca de los objetos de nuestro discurso que nunca podemos tener certeza absoluta de qué estamos hablando. Más aun, la identidad real del que pronuncia el discurso es al menos tan dudosa como la realidad de eso sobre lo que resulta que ese individuo está hablando. En un sentido entonces es muy verdadero decir que no sabemos tampoco quiénes somos, no solamente de qué estamos hablando. Una explicación así de nuestro conocimiento apenas dista un pelo del escepticismo, pero esa pequeña distancia marca una diferencia fundamental. Esa distancia es la esperanza. El falibilista peirceano sigue teniendo esperanza de instituir procedimientos experimentales por los que la realidad de las cosas, tan frustrantemente esquiva en el presente, pueda llegar a ser accesible experiencialmente y por lo tanto cognitivamente.

Nuestras certidumbres se rompen, una y otra vez. La experiencia de estar equivocados, especialmente cuando no somos conscientes de ser en lo más mínimo presuntuosos, es radicalmente desorientadora. Peirce asume que el origen de la reflexividad es nuestra experiencia del error. Llegamos a descubrir nuestra experiencia no solo en el flujo del tiempo sino en el curso de nuestras luchas (pero

precisamente en cuanto que ese curso de nuestros esfuerzos está atrapado en el curso del tiempo).

### 3. La explicación de Peirce de la auto-comprensión.

Todo conocimiento, incluso el auto-conocimiento (tal y como resulta, *especialmente* el auto-conocimiento) es alta e ineludiblemente falible. Nuestro conocimiento de nuestros yoos individuales, finitos y (en un sentido) “privados” está más profundamente enraizado en la falibilidad que cualquier otra clase de conocimiento. En un lugar Peirce hace esta sugerente afirmación: “los pájaros y las abejas deciden correctamente cientos de veces por cada vez que se equivocan. Eso [en sí mismo] bastaría para explicar su imperfecta auto-consciencia; pues si el error no está impreso [en la experiencia] en la atención de un ser, hay poco para hacer una distinción entre el mundo exterior y el interior” (CP 2.176; cf. 5.234). En contraste, nuestro sentido bastante agudo de auto-consciencia está enraizado en la profundidad y el carácter ineludible de nuestra tendencia a cometer errores, a menudo bastante dolorosos.

La concepción privativa de Peirce de nuestra identidad personal está enraizada en nuestra experiencia del error y la ignorancia. Su concepción *positiva* está sin embargo implícita en esta negativa. Consideremos por ejemplo la conclusión de “Some Consequences of Four Incapacities” (JSP, 1868): “El hombre individual, en tanto que su existencia separada se manifiesta solo mediante la ignorancia y el error, en tanto que no es nada aparte de sus compañeros y aparte de lo que él y ellos han de ser, es solo una negación” (CP 5.315; también en EP 1, 55; énfasis añadido). (Después de hacer esta afirmación, Peirce cita de forma modificada los versos de *Measure for Measure* –“...proud man, etc.). Pero las personas individuales, en tanto que sus vidas están unidas en solidaridad con otras, y también en tanto que esas vidas son procesos de final abierto en los que las modificaciones dramáticas de una teleología<sup>9</sup> evolutiva son evidentes, *no* son meras negaciones. Vistas positivamente, las personas son centros de poder y finalidad. Sin embargo, definidos de forma privativa son lugares de error e ignorancia.

---

<sup>9</sup> En el caso de personas o yoos hay “una armonía teleológica de ideas”, tomando aquí ideas en un sentido abierto. Pero, esta teleología es más que la mera búsqueda intencionada de un fin predeterminado; es una *teleología evolutiva*” (CP 6.156; énfasis añadido). Una teleología evolutiva es una en la que emergen nuevos fines en el curso continuado de una historia inherentemente precaria (la historia de un país es precaria en tanto que se pone en riesgo por sus éxitos tanto como por sus fracasos; lo mismo es verdadero de varias otras instituciones e incluso de las especies biológicas). En un proceso tal, los fines fijados con anterioridad dejan paso a otros que emergen históricamente. La ciencia, por ejemplo, llega a transformarse radicalmente durante el curso de la historia, principalmente a causa de nuevos fines (por ejemplo, la predicción de lo que tendrá lugar) que emergen y se solidifican, convirtiendo los heredados en marginales e incluso obsoletos.

Nos definimos a nosotros mismos de forma positiva y práctica en términos de los fines que abrazamos. Para Peirce, esos fines no dependen completamente de nosotros. Nosotros dependemos en gran medida de ellos. Nos conocemos a nosotros mismos cuando hemos obtenido un sentido realista de nuestras limitaciones y deficiencias, pero no menos cuando hemos adquirido un sentido motivador de nuestros fines y aspiraciones. En ambos aspectos, sin embargo, estamos sujetos a error. Tendemos a ser “ciegos a nuestra ceguera” (CP 6.560). En general, entonces, la auto-comprensión humana es en sus aspectos más profundos un logro alcanzado con mucho esfuerzo, también una clase de nuestro conocimiento en el que nuestra falibilidad es muy evidente. En ciertos aspectos es más probable que estemos equivocados sobre nosotros mismos que sobre cualquier otra cosa. Así es, al menos, como interpreto yo la posición de Peirce respecto al auto-conocimiento. ¿Cuáles son, sin embargo, las implicaciones de esta posición para la auto-comprensión estrictamente filosófica de Peirce (esto es, para cómo concibe su propia obra precisamente en cuanto filósofo)?

#### **4. La auto-comprensión filosófica de Peirce.**

Lo que Peirce dice acerca de su proyecto es, hasta donde llega, correcto. La filosofía es “o bien una ciencia o son bobadas” (RALPH BARTON PERRY, II, 438). Lo que distingue las ciencias filosóficas de las especiales es la clase de experiencia a la que apela la filosofía: la filosofía “se limita a tanta cantidad de verdad como puede inferirse a partir de la experiencia común” (CP 1.184). Esto es, “se contenta con observaciones como las que están dentro del ámbito de la experiencia normal de cualquier hombre, y en su mayor parte en cada hora que permanece despierto en su vida” (CP 1.241). En este sentido, entonces, Peirce persigue la filosofía como ciencia y, al hacerlo, está lejos de estar completamente equivocado. Su identificación de la filosofía como ciencia está en el mismo centro de su auto-comprensión filosófica (lo que él asume que está haciendo cuando está haciendo filosofía). Pero la auto-comprensión filosófica de Peirce no llega lo suficientemente lejos o, por decirlo más exactamente, no corta lo suficientemente profundo. Consideremos primero lo que afirma Peirce respecto a los psicólogos de su época y, después, sobre Platón. Con respecto a la nueva y emergente disciplina de la psicología, precisamente como una ciencia rigurosamente experimental, Peirce sugería que la mayor parte de los científicos comprometidos en el estudio de la mente, de la consciencia, del yo y de cuestiones afines se habían equivocado al identificar la materia de estudio de su interés científico. “Sin duda, parece”, reconoce Peirce rápidamente, “una muestra extraordinaria de presunción decir a un gran cuerpo de científicos por los que profeso un gran respeto que no saben cuáles son los problemas que se están esforzando en resolver” (CP 7.367). Y los

problemas, más que ninguna otra cosa, definen lo que es una ciencia realmente. Específicamente, mientras los psicólogos “piensan que están intentando aclarar los fenómenos de la consciencia, lo que están tratando de hacer es en realidad algo muy diferente”. La materia de estudio de la psicología experimental tiene que ver en primer lugar con la herencia, la adquisición, el hacerse más fuerte o más débil, la modificación y otros diversos procesos que tienen que ver con la operación de los hábitos en las vidas de los organismos dotados de forma manifiesta de mente y consciencia. Así, Peirce insiste, “si la psicología se restringiera a los fenómenos de la consciencia, el establecimiento de asociaciones mentales y la adquisición de hábitos, que son la misma plaza de mercado de la psicología, estarían fuera de sus bulevares”. Sugerentemente añade: “decir de tales divisiones de la psicología [como las que estudian las asociaciones y disposiciones, innatas no menos que adquiridas], desde todo punto de vista las partes más esenciales de ella, que son estudios de fenómenos de consciencia, es como si un ictiólogo definiera su ciencia como un estudio del agua” (*ibid.*). Esto es, aquellos que estudian los peces deben en efecto saber algo, quizás mucho, sobre el medio en el que esos organismos viven, se mueven y tienen su ser, pero el objeto de su investigación son los peces y no el agua. En un sentido, la consciencia es el medio en el que las operaciones de los hábitos, y especialmente sus alteraciones, son observables. Pero es distinto de sus operaciones, incluso aunque esas operaciones sean ordinariamente inseparables de ese medio, esto es, aunque la detención de los hábitos señale ordinariamente o propicie formas intensificadas de experiencia *consciente* (por ejemplo, la manilla de la puerta, de la que uno es casi completamente inconsciente, no gira, y en esa frustración del propio propósito, la ruptura de las propias expectativas llega a ser el foco de la consciencia). La experiencia consciente le parece a Peirce ejercitar “una función real en el auto-control” (*CP* 5.493), no pudiéndose retrotraer la esencia de ese control a la consciencia sino a la deliberación. (Aunque la deliberación por supuesto implica consciencia, trata primero y principalmente sobre el cultivo de hábitos, considerados como fortalezas del carácter o más estrechamente de la inteligencia, esto es, como virtudes).

Consideremos ahora lo que dice Peirce acerca de Platón. En “La filosofía y la conducta de la vida”, afirma: “aunque toda la filosofía de Platón es una filosofía de la Terceridad (...), él mismo solo reconoce la dualidad y se convierte en un apóstol de la Dicotomía, lo cual es una mala comprensión de sí mismo” (*EP* 2, 38). Después añade: “Esta mala auto-comprensión, ese fallo al reconocer sus propias concepciones, marca completamente a Platón. Es una característica suya el ver mucho más profundamente en la naturaleza de las cosas de lo que lo hace en la naturaleza de su propia filosofía” (*ibid.*). Esa tendencia es, a juicio de Peirce, “una característica a la que no podemos negar del todo nuestra estima” (*ibid.*). Pero lo

mismo que dice Peirce acerca de Platón en este aspecto podríamos decir nosotros de Peirce.

Específicamente, ¿en qué se equivocó Peirce acerca de la naturaleza de *su* propia filosofía? El dar forma a la investigación filosófica siguiendo de una manera demasiado cercana el modelo de ciencias naturales tales como la física, la química y la astronomía tiende a ocultar el carácter esencialmente histórico de al menos algunas partes de nuestras investigaciones filosóficas<sup>10</sup>. La reflexión filosófica es, tanto como cualquier otra cosa, un medio indispensable para lograr la autoconsciencia histórica. Y el logro de tal consciencia depende de la narración, y en efecto las exigencias nos llevan a revisar nuestras formas tradicionales de comprensión narrativa, y esto significa los géneros mismos de la narración. Estamos forzados por nuestra experiencia no solo a contar diferentes historias sino también a idear nuevas formas o géneros de contar historias (por ejemplo, uno en el que las comunidades, más que los individuos aislados, sean los héroes).

## 5. Re-narración.

¿Qué sucedería si todo nuestro conocimiento resultara ser en el fondo conjetural, si careciéramos completamente de cualquier poder intuitivo y estuviéramos forzados por tanto a apoyarnos completamente en la interpretación falible de signos inciertos para dar sentido a nuestro mundo y a cada aspecto de nuestros yoes, incluyendo la realidad o el estatus de esos yoes? (cf. T. L. SHORT)? La filosofía de Peirce es en efecto una respuesta a estas cuestiones. Es cualquier cosa menos desesperanzada. La esperanza de conocer la realidad, incluyendo la realidad de nuestros yoes, no es del todo una fantasía. Parte de la paradoja aquí es, sin embargo, que la realidad de esos yoes es de hecho, en un alto grado, la realidad de una ilusión. En el siguiente pasaje Peirce establece ese punto más enfáticamente que en ningún otro lugar: “Están aquellos que creen en su propia existencia porque lo contrario es inconcebible; sin embargo, la más balsámica de las dulzuras de la dulce filosofía es la lección de que la existencia personal es una ilusión y una broma práctica. A aquellos que se han amado a sí mismos y no a sus vecinos les parecerá una inocentada cuando el gran Abril<sup>11</sup> desvele la verdad de que ni sus yoes ni los yoes de los vecinos eran otra cosa que vecindades, mientras que el amor

---

<sup>10</sup> Lo que dice Lionel Trilling en *Freud and the Crisis of Culture* (Boston: Beacon Press, 1955) sobre Freud podría decirse con igual justicia de Peirce: “es, por encima de todo, un científico. Fue formado en el *ethos* de la ciencia del siglo XIX, que era tan rigurosa y celosa como un *ethos* profesional puede posiblemente ser, y encontró en ese *ethos* el heroísmo que siempre buscaba en los hombres, en los grupos y en sí mismo” (14-15). Pero, como Peirce, Freud, a causa de su identificación con ese *ethos*, no llegó a comprender en varios aspectos fundamentales la naturaleza de su propia práctica.

<sup>11</sup> En el original: “ (...) April fools when the great April opens the truth (...)”. Se trata de un juego de palabras, pues en inglés *April fools* son “inocentadas”. [Nota de la traductora].

que no albergaban era la misma esencia de cada aroma” (CP 4.68). En un pasaje más citado, Peirce se refiere a la “metafísica de la maldad” [“*metaphysics of wickedness*”], la opinión de que “soy del todo yo mismo y en absoluto tú” (CP 7.571). Enfatiza: “en realidad, el yo que uno se atribuye a sí mismo es, *en su mayor parte*, el engaño más vulgar de la vanidad” (*ibid.*; énfasis añadido). La auto-comprensión se gana desenredándonos de ese engaño y llegando finalmente a *sentir* lo íntimamente que las vidas están entrelazadas (CP 1.673), lo profundamente que la otredad está inscrita en los recovecos más internos del yo. La forma de esa auto-comprensión es, al menos en parte, narrativa. La forma de la comprensión experimental, tal y como se ejemplifica en las ciencias naturales, sin embargo, proporciona en algunos aspectos un modelo muy engañoso de la auto-comprensión humana. Peirce, especialmente en su insistencia en la constitución semiótica de la mente, de la consciencia y de la subjetividad, llegó a penetrar “más profundamente en la naturaleza de las cosas de lo que lo hizo en la naturaleza de su propia filosofía” (ligeramente modificado). Nosotros, sin embargo, necesitamos re-narrar qué abarcan realmente los esfuerzos de Peirce en filosofía, pues su penetrante explicación de la auto-comprensión *errónea* no tiene una ilustración más dramática que su propia auto-comprensión filosófica<sup>12</sup>.

## Conclusión.

La historia de la filosofía está esencialmente abierta. La aparición de una figura como la de Peirce no puede sino requerir una re-narración de esa historia, tal y como la de Darwin no pudo más que hacer en biología y más allá de esa disciplina. En su mayor parte, no hemos apreciado adecuadamente hasta qué punto la historia de la filosofía *es* una historia, hasta qué grado su inteligibilidad requiere la forma de la narración. Puede decirse que la coherencia lógica y narrativa (o dramática) son inseparables, al menos finalmente. Lo mismo se sostiene para la inteligencia experimental y la consciencia narrativa o simplemente “memoria”. En efecto, la inteligencia experimental incorpora dentro de sí misma la consciencia narrativa: sin la habilidad para conectar nuestros decididos esfuerzos con consecuencias observables no podríamos aprender de nuestros experimentos o ni siquiera de nuestra experiencia. El experimentador hace algo y, como resultado, algo más tiene lugar. La unión entre acción y consecuencias, especialmente las no anticipadas y por lo tanto no previstas, es el material sobre el que se construyen las historias. Cualquier sistema de un filósofo es, en el fondo, una conjetura, “una hipótesis provisional” (CP 8.282). Esa historia debe no solo ser re-contada imaginativamente, sino que debe ser también radicalmente revisada. Una y otra vez

---

<sup>12</sup> “Podría casi decirse que las contribuciones a la filosofía podrían, como regla general”, sugiere Peirce, “ser útiles en la misma proporción en la que se equivocan” (2.162).

nuestros esfuerzos para la auto-comprensión requieren re-narración. La historia de nuestros esfuerzos para comprendernos en el mundo necesita, en momentos críticos, ser revisada en términos de una cantidad de transformaciones históricas, no simplemente descubrimientos científicos y sus implicaciones más profundas. El pensamiento de Peirce se desarrolla en esa dirección, pero no utiliza un concepto de narrativa en su explicación de la auto-comprensión. Las explicaciones contemporáneas, sin embargo, tienden a exagerar el carácter ficticio de la narración humana. De modo que, aunque tales explicaciones puedan añadirse a los recursos conceptuales de Peirce, su aproximación falibilista al conocimiento humano puede corregir la tendencia a exagerar esa característica de nuestras historias. Algunas historias son verdaderas o, al menos, más confiables experimentalmente que otras historias. Algunas dudas son en efecto radicales, empujándonos a dudar nada menos que de la realidad de las cosas. Si al final el escéptico absoluto desespera respecto al conocimiento, el falibilista peirceano lucha para retener o quizá recuperar la esperanza de llegar a conocer lo que parece estar en el presente más allá de nuestros medios. La historia de la filosofía, tal y como fue re-narrada por Peirce, es uno de los incontables errores intelectuales, pero también una esperanza irreprimiblemente heurística. Esa esperanza se extiende al conocimiento, por imperfecto que sea, de la cuestión más escurridiza y cambiante de todas, “nuestra esencia cristalina”.