MAURICIO BEUCHOT

ESTUDIOS SOBRE PEIRCE Y LA ESCOLÁSTICA

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Luis Enrique Álvarez
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 150: Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica*

© 2002. Mauricio Beuchot

Redacción, administración y petición de ejemplares
CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 5

I. EL ENCUENTRO DE PEIRCE CON LA ESCOLÁSTICA 11
1. La empresa de Peirce 12
2. Primeros contactos de Peirce con la escolástica 13
3. Balance 17

II. LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA EN LOS ORÍGENES DE LA SEMIÓTICA DE PEIRCE 19
1. Influencias escolásticas en la concepción de la semiótica 19
2. Influencias escolásticas en la noción de signo 22
3. Balance 27

III. LA INFLUENCIA DE LA ESCOLÁSTICA EN LA CLASIFICIACIÓN DE LOS SIGNOS Y LA ARGUMENTACIÓN SEGÚN PEIRCE 29
1. Partes de la semiótica 30
2. Divisiones de los signos 33
3. Los argumentos 37
4. Balance 39

IV. EL PENSAMIENTO Y SU RELACIÓN CON EL SIGNO EN PEIRCE Y LA ESCOLÁSTICA 41
1. Raíces y fuentes comunes de Poinsot y Peirce: Escoto y Pedro da Fonseca 41
2. El papel del pensamiento frente al signo 44
3. El interpretante como concepto y como hábito: entre el mentalismo y el conductismo 45
4. Balance 48

V. EL REALISMO ESCOLÁSTICO DE LOS UNIVERSALES EN PEIRCE 51
1. La posición de Escoto frente a los universales 52
2. El realismo de Peirce 54
3. Realismo escotista y realismo pragmatista 56
4. Motivaciones de Peirce para elegir a Escoto 57
5. Balance 61

VI. LAS CATEGORÍAS ONTOLÓGICAS EN PEIRCE. SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA 63
1. Las categorías 63
2. La primacía de lo relacional 66
3. Otros elementos ontológicos 68
4. Balance 71

VII. LA RELACIÓN ENTRE LÓGICA Y ONTOLOGÍA EN PEIRCE Y LA ESCOLÁSTICA 73
1. Signos, pensamientos y leyes 74
2. Los signos y las categorías 75
3. Balance 81

VIII. LA INFERENCIA Y SUS PARADOJAS EN PEIRCE Y LA ESCOLÁSTICA 83
1. La paradoja de la implicación material 83
2. Inferencia y paradojas 87

IX. ABDUCCIÓN Y ANALOGÍA 91
1. La abducción en Peirce y Aristóteles 91
2. La analogía en la abducción, según Peirce 94
3. La epistemología de la analogía: la universalización por abstracción abductiva y analógica 97
4. Balance 99

BIBLIOGRAFIA 101

INTRODUCCIÓN

Es algo bien sabido que el filósofo y científico estadounidense Charles Sanders Peirce (1839-1914), creador del pragmatismo y del pragmaticismo, fue un buen conocedor de la escolástica. No sólo eso; también se sabe que recibió el influjo de ésta. Además de conocer muchas de las obras y doctrinas de esos *doctores scholastici*, tanto medievales como post-medievales, utilizó varias de sus enseñanzas para formar las suyas. Pero no basta con saber eso en bloque y en general, pues ya se ha repetido mucho; y, así, no pasaría de ser un tópico muy vago. Es conveniente hurgar un poco más en detalle y en concreto qué doctrinas recibió de los escolásticos y en qué medida y de qué manera las utilizó. Es conveniente tanto para los estudiosos de Peirce como para los estudiosos de la escolástica, pues los primeros tendrán así una comprensión más cabal del desarrollo intelectual del filósofo norteamericano, para conocer el origen y también el sentido de muchas formaciones doctrinales suyas, y los segundos para poder calibrar, comprender y evaluar mejor la importancia de algunas de las doctrinas originarias de ese contexto de pensamiento.

Es cierto, por otro lado, que ya se han hecho algunos estudios acerca de esta relación de la escolástica con Peirce, en cuanto a algunos puntos específicos (tal se puede apreciar en la bibliografía). El presente estudio quiere ser una aportación en esa línea. Tratará algunos temas específicos -unos pocos- con cierto detenimiento, para ver el alcance y el significado de la influencia de la escolástica sobre Peirce en esos puntos.

Se notará que esos puntos considerados pertenecen sobre todo a la semiótica; pues, aunque tengan que ver con la lógica y la ontología, tienen relación muy fuerte con los signos. Es que, en verdad, tal dimensión de lo semiótico es donde me parece que fue más decisivo el influjo que Peirce recibió de los antiguos doctores. Por lo demás, es donde creo que resulta más interesante la comparación; también porque considero que la semiótica es el campo en el que resulta más aprovechable la obra de Peirce y, por ende, las doctrinas escolásticas que recupera. Pero también se tratarán algunos temas ontológicos, como el de los universales y las categorías, así como algunos temas lógicos, como el de los tipos de inferencia, especialmente la abducción.

El realce de la semiótica nos impele a emprender este tipo de investigación, que redundará en una mayor y mejor comprensión de la ciencia de los signos y de los temas que le son más cercanos. Pero, como se ve, el libro no se trata tanto de una interpretación de la filosofía de Peirce en

sí misma, cuanto de una constatación o comprobación de la presencia de la escolástica en su obra.

De hecho, Peirce toma de los escolásticos muchas ideas y tesis que defendió y profundizó. Eso no le resta un ápice de su gran potencia inventiva e innovadora. Además, en todo caso, él mismo revela sus fuentes, y cita con agrado a esos autores medievales y post-medievales que pertenecieron a la escolástica.

En cuanto a la semiótica es muy claro, ya que recibe de ellos ideas para sus partes y contenidos. Los nombres son tomados del trivio, aunque Peirce dice tomarlos de Duns Escoto, escolástico en el que se inspiró con singular predilección. También en cuanto a la noción de signo sigue a los escolásticos, tanto medievales como post-medievales, por ejemplo a los conimbricenses. En aspectos de la significación, toma en cuenta a autores previos a la escolástica, como a Juan de Salisbury, de la Escuela de Chartres, del siglo XII. También de Pedro Abelardo y otros. La división de los signos contiene igualmente elementos escolásticos, pues índice, símbolo e ícono reflejan la tríada de sus manuales: signo natural, signo artificial y signo imagen. También los sigue en las nociones de significación y suposición, o intensión y extensión, o connotación y denotación. Hasta en la relación entre signo y pensamiento (aunque la noción de interpretante es muy peculiar de Peirce). Pero también hay nociones que parecen muy propias de él, y que, sin embargo, tienen antecedentes. Por ejemplo, las nociones de signo *type* y signo *token* ya se encuentran en escolásticos medievales como Vicente Ferrer (que divide la suposición material, *i.e.* la metalingüística, en común o universal y discreta o particular, que se corresponden con las anteriores). También la noción de deícticos o -como les llamaría Russell- particulares egocéntricos, o -como les llaman Kripke y Putnam- designadores rígidos.

En otros aspectos de la lógica se ve lo mismo. En cuanto al objeto de esta rama del saber, que son las relaciones de razón de segunda intención, fueron tema obligado de los manuales, y Peirce coincide con ellos. Hay coincidencia en cuanto a la división de la lógica en *docens* y *utens*, así como en la división de los signos correspondientes a las operaciones de la razón: el nombre, el rema y el argumento; lo mismo en cuanto a la estructura de la proposición: sujeto-predicado, teniendo el cuantificador por la parte del predicado. Asimismo, en cuanto a los tipos de inferencia, aunque no lo parezca, porque, además de la inducción y la deducción, Peirce pone la abducción; pero es que esta última corresponde a lo que Aristóteles llamaba *apagogé*, y la estructura de la abducción fue muy estudiada por Alberto Magno (y seguramente por Roger Bacon). Hasta hay coincidencias en la solución de paradojas tan conspicuas como la de la implicación material y la del mentiroso, que están a la base de la lógica (una, de la de proposiciones, otra, de la de clases). Toma, al igual que muchos escolásticos, la implicación o *consequentia* como estructura y

modelo de la lógica. Y tanto la material o filónica como la formal o diodórica (o estricta). Otro caso es la noción de distinción o argumentación dilemática, que Peirce considera como la más propia de los escolásticos, que tiene que ver con la sutileza, como la de Escoto, a quien apodaban el Doctor Sutil, y es un procedimiento interpretativo y argumentativo que Peirce aprecia mucho. Hasta para la lógica de relaciones tiene su inspiración en Ockham. Es bien conocido cómo se ha juzgado (p. ej. por Russell) que los escolásticos no conocían la lógica de relaciones. Pero eso no es tan cierto, ya que tenían muchos de sus elementos y principios. Concretamente, Peirce toma de Ockham las bases de lo que desarrollará tan brillantemente como lógica de las relaciones, junto con Schröder (que fue el otro pionero en su edificación).

Algo parecido se ve en la ontología. Precisamente, en esa *eisagoge* o preámbulo de la ontología que es el problema de los universales, Peirce dice seguir el realismo de Escoto, en contra del nominalismo de Ockham y muchos otros. Aun cuando lo sigue a su manera, y muestra una gran independencia, recoge el espíritu de ese realismo tan fuerte (por ejemplo, más que el de Tomás de Aquino), único, según él, en el cual podría sustentarse la ciencia, ya que las leyes científicas son las que tienen esa generalidad. Y, así como toma de Escoto su teoría de la universalidad, o de los universales, también toma de él la de la individualidad o de los particulares. El principio de individuación es el escotista: la *haecceitas* o estidad, a saber, la última formalidad de la cosa. Asimismo, en cuanto a las tres categorías ontológicas peirceanas (primeridad, segundidad y terceridad), se ve el influjo de Aristóteles y la escolástica, aunque se dé también el innegable influjo de Kant. En su aprecio por la relación, Peirce afirma haber seguido a los escolásticos, como Escoto, para pensar que ese tipo de relaciones son las que se realizan en las leyes de la ciencia. Lo mismo se ve en la noción de causalidad final, teleología o intencionalidad, en la que Peirce recoge muchas enseñanzas aristotélico-escolásticas. Las nociones de potencia y acto, o de lo habitual y lo actual, es parte de su realismo. Y, finalmente, asocia la analogía aristotélico-escolástica con la abducción, al punto que se queja de que muchos lógicos confundían su abducción con el argumento por analogía. Es la lucha contra la vaguedad, las hipótesis que surgen de la admiración, y que nos mueven a arrancar lo que podamos de conocimiento preciso a todo ese cúmulo de ambigüedad que hay en el mundo.

Quien me llamó la atención hacia Peirce fue el eminente semiótico y lógico polaco I. M. Bochenski, dominico que enseñaba en la Universidad de Friburgo (Suiza), en 1973, cuando estudié con él; sus apuntes de lógica matemática comenzaban con una contextuación de la lógica desde la semiótica, y para ello se servía mucho de Peirce. Allí fue donde detecté la importancia de la semiótica para la lógica, y la importancia de Peirce dentro de ellas.

Después Peirce me guió en varias de mis búsquedas filosóficas. Para mis estudios sobre filosofía medieval, sobre todo para los que abordan el tema de la filosofía del lenguaje y la lógica, me ha servido para saber buscar lo que los medievales nos ofrecen hoy en día. Tal vez no tanto en el aspecto técnico de estas disciplinas como en el aspecto más teórico, de semiótica y filosofía de la lógica. Ese era el mismo espíritu con el que lo estudiaba Bochenski, de quien aprendí a hacer historia de la lógica y de la filosofía del lenguaje.

Pero también Peirce fue crucial para mi reflexión sobre la filosofía sistemática. En la misma corriente de la filosofía analítica me enseñó a buscar y a preferir los sesgos más pragmáticos. En efecto, la pragmática era la rama de la semiótica que resultaba más difícil, y por ello era eludida por muchos de los semióticos y filósofos del lenguaje, incluso dentro de la corriente analítica. Peirce me hizo darme cuenta de ello, e influyó para que yo buscara a los pragmáticos del lenguaje seguidores de Wittgenstein y de Austin, tales como Ryle, Strawson, Searle y Grice. En otra línea, me ha hecho atento a las investigaciones de Eco, Dascal, Deely y Nubiola. También a la otra línea pragmatista alemana de Apel y Habermas. Igualmente a los filósofos analíticos pragmatistas norteamericanos, como Quine, Davidson y Putnam, e incluso a Rorty.

Sobre todo, el estudio de Peirce me hizo percatarme que la línea pragmatista de la filosofía analítica entroncaba con la hermenéutica, como se ve en Davidson y Rorty. Y también, el estudio que hace Peirce de la iconicidad, que es la analogía de los escolásticos, me hizo ver la necesidad de una pragmática o hermenéutica analógicas. Ellas han de ser las únicas que abran la puerta para desatascar el diálogo filosófico de hoy en día, tanto en la vertiente anglosajona analítica como en la continental o hermenéutica. Una hermenéutica analógica (que igual puede ser llamada una pragmática analógica) me fue sugerida por el hecho de que Peirce pone la iconicidad (que es la analogicidad) como la clave para el conocimiento, tanto en la percepción, que ya es interpretación, como en el razonamiento, en el que la abducción es la clave de bóveda para hacer avanzar el conocimiento. En ninguno de los casos se alcanza la completa claridad, pero tampoco se cae en la completa ambigüedad; el camino del conocimiento es luchar con la vaguedad para reducirla lo más posible.

La mayoría de los capítulos de este libro han aparecido como artículos en diversas publicaciones, y ahora se reúnen, con base en una unidad temática que comparten; con todo, se procura resaltar esa unidad. Así, los capítulos I y II aparecieron como "La filosofía escolástica en los orígenes de la semiótica de Peirce", en *Analogía* (México), V/2 (1991), 155-166. El capítulo III salió como "Clasificación de los signos, argumentación e influencia de la escolástica en Peirce", en *Acciones textuales* (Universidad Autónoma Metropolitana, México), 4-5 (1993), 125-140. El capítulo IV fue publicado como "El pensamiento y su relación

con el signo en Peirce y la escolástica", en *Morphé. Ciencias del lenguaje* (Universidad Autónoma de Puebla), 5/8 (1993), 133-142. Este artículo fue ampliado por John Deely, y traducido al inglés por él, apareció con la autoría de ambos y con el título de "Common Sources for the Semiotic of Charles Peirce and John Poinsot", en *The Review of Metaphysics* (Washington), 48 (1995), 539-566. El capítulo V tuvo el título de "El realismo escolástico de los universales en Peirce", en *Anuario Filosófico* (Pamplona, Navarra), 29/3 (1996), 1159-1172. El capítulo VI fue presentado como conferencia en una reunión sobre Peirce en El Colegio de Michoacán, en 1996, y después, en 1999, en otra reunión sobre Peirce organizada por Atocha Aliseda en la Universidad Nacional Autónoma de México, y las actas están en proceso de publicación. El capítulo VII se publica en 2001 en el número 21 de la revista electrónica *Razón y palabra* (http://www.razonypalabra.org.mx). El capítulo VIII es inédito. El capítulo IX apareció como "Abducción y analogía", en *Analogía* (México), XII/1 (1998), 57-68 (número editado por Jaime Nubiola).

Agradezco la lectura crítica de algunos de estos capítulos a John Deely, Jaime Nubiola, Alejandro Herrera, Atocha Aliseda, Adrián Gimate Welch y César González.

I

EL ENCUENTRO DE PEIRCE CON LA ESCOLÁSTICA

Charles Sanders Peirce, a pesar de los ambientes kantiano y positivista de su época, adversos a la filosofía escolástica, tuvo a esta última muy en consideración. La filosofía escolástica influyó en él para el surgimiento de la semiótica como disciplina, y aun recibió su influjo en cuanto a varios contenidos que le dio a la misma, señaladamente en la concepción del signo. Si ya en el problema de los universales Peirce había sido un admirador y seguidor de Duns Escoto, también en los temas semióticos se deja ver la presencia de esa escolástica que tan bien conocía[1]. El mismo dice, ya en época tardía (1897), en un escrito autobiográfico: "He sido un gran estudiante de lógica, he leído todo lo de alguna importancia sobre el tema, he dedicado muchísimo tiempo [*a great deal of time*] al pensamiento medieval, sin descuidar las obras de los griegos, los ingleses, los alemanes, los franceses, etc., y he producido sistemas de mi propia cosecha tanto en la lógica deductiva como en la inductiva"[2]. Significativamente, en la disciplina que más preocupó a Peirce, la lógica, fue donde más hizo uso -según él mismo lo dice- de autores medievales. En otra parte expresa: "Comencé con la filosofía alemana después de haber leído apenas algo de la gran escuela inglesa y no mucho de escritores franceses como Maine de Biran, Jouffroy, Cousin, etc. Durante varios años estudié la *Kritik der reinen Vernunft* y llegué a conocerla casi pala-

---

[1] Roman Jakobson dice: "En su teoría de los símbolos verbales y de los signos en general, Charles Sanders Peirce, como lo reconoce él mismo, 'sacó las mayores ventajas de una lectura profundamente reflexiva de algunas de las obras de los pensadores medievales' y se refiere expresamente a Petrus Abaelardus y a su contemporáneo más joven Johannes de Salisbury, y a escolásticos eminentes del siglo XIII tales como Guillelmus de Shyreswoode y Petrus Hispanus (Peirce, 1931: 1.560, 2.317, 2.486). Pero el impulso escolástico principal, para Peirce y para los teóricos del lenguaje posteriores [como Heidegger], fue la *Grammatica speculativa* mucho tiempo atribuida a Johannes Duns Scotus, pero escrita en realidad a principios del siglo XIV por Thomas de Erfordia, un astuto y exitoso compilador de tesis anteriores de *modis significandi*. Peirce, como dice él mismo, compartió los objetivos de esta obra desde la época de sus propios primeros pasos, a fines de la década de 1860, hacia 'una teoría general de la naturaleza y significados de los signos', una ciencia que él llamó 'gramática especulativa' antes de adoptar el término de Locke 'semiótica' (Peirce, 1931: 1.445, 2.83, 2.332)" (R. Jakobson, "Glosas sobre la visión medieval de la ciencia del lenguaje", en *El marco del lenguaje*, México: FCE, 1988, 47-48).

[2] Ch. S. Peirce, "Concerning the Author", en *Philosophical Writings of Peirce*, ed. J. Buchler, New York: Dover, 1955, 1.

bra por palabra, en ambas ediciones. Aun ahora, creo que hay pocos que la conocen mejor. Después me dediqué durante algunos años principalmente a los escolásticos y a continuación a Locke, Hume, Berkeley, Gay, Hartley, Reid, Hamilton, etc. Ya había leído la parte más legible de Cudworth y todo Hobbes. Gradualmente fui adquiriendo puntos de vista independientes"[3].

Según uno de los biógrafos más recientes y enterados de Peirce, el periodo que va desde 1862, en que Peirce se casa, y que termina en 1870, con su viaje a Europa, estuvo dedicado al estudio de Kant y sus categorías, y al de los lógicos ingleses, como Hamilton, Mill, De Morgan y Boole; "pero también al de las filosofías escolásticas de Ockham y Duns Escoto"[4]. Asimismo, en 1869-70, Peirce dio en Harvard conferencias sobre lógicos ingleses, que incluyeron a Roger Bacon, Escoto y Ockham[5]. Veremos, pues, algunos rasgos de ese encuentro de Peirce con la escolástica en sus primeros años de ejercicio filosófico, esto es, del año 1860 al 1870. Peirce se había sentido bastante atraído hacia el kantismo y se había opuesto, en cambio, al positivismo[6]. Pero comenzó a reaccionar también en contra de varios aspectos del kantismo y para esa reacción buscó en buena medida el respaldo en sus estudios sobre la filsofía escolástica.

1. La empresa de Peirce

Mucho ha llamado la atención la idea de Peirce de una ciencia general del signo, la cual encontramos expresada en Locke -quien, por cierto, al igual que Hobbes y Leibniz, tuvo la influencia de nominalistas notables, como Ockham, John Mair y otros, y de alguna manera recoge de ellos estos planteamientos. Ya era algo que los escolásticos incluían en la lógica; o, si se prefiere, en las ciencias *sermocinales* o del lenguaje, las cuales constituían el *trivium*. De la partición del *trivium*, Peirce recoge

---

3 El mismo, "Carta a Lady Welby, del 14 de marzo de 1909", en *Obra lógico-semiótica*, Madrid: Taurus, 1987, 148. Ver "Pragmatism", en *Collected Papers*, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1958, lo citaremos como es usual: *CP* 1.560, 1905.

4 J. Brent, *Charles Sanders Peirce. A Life*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993, 66.

5 Ver *ibid*., 74.

6 En cuanto a su gusto por el kantismo, él mismo cuenta cómo desde los 16 años se dio al estudio apasionado de Kant ("My Life written for the Class-Book", en *Writings of Charles Sanders Peirce. A Chronological Edition*, M. H. Fisch *et al*. (eds.), Bloomongton: Indiana University Press, 1982-1995, lo citaremos como es usual: *W* 1:2); y, por lo que hace a su rechazo del positivismo, llegó a escribir una "Critique of Positivism" en 1867-1868 (*W* 2:122-130).

las partes de la semiótica, como veremos, desplegándola en tres ramas: gramática pura, lógica pura y retórica pura (es decir, adjudicando la pureza abstractiva a las tres disciplinas del *trivium*), y que después serían llamadas por Ch. Morris: sintaxis, semántica y pragmática, partición que se ha mostrado tan fértil y útil en la actualidad.

Tanto en la concepción de la semiótica, en cuanto ciencia del signo en general, como en la partición de la misma, se ve esa influencia escolástica en Peirce. Pero también puede advertirse en las definiciones que da del signo, al igual que en las principales divisiones del mismo, que poco a poco se van haciendo más y más complicadas. Algo parecido se ve en los tipos de inferencia que rescata, inclusive la abducción, que corresponde a la *apagogé* de Aristóteles y a la *consquentia ex suppositione* de algunos escolásticos, como Alberto Magno. Lo mismo debe decirse de los orígenes de algunos de sus descubrimientos lógicos, como se ha demostrado acerca de su lógica de relaciones, que toma muy en cuenta a Ockham. Sus soluciones a diversas paradojas lógicas deben mucho a autores como Pablo Véneto y Alberto de Sajonia. Y también utiliza a escolásticos post-medievales, como el curso de los jesuitas de Coimbra del siglo XVII, los famososo Comimbricenses. Esto lo iremos viendo paso a paso.

2. Primeros contactos de Peirce con la escolástica

Comencemos por examinar el influjo de la escolástica en la obra de Peirce primero en general; después, en el siguiente capítulo, en su concepción de la semiótica y sus partes, así como en algunas aproximaciones a la teoría del signo.

Como hemos dicho, Peirce se inicia fuertemente en el kantismo, pero poco a poco se dedica a combatir los puntos de vista de Kant sobre la lógica[7]. Para apoyar sus intuiciones en contra de la lógica de corte kantiano se dedica a estudiar la lógica escolástica[8]. Así, después de algunas alusiones tempranas a San Anselmo y a los escolásticos en general[9], de escasa o ninguna importancia, habla de la filosofía escolástica en su escrito "On the Logic of Sciences", que es la primera de las "Harvard Lec-

---

[7] Ver M. G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961, 56 y 158.

[8] Sobre esto, ver E. Michael, "Peirce's Earliest Contact with Scholastic Logic", en *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, 12 (1976), 46-55. La autora señala una carta de Peirce a F. E. Abbott, de 1865, en la que se refiere a Santo Tomás como realista (46), y en 1866 comienza a citar a Escoto, tal vez a través de Prantl.

[9] Por ejemplo en "The Place of our Age" (1863), en *W* 1:106.

tures of 1865" (*W* 1:162) y en una "Harvard Lecture on Kant", de ese año, se refiere a Santo Tomás como un realista consistente (*W* 1:243).

Hacia 1865, Peirce trata de liberarse del sistema kantiano, porque sospecha que su lógica formal no es correcta, y acude a las fuentes de dicha lógica en la historia anterior. Murray G. Murphey, el historiador que ha seguido más puntualmente el proceso evolutivo de la filosofía de Peirce, nos dice: "Las autoridades a las que Peirce se volvió para ser instruido en lógica fueron Aristóteles y los escolásticos. De hecho, su interés en el pensamiento escolástico parece haberse originado en este tiempo: los trabajos escritos antes de 1862 carecen de terminología escolástica, mientras que los compuestos después de 1865 están repletos de ella"[10].

Menciona con más atención a los filósofos escolásticos en la primera de sus Lowell Lectures, de 1866, intitulada "The Logic of Science; or, Induction and Hypothesis", al tratar el problema de los universales. Se ve que había tenido información acerca de ellos leyendo la *Historia de la lógica en Occidente* de Carl Prantl, aunque en su escrito no lo cita, sino que únicamente lo menciona (ver *W* 1:360-361). Tal vez una fuente de contacto con la escolástica fue para Peirce esa magna obra de Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, en la cual la parte medieval comprende los tomos II-IV, el primero de los cuales se publicó en 1861. Aunque es obra de un hegeliano, y muy prejuiciado contra la escolástica, contiene una abundantísima información y numerosos textos de esa corriente. En la segunda de esas Lowell Lectures, Peirce dice lo siguiente: "El arte de poner argumentos en forma de silogismo fue estudiado con gran minuciosidad por los escolásticos, y sus reglas para hacer esto -los *parva logicalia*- son la parte más intrincada y admirable de la lógica. En nuestra época, que con toda su superioridad es inmensamente inferior a los siglos XIII y XIV en exactitud lógica, los *parva logicalia* son dominados con soltura por muy pocos" (*W* 1:379).

Habla también con admiración de algunos lógicos particulares, como San Anselmo, en la Lowell Lecture VI de 1866 (*W* 1:446), a quien considera el autor de un opúsculo intitulado *De generibus et speciebus*, que V. Cousin incluía en su edición de obras de Pedro Abelardo (Paris, 1836), pero del que Peirce anota con erudición en su ejemplar que no es una obra de Abelardo, en su trabajo "Searching for the Categories", de 1866 (*W* 1:521), como Guillermo de Shyreswood, en "Memoranda Concerning the Aristotelian Syllogism", de 1866 (*W* 1:508) y Pedro Hispano, autor de las famosas *Súmulas de lógica* (*W* 1:510). Del mismo año de 66 data su cita de la obra clásica de Pedro Hispano, los *Tractatus* o *Summulae logicales*, que usa Peirce en su trabajo "Aristotelean Syllogism" De hecho, poseyó una edición de las súmulas, junto con varios

[10] Ver M. G. Murphey, 56.

comentaristas de las mismas, como Eckius, Pschalcher, Tartareto y Versor[11]. Dice Murphey: "No tenemos una lista completa de los autores que Peirce leyó, pero sabemos que hacia 1867 había estudiado por lo menos a Aristóteles (Pr. 1), Boecio (*CP* 2.391), Anselmo (*CP* 5.213n1), Abelardo (*CP* 1.551n1), Pedro Hispano (*CP* 2.800n1), Juan de Salisbury (*CP* 5.215n1), Duns Escoto, Santo Tomás de Aquino (*CP* 2.393), Ockham (*CP* 2.393) y probablemente otros"[12].

Poco a poco se van haciendo más frecuentes las citas de escolásticos en la obra de Peirce y va creciendo el aprecio que muestra por ellos, tanto en la lógica como en la cuestión ontológica de los universales. Su postura ante dicho problema se ubica en el realismo escotista[13]. Peirce llega a decir, en "Some Consequences of Four Capacities", de 1868, al hacer la comparación del cartesianismo y el escolasticismo: "En alguno o en todos los respectos, la mayoría de los filósofos modernos han sido, en efecto, cartesianos. Ahora, sin querer regresar a la escolástica, me parece que la ciencia moderna y la lógica moderna requieren de nosotros ser apoyadas en una plataforma muy diferente de ésta" (*CP* 5.264). Ciertamente no quería volver a la escolástica, pero quería replantear el saber en términos de ésta y de otros elementos de manera distinta que la tradición cartesiana, que fue la que se opuso más directamente a la escolástica. De hecho, Peirce criticó muchos elementos del cartesianismo, del kantismo y del positivismo.

Predilección especial se ve en Peirce hacia Duns Escoto. Es de él la observación de que el estudio de la lógica es sobre todo del silogismo; que de él se pasa al de la proposición, y de él al de los términos y al de las categorías (que se estudian en conexión con las proposiciones). Al estudiar la proposición, una cosa que Peirce toma de los medievales (al menos de algunos) es el sentido sincategoremático del verbo "ser" como cópula[14].

Peirce llegó a formarse una considerable biblioteca de más de 200 títulos en la que la parte más grande era la de las obras de los escolásticos, tanto de filosofía como de teología. Poseía hasta incunables y manuscritos. Y, ya que tenía la costumbre de anotar en los libros el lugar y fecha de adquisición, sabemos los datos de su interés por la escolástica. "Los años de más frecuentes adiciones fueron 1866-71. Una gran parte del

---

[11] Ver E. Michael, 47-48. "Podemos concluir, de la evidencia de las referencias textuales de Peirce, entonces que por 1866 comenzó a mostrar un interés definido por los escolásticos -que había leído algo de Prantl y que probablemente comenzó a leer escritos de los escolásticos, por ejemplo Pedro Hispano y tal vez otros" (48).

[12] M. G. Murphey, *ibidem*.

[13] Ver J. F. Boler, Charles Peirce and Scholastic Realism. A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus, Seattle: University of Washington Press, 1963.

[14] M. G. Murphey, 73.

impresionante grupo de obras de Duns Escoto fue comprado en 1867. La *Enciclopedia* de Alsted fue comprada en Venecia en noviembre de 1870, el comentario de Egidio Colonna a los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles en Londres en enero de 1871, y el comentario de Ockham sobre el primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo en Leipzig el mismo mes"[15]. Asimismo, Peirce hacía cuidadosas anotaciones, índices y concordancias de esos libros, lo cual manifiesta una atenta lectura de los mismos: "Peirce tomó nota especial de las obras o ediciones desconocidas a Prantl o a Hamilton, y de los incunables desconocidos para Hain. Marcó sus propios puntos de vista contra la extensa bibliografía que se contiene en la *Logik und Metaphysik* de Rabus. La obra de Thomas Blundeville, *The Arte of Logicke* (Londres, 1619), fue provista con un índice de mano de Peirce, y las obras de Boecio (Basilea, 1546) con una concordancia de las páginas de las ediciones de 1546 y 1570. Hay subrayados, anotaciones y correcciones del índice en los volúmenes de Duns Escoto"[16]. Así, desde los mismos comienzos de su labor intelectual, se da la utilización de los principales escolásticos en diversas obras[17].

Entre 1867 y 1871, y después en 1883, hay en Peirce un aprovechamiento importante del *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, esto es, el curso elaborado por los profesores jesuitas del Colegio Real de Coimbra, Portugal, y publicado entre 1591 y 1606. Cita explícitamente el tratado *De Anima* y el tratado de lógica. Ya en "Upon Logical Comprehension and Extension" (1867) se refiere al Curso de los Conimbricenses en un asunto de partes subjetivas y partes esenciales, en relación con las categorías, principalmente la de cantidad (*W* 2:71), es decir, en temas propios de la lógica. También los cita en "Lecture on Logic (1883)", acerca de si la lógica es ciencia o arte; allí remite al *Comentario* de los Conimbricenses (ver *W* 4:509; es decir, al Curso, que era desarrollado en forma de comentarios a Aristóteles), y, dado el tema que se estudia, la referencia es a la parte de la lógica. Pero, sobre todo, se refiere a ellos en "La

---

[15] M. H. Fisch, "Peirce at the Johns Hopkins University", en K. L. Ketner and Ch. J. W. Kloesel (eds.), *Peirce, Semeiotic, and Pragmatism. Essays by Max H. Fisch*, Bloomington: Indiana University Press, 1986, 52.

[16] *Ibid*., 53.

[17] Aunque Peirce aprecia mucho a escolásticos tempranos como Abelardo, San Anselmo, Juan de Salisbury, Berengario de Tours, etc., y no los menciona por hacer gala de erudición hinchada, sino que aprovecha las teorías de éstos para los desarrollos de la lógica que él efectuaba, tomó un mayor número de elementos para su semiótica de las etapas más maduras de la escolástica, a saber, de autores como Roger Bacon, San Alberto, Santo Tomás, Guillermo de Sherwood, Pedro Hispano, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham, y aun de tardomedievales como Juan Buridan, Pablo de Venecia y Alberto de Sajonia; pero también llega a hacer uso de escolásticos postmedievales, como los Conimbricenses y Eustaquio de San Pablo, a quienes cita. En su aprecio por los escolásticos, además de muchas obras de éstos, parece haber tenido una parte muy importante, junto con la obra de Prantl, la de B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872-1880, 2 vols.

matemática más simple", donde dice: "Para la lógica tomista tengo en cuenta a Santo Tomás, a Lamberto de Monte, cuya obra fue aprobada por los Doctores de Colonia, a la lógica altamente apreciada de los Doctores de Coimbra y al moderno manual de [Antonio] Bensa"[18]. De ese curso de los jesuitas conimbricenses no sólo utiliza la lógica, sino muchos elementos del *De anima*, esto es, de la psicología y aun de la teoría del conocimiento.

3. Balance

Como se ve, pues, el conocimiento que Peirce tiene de la escolástica es muy vasto, competente y hasta erudito. Desde muy pronto conoce autores de la escolástica temprana, de la madura, de la tardía y hasta de los escolásticos de los siglos XVI y XVII. Los utiliza principalmente para la lógica, pero también hay una buena utilización de ellos para la metafísica y la filosofía del hombre o psicología racional. Es, en suma, un gran conocedor de la escolástica. Esto lo iremos viendo con más detalle en los capítulos que siguen.

[18] El mismo, "La matemática más simple", en *Obra lógico-semiótica*, ed. A. Sercovich, Madrid: Taurus, 1987, 320.

II

LA FILOSOFIA ESCOLÁSTICA EN LOS ORÍGENES DE LA SEMIÓTICA DE PEIRCE

Una de las cosas en las que más influjo de la escolástica puede hallarse sobre el pensamiento de Peirce es la semiótica. Y esto tanto en la idea misma de la semiótica y sus partes como en la de los elementos principales, por ejemplo la noción de signo, su definición y sus clases. Su modelo de estudio semiótico es el que los escolásticos ponían dentro de la lógica (y eso lo hará diferir de Saussure, que lo colocará en la psicología, concretamente en la psicología social, a la que subordinaba su semiología); la misma lógica llegará a ser para Peirce una semiótica, o estará vertebrada por ella. Y las definiciones que intenta del signo -así como sus divisiones- son muy atentas a las de los escolásticos.

1. Influencias escolásticas en la concepción de la semiótica

Ciertamente Peirce se inspira directamente en Locke para su semiótica;[1] pero también se deja sentir la presencia de ideas escolásticas en su concepción de esta disciplina. En sus conferencias "On the Logic of Science" -que fueron las Harvard Lectures de 1865, a los 26 años de su edad- Peirce traza la ubicación de la *semiótica* en el ámbito de las ciencias. Ya Locke decía que hay una ciencia física, de las presentaciones, y una ciencia semiótica, de las representaciones. Pues bien, Peirce ubica a la semiótica como ciencia general de las representaciones, las cuales constituyen un dominio que debe ser más estudiado, pues no alcanza el nivel de investigación de la ciencia física, que ha sido más desarrollada.

Parte, así, de la noción de representación, la cual era fundamento del signo según los escolásticos. Establece tres clases de representaciones: copias, signos y símbolos. Le interesan estos últimos, por ser los más usados en el conocimiento. La parte de la semiótica que estudia los símbolos es la simbolística. Ella constituye un *trivium* o tríada de disciplinas dispuestas para estudiar los símbolos. En esa época Peirce llama a esas

---

[1] De Locke toma Peirce el nombre "semeiótica", que usa como "semiótica", en la Harvard Lecture I (1865), en *W* 1:174.

tres disciplinas la gramática universal, la lógica y la retórica universal. La gramática es la que estudia las condiciones para que los símbolos sean coherentes entre sí; la lógica estudia las condiciones para que los símbolos puedan referirse a los objetos; y la retórica estudia las condiciones formales de la inteligibilidad de los símbolos (ver *W* 1:174-175)[2]. Vemos aquí que Peirce hace de la lógica una parte de la semiótica; días llegarán en que, dando a la lógica un sentido más amplio, la hará casi coextensiva (si no es que coextensiva sin más) a la semiótica. Pero ya se aprecia la inspiración de la semiótica de Peirce en esas tres disciplinas escolásticas que versan sobre el lenguaje en cuanto signo y representación: el *trivium* conformado por la gramática, la lógica y la retórica.

En otra Harvard Lecture de ese año, intitulada "Forms of Induction and Hypothesis", dice que un símbolo tiene tres funciones: (i) representar un objeto o una cosa informada y representable; (ii) ser manifestación de un *logos* o forma representada y realizable; (iii) ser traducible a otro lenguaje o sistema de símbolos. Así, la ciencia de las leyes generales de las relaciones de los símbolos con los *logois* es la gramática general; la ciencia de las leyes generales de sus relaciones con los objetos es la lógica; y la ciencia de las leyes generales de sus relaciones con otros sistemas de símbolos es la retórica general (ver *W* 1:258).

Vuelve a estructurar esas ramas de la semiótica cuando, en otra de esas conferencias, intituladas "Grounds of Induction", dice que un símbolo se relaciona con su *objeto*, su *representación equivalente* y su *logos*. De acuerdo con ello, el símbolo está en lugar de su objeto, traduce su representación equivalente y realiza su *logos*. La primera relación es estudiada por la lógica, la segunda por la retórica universal y la tercera por la gramática universal (ver *W* 1:274). Aparecen, pues, una y otra vez las ramas del *trivium*, que ya hemos encontrado antes.

Y en otro escrito inconcluso, comenzado ese mismo año de 1865 con el título de "Teleological Logic", explica que la ciencia se divide en ciencia formal, ciencia positiva y ciencia semiótica. La semiótica es la ciencia de las representaciones (que son las cosas que están en lugar de otra). Las representaciones son de tres tipos, según su verdad o coincidencia con los objetos que representan: signos (representaciones por virtud de una convención), símbolos (representaciones por virtud de una naturaleza, original o adquirida), y copias (representaciones por virtud de una semejanza de predicados). Por eso la semiótica incluye una ciencia de los signos, una ciencia de los símbolos o simbolística, y una ciencia de las copias. Los símbolos son representaciones que pueden ser vistas igualmente como representaciones en otro sistema de representaciones (como los términos y los conceptos). Aclara Peirce: "Un símbolo es

---

[2] Nótese que en esta parte "símbolo" tiene una acepción que después dará Peirce a "signo", mientras que "signo" tiene una acepción que después dará a "índice"

creado por un *logos*, equivalente a otro símbolo en el sistema en el cual es visto como símbolo, y está en lugar de un objeto. Un *logos* es una forma corporeizada [*embodied*]. Un *objeto* es una cosa informada" (*W* 1:304). Así, el símbolo está relacionado con un *logos*, un lenguaje y un objeto. Su relación con un *logos* es estudiada por la *Gramática General*, su relación con un objeto es estudiada por una *Lógica General* -ésta es una de las contadas ocasiones en que Peirce añade a la lógica una cualificación como "general"-, y su relación con un lenguaje es estudiada por la *Retórica General*.

En "La lógica de la matemática: un intento de desarrollar mis categorías desde adentro" (hacia 1896), dice que entiende la lógica como semiótica general, "que trata no sólo de la verdad, sino también de las condiciones generales de los signos como tales (aquello que Duns Escoto llamó *grammatica speculativa*) y también de las leyes de la evolución del pensamiento, que al coincidir con el estudio de las condiciones necesarias de la transmisión del significado mediante signos de una mente a otra y de un estado mental a otro, debería ser llamado *rhetorica speculativa*, para aprovechar una vieja asociación del término, pero que me conformo con denominar de una manera inexacta *lógica objetiva*, porque transmite la idea correcta de que es igual a la lógica de Hegel"[3].

Vemos, pues, que Peirce trata los símbolos con el mismo esquema de ciencias que después reunirá en la semiótica sin más y que en las épocas antigua y medieval eran consideradas como el *trivium*, el cual era un sistema de enseñanza que venía desde los griegos y romanos y pasó a través de San Agustín y Boecio a los medievales. En los medievales adquiere su mayor estabilización como conjunto de ciencias del lenguaje (*sermocinales*) o del signo lingüístico, en este orden: gramática, lógica y retórica. Peirce les añade los calificativos de "general" o "universal", que tienen el sentido "especulativo" o "puro" Según hemos visto, las más de las veces deja sin esos adjetivos a la lógica, pero le adjudica por lo menos el de "general" Ya en la Edad Media había una gramática especulativa, que desembocará en la noción de gramática universal o general (como la de Port-Royal, antecedente de la de Chomsky); la misma gramática especulativa era entendida como una gramática universal (aunque tomaba como paradigma sólo el latín); es lo que Peirce llamará de modo definitivo "gramática pura", siguiendo la costumbre de Kant de llamar "puro" a lo especulativo, para distinguirlo de lo práctico. Esta distinción la introduce Peirce ya en 1897 cuando delínea la semiótica y sus ramas principales inspirándose en Duns Escoto (ver *CP* 2.227), aunque más bien se inspira en Tomás de Erfurt, cuya *Grammatica Speculativa* era atribuida a Escoto hasta que Grabmann descubrió que era falsa tal atribución. El sentido de los adjetivos "general" y "puro", que Peirce adju-

---

[3] En Ch. S. Peirce, *Obra lógico-semiótica*, ed. A. Sercovich, Madrid: Taurus, 1987, 215.

dica a la gramática, a la lógica y a la retórica quieren indicar que las coloca en un nivel abstracto y de segundo orden de análisis, esto es, como metalenguajes (o metadiscursos) de sus respectivos campos de estudio. La semiótica será, en ese sentido, el metalenguaje más abstracto, general, universal o puro, de todos los lenguajes-objeto o "discursos" de nivel inferior.

La gramática especulativa, dentro del trivium, era desarrollada en la tradición medieval sobre todo por la corriente de los llamados modistas (*modistae*), es decir, los que centraban su estudio en los modos de significar y consignificar (*modi significandi et consignificandi*). Estos pensadores trataban de buscar el sustento gnoseológico y ontológico de la semiótica, ya que buscaban esclarecer las relaciones entre los modos de significar (*modi significandi*), los modos de conocer (*modi sciendi*) y los modos de ser (*modi essendi*); y encontramos la misma concepción en Peirce, en el mismo carácter de terceridad que confiere al signo: "Esta relación triádica es el *modo de ser* del signo y el signo es la concreción de *los modos del ser*. El signo es Terceridad que de suyo engloba Segundidad y Primeridad"[4]. Aparece aquí una repercusión de los escolásticos en las categorías de Peirce.

2. Influencias escolásticas en la noción de signo

En el periodo más temprano de sus estudios semióticos, hacia 1865, Peirce utiliza el término "signo" en una acepción aproximada a lo que después llamará "índice", ya que en su teoría definitiva (elaborada entre 1897 y 1903) "signo" tendrá una amplitud más grande que la que ahora le concede. En este estadio, "símbolo" es lo que atrae su atención y le asigna las disciplinas que después dedicará al estudio del signo en general. Así pues, Peirce distingue -como hemos visto- tres clases de representaciones: copias, signos y símbolos. La copia consiste en la semejanza de predicados; el signo consiste en algo que por convención denota otra cosa; y el símbolo se distingue del signo en que, mientras éste puede ser concreto, él siempre es general. Por eso la lógica, que sólo trata de términos generales, estudia los símbolos, y no los signos ni las copias. Esto lo dice en "On the Logic of Science", Harvard Lecture I de 1865 (*W* 1:170). Los símbolos serán, por ende, lo que más se acerca a los signos que Peirce recibe de la tradición escolástica. Los tomará como punto principal de interés para su estudio de la lógica, hasta que haga de la lógica misma una semiótica completa.

---

[4] M. Restrepo, *Ser-signo-interpretante. Filosofía de la representación de Charles S. Peirce*, Santafé de Bogotá: Eds. Significantes de Papel, 1993, 161.

En la "New List of Categories", de 1867, divide los signos en tres, ya que la referencia puede hacerse de tres maneras: (i) Por una semejanza real, o la posesión de una propiedad en común; así la semejanza es la base de la referencia al objeto, y el signo se llama "parecido" (*likeness*), como sucede entre un hombre y su fotografía. Este tipo de signo pertenece a la categoría de la primeridad, que está basada en la cualidad. (ii) Por una correspondencia de hecho entre la representación y su objeto, y el signo se llama "índice"; ya que se basa en un hecho, pertenece a la categoría de segundidad. (iii) Por una convención o carácter imputado, y el signo se llama "símbolo"; la representación se da porque así lo considera un interpretante, por eso surge de la referencia a un interpretante, y pertenece a la categoría de terceridad (*CP* 1.558). Los parecidos y los índices fueron tomados en cuenta por Peirce para hacer completa su clasificación, pero lo que realmente le interesaba era el símbolo. Los símbolos, a su vez, se dividen en términos, proposiciones y argumentos. El término se refiere a su fundamento, la proposición a su fundamento y a su correlato, y el argumento al fundamento, al correlato y al interpretante (*CP* 1.559). Aquí se nota la teoría de las relaciones en la escolástica, según la cual una relación está formada por un fundamento, un término *a quo* y un término *ad quem*. El fundamento está en el término *a quo*, por lo cual ese término es el que se toma como el más importante[5]. Además, las tres formas de argumentación que Peirce propone tienen que ver con las categorías: la hipótesis está basada en la cualidad (su término medio es un signo icónico), y pertenece a la categoría de primeridad, que es la cualidad; la inducción está basada en el objeto (su término medio es un signo indéxico), y pertenece a la categoría de segundidad, que es el objeto o hecho; y la deducción lo está en el interpretante (el término medio es un signo simbólico), y pertenece a la categoría de terceridad, que es la convención o la ley[6].

Puede verse que lo que ahora dice Peirce del símbolo después lo dirá del signo sin más (en esa otra acepción de "signo" en su teoría definitiva). Pues bien, el símbolo tiene dos aspectos: connotación y denotación, tal como lo expresa en la Harvard Lecture XI, de 1865 (*W* 1:287). Se ubica, entonces, en la línea de los escolásticos, heredada por Mill, de análisis del significado[7]. Llega a hablar, en "Forms of Induction and Hy-

---

[5] Ver L. Hickman, *Second Intentions in the Neuzeit. Higher Level Predicates*, Munich: Philosophia Verlag, 1980, 73 ss.

[6] Ver Ch. S. Peirce, "The Grounds of Induction", 11-15, citado por Murphey, 94.

[7] Sin embargo, Peirce declara que Mill fue menos riguroso que los escolásticos en la definición y uso de la connotación. Dice: "El término de Mill *connotar* no es muy preciso. Connotar significa propiamente denotar con, de una manera secundaria. Así, 'matador' connota una cosa viviente que mata. Cuando los escolásticos decían que un adjetivo *connotaba*, entendían que connotaba la abstracción nombrada por el correspondiente sustantivo abstracto. Pero el uso ordinario de un adjetivo no implica referencia a cualquier abstracción. La palabra *significar* ha sido el término

pothesis", Harvard Lecture VIII, de 1865 (*W* 1:257), en lugar de "denotación", de "referencia", término con el que se ha traducido a veces el "*Bedeutung*" de Frege; sin embargo, no llega a usar "sentido" en lugar de "connotación" Peirce da las siguientes definiciones: la denotación de un símbolo es el objeto o la cosa real a la que es aplicable, y la connotación es la forma encarnada (*embodied*) en ese objeto. Añade que sólo por su relación con la forma el símbolo es aplicable a la cosa. Esta frase es de típico sabor escolástico, pues para los lógicos escolásticos por la significación se va a la suposición, o por la connotación se va a la denotación (de manera parecida a como para Frege el sentido es la vía hacia la referencia). Y establece la siguiente fórmula: Connotación x Denotación = Información[8]. Eso lo dice en la Harvard Lecture n. XI; en la anterior, la n. X, dice que comprehensión x extensión = información; con lo cual parece identificar connotación con comprehensión (o intensión) y denotación con extensión en un símbolo. En otra parte dice que Anchura x Profundidad = Información (*CP* 2.419).

En otro escrito de ese mismo año de 1865, que lleva por nombre "Logic of the Sciences", vuelve a desplegar los tipos de representación. La representación puede darse por tres cosas: por significación, por imitación o por verdad. De esta manera, hay tres clases de representaciones: signo, copia y símbolo. El signo es la representación que concuerda con su objeto sin ninguna correspondencia real ni esencial, sino por mera convención. La copia es la representación que se refiere a su objeto (real y en sí) semejándolo o imitándolo. El símbolo es la representación cuya correspondencia con su objeto es de la misma clase inmaterial que un signo, pero se funda en su misma naturaleza y no es algo meramente supuesto y ficticio (ver *W* 1:323).

---

técnico regular desde el siglo XII, cuando Juan de Salisbury (*Metalogicus*, II, xx) habló de 'quod fere in omnium ore celebre est, aliud scilicet esse quod appellativa (es decir, los adjetivos) *significant*, et aliud esse quod *nominant*. Nominantur singularia (es decir, las cosas y los hechos singulares existentes), sed universalia (es decir, las Primeridades) significantur'. ('Es célebre lo que está en boca de todos: una cosa es lo que los apelativos significan y otra lo que nombran. Lo singular es nombrado, pero lo universal es significado. Se nombran los singulares, pero se significan los universales.') Véase mi trabajo del 13 de noviembre de 1867, al que ahora [1902] podría agregar una multitud de instancias en apoyo de lo que aquí se dice sobre connotar y significar" Ch. S. Peirce, "El ícono, el índice y el símbolo", nota 71, a 2.317, en el mismo, *Obra lógico-semiótica*, Madrid: Taurus, 1987, 284-285.

8 Ver Harvard Lecture XI, en *W* 1:288. Sobre la consideración de Peirce de esta díada significación/suposición, dice Roman Jakobson: "Peirce insistió en revivir el concepto y el nombre de las suposiciones y en proseguir la distinción pertinente entre 'significación' y 'suposición' (Peirce, 1931: 5.320): *Differunt autem significatio et suppositio* -tal como lo declara Petrus Hispanus- *unde significatio prior est suppositione*. A partir del siglo XII, el desconcertante fenómeno de la *univocatio* fue definido y tratado como *manente eadem significatione variata nominis suppositio*" (R. Jakobson, "Glosas sobre la visión medieval de la ciencia del lenguaje", 52-53).

Estas definiciones de las distintas clases de representaciones se basan en la referencia a un objeto, pero Peirce las desarrolla estableciéndolas sobre la base de su referencia no sólo a un objeto, sino además a un sujeto y a un fundamento de la relación (ver *W* 1:328). De acuerdo con ello, los signos son "representaciones cuyo objeto es determinado por su sujeto; es decir, cuyo fundamento es un carácter del sujeto" Por ejemplo, cuando dos hombres se ponen de acuerdo en llamar con una determinada expresión a una cosa, esa expresión constituye un signo. Las copias son "representaciones cuyo sujeto y objeto dependen inmediatamente del fundamento, y no de algún carácter de uno u otro" Por ejemplo, la representación de una cosa individual en la sensación es una copia de la cosa. Los símbolos son "representaciones cuyo sujeto depende de su objeto" Esto porque los sujetos que lo comprenden deben comprender un cierto carécter del objeto, como en el caso de un concepto o un término, en el que los sujetos tienen que comprender ese carácter según el cual el símbolo corresponde a la cosa designada por él.

Podemos ver aquí el uso que hace Peirce de la teoría escolástica de las relaciones, teoría que tanto influirá en su lógica. En efecto, la influencia de la filosofía escolástica en estas primeras definiciones y clasificaciones de los signos se nota en el carácter eminentemente relacional de la representación, y en la consideración de la relación como constando, además de los correlatos (Sujeto y Objeto), de un Fundamento. Pero también se da esta influencia escolástica en la díada connotación-denotación, que pudo haber leído en Mill, pero que además tuvo que haber encontrado en la obra lógica de Pedro Hispano y de Ockham, los cuales se sabe que poseyó personalmente en su biblioteca (ver *W* 2:560 y 563).

Esta bidimensionalidad del signo, *i.e.* connotación/denotación o comprehensión/extensión, típicamente escolástica, fue muy cara a Peirce. En la Lowell Lecture VII, de 1866, dice que un signo particular, como una palabra, (a) denota algo (o está en lugar de algo) y (b) significa o connota algo (alude a que es terminología de Mill). La denotación es la esfera o dominio de esa palabra. La connotación es su contenido. "Ahora bien -añade-, la esfera, considerada como una cantidad, se llama Extensión; y el contenido, considerado como cantidad, se llama Comprehensión. Extensión y Comprehensión también se llaman Anchura y Profundidad. De manera que un término más ancho es uno que tiene una mayor extensión; y uno más estrecho es uno que tiene una menor extensión. Un término más alto es uno que tiene menos comprehensión, y uno más bajo tiene más. Se dice que el término más estrecho está contenido bajo el más amplio; y que el término más alto está contenido en el más bajo" (*W* 1:459).

De acuerdo con ello, obtenemos este esquema:

Lo que es *denotado*	Lo que es *connotado*
Esfera	Contenido
Extensión	Comprehensión
Anchura más amplia	Profundidad más baja
más estrecha	más alta
Lo que está contenido *bajo*	Lo que está contenido *en*

El propio Peirce admite que tomó esas nociones de anchura y profundidad de Juan de Salisbury. Cuando defiende el pragmatismo, dice: "El siguiente punto es aún menos novedoso; para no mencionar referencias a él por los comentadores griegos de Aristóteles, fue hace cerca de seis o siete siglos que Juan de Salisbury habló de él como 'fere in omnium ore celebre'. Es la distinción, para usar las frases de ese autor, entre lo que un término *nominat* -su anchura lógica- y lo que un término *significat* -su profundidad lógica. En el caso de una proposición, es la distinción entre lo que el sujeto denota y lo que el predicado asevera. En el caso de un argumento, es la distinción entre el estado de cosas en el que sus premisas son verdaderas y el estado de cosas que es definido por la verdad de su conclusión"[9].

Por otra parte, al igual que San Agustín, Peirce explica la significación a partir de la idea de la Trinidad. En la Lowell Lecture XI, de 1866, dice: "Aquí tenemos, por tanto, una Santísima Trinidad del objeto, el interpretante [o sujeto] y el fundamento. Cada uno constituye al símbolo y asimismo todos ellos le son esenciales. Y no son la misma cosa bajo diferentes puntos de vista, sino tres cosas que alcanzan identidad cuando el símbolo alcanza información infinita. En muchos aspectos, esta trinidad coincide con la trinidad cristiana; de hecho, no sé que haya algún punto de desacuerdo. El interpretante es evidentemente el *Logos* Divino o Palabra; y si nuestra anterior búsqueda de que una Referencia a un interpretante es Paternidad es correcta, éste sería también el Hijo de Dios. El *fundamento*, siendo aquello cuya participación es requisito para cualquier comunicación mediante el Símbolo, corresponde en su función al Espíritu Santo" (*W* 1:503). Peirce se vale, al igual que San Agustín y Santo Tomás, de imágenes y conceptos tomados de la concepción o conceptualización dentro de la Santísima Trinidad que después aplica a la dinámica del pensamiento y de la significación, cosa muy usual entre los escolásticos.

---

[9] Ch. S. Peirce, "Pragmatism in Retrospect: A Last Formulation" (1906), en *Philosophical Writings of Peirce*, ed. J. Buchler, New York: Dover, 1955, 274.

3. Balance

Vemos, así, que Peirce fue muy atento a los escolásticos en su construcción de la disciplina de la semiótica y en las nociones del signo que ensayó. La semiótica es el estudio lógico del signo, aunque también psicológico, en el que se ve su funcionamiento y los elementos que toman parte en el acontecimiento de signo. El representamen, el interpretante y el objeto, fueron perfilándose al contacto con los estudios psicológico-gnoseológicos de estos autores. Los conceptos como signos, o como partes del proceso significativo; la significación y la suposición, la connotación y la denotación, la comprehensión y la extensión, etc., tienen ese origen. Asimismo, Peirce será atento a los escolásticos en cuanto a las divisiones de los signos, como lo veremos en el siguiente capítulo.

III

LA INFLUENCIA DE LA ESCOLÁSTICA EN LA CLASIFICACIÓN DE LOS SIGNOS Y LA ARGUMENTACIÓN SEGÚN PEIRCE

El año de 1896, Peirce retoma las ideas del *trivium* escolástico para delinear su concepción de la lógica como semiótica; en realidad, lo hace para trazar la estructura de la semiótica misma. En un amplio pasaje, que conviene citar íntegro, dice: "La lógica 'exacta', en su sentido más amplio, consta (tal como yo la concibo) de tres partes. En primer lugar será, en efecto, necesario estudiar aquellas propiedades de las creencias que les pertenecen en tanto que creencias, al margen de su estabilidad. Este estudio equivale a lo que Duns Escoto llamaba *gramática especulativa*, pues ha de analizar una afirmación en sus elementos esenciales, independientemente de la estructura del lenguaje en que pueda estar expresada. También ha de dividir las afirmaciones en categorías, de acuerdo con sus diferencias esenciales. La segunda parte considerará qué condiciones ha de satisfacer una afirmación para poder corresponder a la 'realidad', esto es, para que la creencia que expresa pueda ser estable. Esto es lo que más en concreto se entiende por la palabra *lógica*. Esta parte ha de considerar, en primer lugar, el razonamiento necesario, y, en segundo lugar, el probable. En tercer lugar, la teoría general ha de abarcar también el estudio de aquellas condiciones generales bajo las cuales un problema se presenta para su solución y de aquellas bajo las que un problema lleva a otro. No sería inapropiado denominar a este tipo de estudio *retórica especulativa*, ya que completa una tríada de estudios o *trivium*. Esta división la propuse ya en 1867, pero normalmente, a esta tercera parte la he designado con el nombre de *lógica objetiva*"[1]. Lo primero que resalta en este texto es que Peirce interpreta el *trivium* escolástico (gramática, lógica y retórica, que corresponden a las ramas actuales de la semiótica: sintaxis, semántica y pragmática) como conteniendo las ramas en las que se puede dividir la semiótica. La segunda cosa notable es que entiende la lógica misma como semiótica, ya que debe contener esas tres ramas. Así, aunque llama "lógica" al segundo tipo de estudios, que es al que actualmente denominamos "semántica", la lógica no se reduce a eso, sino que

---

[1] Ch. S. Peirce, "La lógica regenerada" (1896), en el mismo, *Escritos lógicos*, ed. P. Castrillo, Madrid: Alianza, 1988, 226-227.

debe abarcar las tres dimensiones de la semiótica. Y una tercera cosa que observamos es el sentido de continuidad que da Peirce a ese estudio de 1896 con el de 1867, explicitando en uno y otro su deuda con el pensamiento escolástico.

1. Partes de la semiótica

En 1903, cuando Peirce tiene ya una idea cabal de su semiótica, vuelve a reflexionar -como lo había hecho en 1867- acerca de la importancia y la dificultad de lograr la precisión en el lenguaje técnico, alcanzar las denominaciones adecuadas para las cosas que quiere nombrar. En ello desea imitar y seguir la tradición de los filósofos escolásticos. Dice: "Tan pronto como los estudiosos de cualquiera de las ramas de la filosofía se eduquen a sí mismos en un genuino amor científico a la verdad y alcancen en él el grado al que llegaron los doctores escolásticos, las sugerencias del tipo de las hechas precedentemente se impondrán por sí mismas; podrán, así, conformar una terminología técnica. En lógica, una terminología bastante buena nos ha sido legada por los escolásticos. Esta terminología escolástica ha pasado a la lengua inglesa más que a ninguna otra de las lenguas modernas, tornándola la más exacta, desde el punto de vista lógico, entre todas ellas"[2]. Se ve, pues, el aprecio que tiene Peirce por la exactitud que, a presiones de siglos, lograron los escolásticos en su terminología lógica, misma que le servirá para su terminología semiótica. Por ello, entre las reglas que se traza a sí mismo para observar en sus propios escritos, aparece ésta: "Tercera. Usar para las concepciones filosóficas los términos escolásticos en su forma inglesa en la medida en que sean estrictamente aplicables; y nunca usarlas en otros sentidos que no sean los correctos"[3]. Allí está declarando Pierce su discipulado con respecto a los *doctores scholastici* en esta cuestión tan decisiva de la terminología técnica. Peirce se ha granjeado muchas críticas por lo difícil de su terminología, tan apegada a las etimologías griegas y latinas, pero es que estaba esforzándose por conseguir el mayor rigor y la más alta precisión que fueran posibles.

Justamente es obedeciendo esta regla como elabora los términos más decisivos de su construcción sistemática. Para Peirce, el signo es algo que representa un objeto, es un *representamen*. Representa ese objeto para alguien, que es el *intérprete*, y en la mente de éste surge una idea de ese signo que es un signo igual o incluso más elaborado y desarrollado, a saber, el *interpretante*. Y representa al objeto no en todos sus aspectos,

---

[2] El mismo, "La ética de la terminología", en el mismo, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974, 18, n. 225.

[3] *Ibid*., 19, n. 226.

sino en alguno, que es el *fundamento* de la representación. Y de acuerdo con estos elementos divide las ramas de la semiótica: "Como consecuencia del hecho de estar cada representamen relacionado con tres cosas, el fundamento, el objeto y el interpretante, la ciencia de la semiótica tiene tres ramas. La primera es llamada por Duns Escoto *grammatica speculativa*. Nosotros podemos llamarla *gramática pura*. Tiene por cometido determinar qué es lo que debe ser cierto del representamen usado por toda inteligencia científica para que pueda encarnar algún *significado*. La segunda rama es la lógica propiamente dicha. Es la ciencia de lo que es cuasi-necesariamente verdadero de los representámenes de cualquier inteligencia científica para que puedan ser válidos para algún objeto, esto es, para que puedan ser ciertos. Vale decir, la lógica propiamente dicha es la ciencia formal de las condiciones de verdad de las representaciones. La tercera rama, la llamaré *retórica pura*, imitando la modalidad de Kant de conservar viejas asociaciones de palabras al buscar la nomenclatura para las concepciones nuevas. Su cometido consiste en determinar las leyes mediante las cuales, en cualquier inteligencia científica, un signo da nacimiento a otro signo y, especialmente, un pensamiento da nacimiento a otro pensamiento"[4]. Nuevamente percibimos, ahora en su terminología definitiva, la división de la semiótica, cargada de influencia de los escolásticos.

Incluso la consideración de lo que es la pragmática la toma Peirce de la escolástica incipiente, personificada en la Escuela de Chartres, y representada por un alumno de la misma, Juan de Salisbury. La corresponsal de Peirce, Lady Welby, a esa dimensión pragmática de la semiótica la llamaba "significa", y él la caracterizó del siguiente modo: "La 'Significa' sería, según su nombre parece expresarlo, la parte de la Semiótica que indaga la relación de los signos con sus Interpretantes (para lo cual, en la medida en que se limitaba a los símbolos, propuse en 1867 el nombre de Retórica Universal), dado que, estoy seguro, usted reconoce que ningún uso de la lengua está mejor establecido entre los estudiantes de la semiótica que la distinción a la que se refirió John of Salisbury, el elegante escritor y preciso pensador del siglo XII, en estos términos 'Quod fere in omnium ore celebre est, aliud scilicet esse quod appellatiua significant, et aliud esse quod nominant. Nominantur singularia, sed universalia significantur' (*Metalogicus*, libro II, capítulo XX, edición de 1620, 111)"[5]. Y, en relación con el interpretante, dice: "Un signo media entre el

---

[4] El mismo, "División de los signos", en *ibid*., 22, n. 229. Sobre la importancia del interpretante en el acontecimiento semiótico, ver E. H. Battistella, *Pragmatismo y semiótica en Charles S. Peirce*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1983, 10-11.

[5] Ch. S. Peirce, "Carta del 23 de dic. 1908", en *La ciencia de la semiótica*, 102. Sobre el sentido del aprecio de Peirce de este *dictum* de Salisbury en el que se distingue entre la nominación y la significación del nombre apelativo, nos dice Roman Jakobson que era una distinción capital en la teoría lingüística de los escolásticos: "Según Peirce, 'nada puede ser más claro' que la tesis

signo *interpretante* y el objeto. Tomando al signo en su sentido más amplio, su interpretante no es necesariamente un signo. Cualquier concepto es un signo, por supuesto. Eso lo dijeron ya suficientemente Ockham, Hobbes y Leibniz"[6]. Claro que Hobbes dependió de autores nominalistas, y Leibniz lo hizo a través de los jesuitas Rubio y Suárez; por lo cual, Ockham es el que está en la fuente de esa doctrina.

La misma concepción de la lógica en Peirce debe mucho a la escolástica. Entre los escolásticos, una de las divisiones de la lógica era en *logica docens* y *logica utens*. Pues bien, "el mismo Peirce distinguía entre lo que él llamaba *logica utens* o sentido rudimentario de lógica-al-uso, que es un cierto método general por el que cada uno llega a la verdad, sin, no obstante, ser consciente de ello y sin poder especificar en qué consiste ese método, y un sentido más sofisticado de lógica, o *logica docens*, practicada por los lógicos y científicos (pero también por ciertos detectives y médicos), que es una lógica que puede enseñarse autoconscientemente y es, sin embargo, un método, desarrollado teóricamente, de descubrir la verdad. Los científicos o lógicos, sin embargo, no inventan su *logica docens* sino que más bien estudian y desarrollan la lógica natural que el resto de los humanos ya usan cotidianamente en la vida"[7]. Efectivamente, Peirce afirma: "En todo razonamiento hay, por tanto, una referencia más o menos consciente a un método general en el que hay implícito un rudimento de clasificación de argumentos como el que el lógico persigue. A esta clasificación, que antecede a cualquier estudio sistemático del tema, se la llama *logica utens* del sujeto razonante, en tanto que contrapuesta al resultado del estudio científico, que suele denominarse *logica docens*"[8]. Esta misma concepción de la lógica puede encontrarse, por ejemplo, en Domingo de Soto y Juan de Santo Tomás, escolásticos de los siglos XVI y XVII, respectivamente.

---

que le gustaba citar del *Metalogicon* II de Johannes de Salisbury (Peirce, 1931: 2.317, 2. 364, 2.391, 2.434): *Aliud scilicet esse quod appellativa significant et aliud esse quod nominant. Nominantur singularia sed universalia significantur* (ver Webb, 1929). La tensión dialéctica entre la unidad genérica del significado inherente, por un lado, y la multitud de significados contextuales, *suppositionum varietas*, por otro lado, o, brevemente dicho, entre la intensión (profundidad) y la extensión (amplitud), fue concebida como la *proprietas terminorum* fundamental" (R. Jakobson, "Glosas sobre la visión medieval de la ciencia del lenguaje", 53).

6 Ch. S. Peirce, "Carta del 12 de oct. 1904", en *La ciencia de la semiótica*, 92.

7 Th. A. Sebeok - J. Umiker-Sebeok, *Sherlock Holmes y Charles S. Peirce. El método de la investigación*, Barcelona: Paidós, 1987, 75.

8 Ch. S. Peirce, "Lógica" (1901), en el mismo, *Escritos lógicos*, 244.

2. Divisiones de los signos

La principal división de los signos que establece Peirce en 1897 es en ícono, índice y símbolo. El ícono pertenece a la categoría de lo que Peirce llama "primeridad", pues no relaciona más que una cosa (aunque ésta no exista y sea ficticia) con la facultad cognoscitiva, p. ej. una percepción, un color, un objeto. Hay en ellos una cualidad por la que pueden representar algo. Son *imágenes* del objeto que representan. El índice pertenece a la categoría de segundidad, que es una relación diádica, tiene que ser algo individual existente, es algo que atrae la atención, desde un grito, una letra, unos golpes en la puerta, etc. Es cualquier elemento indicador o deíctico. Por eso tiene que existir el objeto, aunque no hubiera interpretante. El símbolo pertenece a la categoría de terceridad, o relación triádica. Conecta no sólo el objeto y el signo, como lo hace el índice, sino además el interpretante. (El ícono puede carecer de objeto y de interpretante, pero no de fundamento; el índice puede carecer de interpretante pero no de objeto ni de fundamento, y el símbolo no puede carecer de ninguno de los tres, por eso es terceridad.)

Peirce relaciona esta tricotomía con la tradición escolástica. Dice: "Si el Signo fuera un Icono, un escolástico podría decir que la *species* del Objeto emanada de él encontró su materia en el Icono. Si el Signo es un Indice, podemos pensarlo como un fragmento arrancado al Objeto, siendo ambos en su Existencia un todo, o una parte de ese todo. Si el Signo es un Símbolo, lo podemos pensar como encarnando la *ratio*, o razón, del Objeto, que ha emanado del mismo. Todas éstas son, desde luego, meras figuras de lenguaje; pero el serlo no les impide ser útiles"[9]. Efectivamente, para Peirce el ícono es una cualidad perceptible o inteligible que designa a su objeto aunque el objeto no exista. La *species*, para la escolástica, es la semejanza o cualidad o imagen por la que se conoce a un objeto. Pues bien, la especie se ha convertido en un signo, es una representación. Si se trata de una especie sensible, tuvo que haber procedido de su objeto, y haberse "encarnado" en el ícono; o, como lo expresa Peirce, la *species* es la forma cualitativa (accidental) que se materializó en el ícono; pero, si es una *species* inteligible, se trata de un concepto, y entonces es un ícono del objeto, aunque el objeto no exista físicamente. Lo representa en cuanto da la idea de él. El ícono de Peirce corresponde a la noción de *species* de los escolásticos, tanto a la especie sensible (percepto) como a la inteligible (concepto o idea)[10].

---

[9] El mismo, "División de signos", en *La ciencia de la semiótica*, 24, n. 230.

[10] Roman Jakobson remite esta tríada hasta la influencia de los estoicos que, por supuesto, había sido recogida por los escolásticos: "A pesar de todas las diferencias en la presentación de los detalles, la bipartición del signo en dos facetas conjuntas y, en particular, la tradición estoica, que concibe el signo (*semeion*) como una referencia por parte del *signans* (*semainon*), sigue

La noción de ícono tiene, pues, una raíz escolástica, en cuanto que es el *signum formale* de la escuela. También el índice tiene procedencia escolástica, y corresponde al *signum naturale*, que es un indicador, o deíctico, o indexical de la cosa por asociación directa. El carácter deíctico de los índices lo veían los escolásticos, entre otras cosas, en los pronombres; a diferencia de los gramáticos clásicos, no los consideraban como expresiones que estaban en lugar del nombre, sino como palabras de suyo indicadoras, indéxicas o deícticas. Esto lo reconoce Peirce en una nota que dice: "Los gramáticos modernos definen el pronombre como la palabra usada en lugar del nombre. Esa es una vieja doctrina que, refutada tempranamente en el siglo XIII, desapareció de las gramáticas por varias centurias. Pero el sustituto empleado no era suficientemente claro y, cuando se desencadenó la bárbara agresión contra el pensamiento medieval, se lo anuló. Algunas gramáticas recientes, por ejemplo la de Allen y Greenough, vuelven a establecer correctamente el tema. No hay razón alguna para decir que *yo*, *tú*, *él*, *esto*, *aquello* ocupan el lugar de nombres; indican cosas en la forma más directa posible"[11]. Este signo que Peirce llama "índice" es conocido por los escolásticos con el nombre de "signo vestigio" De él habla, por ejemplo, Santo Tomás: "Todo efecto de alguna manera representa a su causa, pero de diverso modo. Pues algún efecto representa sólo a la causalidad de la causa, pero no a su forma, como el humo representa al fuego. Y tal representación se dice que es una representación *del vestigio*; en efecto el vestigio [o huella] demuestra el movimiento de algún transeúnte, pero no *cuál* [o *cómo*] es. Mas algún efecto representa la causa en cuanto a la semejanza de su *forma*, como el fuego generado [representa] al fuego generante, y la estatua de Mercurio a Mercurio; y ésta es una representación *de la imagen*"[12]. Como se ve, el "signo vestigio" corresponde a lo que Peirce ha llamado "índice", y el "signo imagen" a lo que él llama "ícono"

También el símbolo peirceano tiene origen escolástico, y corresponde al *signum ad placitum* o por convención. Este signo convencional marca la arbitrariedad del signo lingüístico que tanto se había afanado Aristóteles en señalar (contra Platón) y en la que tanto insistiría después Saussure, ganándose la sospecha de Chomsky, que le opone su innatismo lingüístico. Peirce explica: "los griegos usaron 'arrojar conjuntamente' (*symbállein*) con mucha frencuencia para designar la realización de un

---

siendo sólida en la doctrina de Peirce. Conforme a esta tricotomía de los modos semióticos y con los nombres más bien vagos que les da: (1) el *indicio* es una referencia del *signans* al *signatum* por virtud de una contigüidad efectiva; (2) el *icono* es una referencia del *signans* al *signatum* por virtud de una similaridad efectiva; (3) el *símbolo* es una referencia del *signans* al *signatum* por virtud de una contigüidad 'imputada', convencional, habitual" (R. Jakobson, "Ojeada al desarrollo de la semiología", en *El marco del lenguaje*, México: FCE, 1988, 15-16).

[11] Ch. S. Peirce, "Icono, Indice, Símbolo", en el mismo, *La ciencia de la semiótica*, 52, nota *.

[12] Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 7. c.

contrato o de un convenio. Además, se puede encontrar que, efectivamente, se usa el vocablo 'símbolo' (*symbolon*) tempranamente y con frecuencia para significar una convención o un contrato. Aristóteles llama al nombre sustantivo 'símbolo', esto es, un signo convencional (*De Interpretatione*, II, 16a 12)"[13]. Además, Peirce aclara que "*Symbolon* es usado varias veces en este sentido por Aristóteles en el *Peri Hermeneias*, en los *Sophistici Elenchi* y en otras obras"[14]. Y sigue la tradición escolástica más realista, en contra del nominalismo, pues cree que las palabras que usamos son *tokens* de un *type*: "Podemos escribir la palabra 'estrella', pero ello no nos convierte en los creadores de la palabra; y, si la borramos, no por ello la destruimos. La palabra vive en la mente de quienes la usan. Aun cuando estén todos durmiendo, existe en su memoria. Entonces, podemos admitir, si hay razón suficiente para ello, que los 'generales' son meras palabras, sin decir, empero, como Ockham (*Tractatus Logicae*, I, xiv) suponía, que son realmente entes individuales"[15]. Con ello se aparta del nominalismo ockhamista y se acerca a una postura escolástica más realista (por ejemplo la de Santo Tomás o, mejor aún, la de Duns Escoto). Con respecto a la distinción peirciana entre expresión *type* y expresión *token*, ambas relativas al metalenguaje, queremos señalar la antecedencia que en esto tuvo San Vicente Ferrer, quien para la mención de las expresiones, o uso metalingüístico, ponía varios tipos de *suppositio materialis*, entre ellas una que correspondía al *type* (la suposición material común o universal) y otra al *token* (la suposición material discreta o individual)[16]. Tal vez Peirce no se inspiró directamente en Ferrer para esta división, pero pudo encontrarla dentro del patrimonio escolástico, en el que ya existía.

Otra división de los signos hecha por Peirce tiene mucho que ver con la lógica, pues clasifica los signos en rema, dicisigno y argumento. Esto corresponde a la tríada escolástica de las operaciones del intelecto, a saber, la simple aprehensión, la composición-división y el raciocinio. La simple aprehensión tiene como producto el concepto y como expresión el término; la composición-división tiene como producto el juicio y como expresión la proposición o enunciado; el raciocinio tiene como producto la inferencia y como expresión la argumentación. (Desde Boecio se considera que el término "argumentación" se refiere a las premisas y la conclusión, y que el término "argumento" designa sólo a las premisas, con exclusión de la conclusión.)

---

[13] Ch. S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, 57, n. 297.

[14] *Ibid*., 62, n. 307.

[15] *Ibid*., 58, n. 301.

[16] Ver V. Ferrer, *Tractatus de suppositionibus*, ed. J. A. Trentmann, Stuttgart - Bad Cannstat: Frommann-Holzboog, 1977, 164-165.

La división muestra cierto arraigo en Aristóteles, pues él usa el nombre "*rhema*", con el significado de predicable o predicado, el cual es la parte principal del enunciado (sobre todo en la concepción que Peirce expresa en *CP* 2.272), con lo cual se está aludiendo al término, signo de la primera operación del intelecto. El dicisigno es la expresión que designa una cosa o evento, según la existencia, lo cual hace la proposición, y corresponde a la segunda operación. Y el argumento pertenece claramente a la tercera operación.

Por eso Peirce señala como diferencia entre el rema y el dicisigno que el primero se refiere a un objeto meramente posible, esto es, un objeto a cuya sola esencia se alude, no a su existencia; en cambio, el dicisigno se refiere a la existencia, esto es, a algo existente (*i.e.* sólo es verdadero si existe aquello que afirma), con lo cual los escolásticos discernían que el término no tiene valor de verdad, sino sólo la proposición; únicamente ella puede ser verdadera o falsa, pues sólo ella puede designar algo existente (y, si lo afirma, es verdadera o, si lo niega, es falsa). El juicio es el acto mental por el que se establece el valor de verdad de la proposición o dicisigno. Al igual que los escolásticos y que Frege, Peirce considera que la aseveración o no aseveración no modifica el significado de la proposición[17]. Se ve que unos y otros consideraban la proposición como un *enuntiabile* o *complexe significabile*. es decir, como un contenido enunciativo que tiene su valor de verdad en sí, independientemente de que haya una prolación, proferencia o enunciación. Esta tesis del *enuntiabile* parece surgir con lógicos terministas como Gregorio de Rímini[18] y recorre la escolástica posterior, encontrándose, p. ej., en Juan de Santo Tomás. El argumento, al igual que para los escolásticos, ejemplifica para Peirce una ley inferencial (regla de inferencia o esquema argumentativo). Peirce aborda el problema, clásico entre los escolásticos, de si la conclusión forma parte del argumento. Dice que, sin estar plenamente seguro, se inclina a pensar que sí forma parte esencial del argumento. Este problema de si la conclusión pertenecía o no al argumento surgía porque, aun cuando no se explicitara, estaba implícita en él, y no tenía por qué ponerse. Con lo cual, a algunos les parecía que formaba parte suya forzosamente; pero otros pensaban que, al no estar explicitado, no formaba parte del argumento[19].

Para Peirce -al igual que para los escolásticos- el argumento (o *consequentia*) se puede proponer simplemente como un antecedente y su con-

---

[17] En ambas tradiciones, la fregeana y la escolástica, ha encontrado esto Peter Geach. Ver su obra *Reason and Argument*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976, 32-33.

[18] Ver H. Élie, *Le complexe significabile*, Paris: Vrin, 1937, 140 ss.

[19] Ver J. de Santo Tomás, *Ars Logica*, ed. B. Reiser, Taurini: Marietti, 1930, IIa. parte, q. 24, arts. 2 y 3.

secuente, o premisa y conclusión, siguiendo como modelo la proposición condicional, sin tener que decir premisas-y-conclusión, ya que las premisas se pueden considerar unidas por conjunción, formando una sola proposición copulativa, que sería el antecedente, y después vendría la conclusión puesta como consecuente. Aclara además: "En lo que concierne a la palabra *Premisa* -en el latín del siglo XIII *praemissa*-, debido a que tan a menudo es usada en el plural, se ha llegado a confundirla, en el idioma inglés, con una palabra totalmente diferente, de procedencia legal, que significa: rubros de un inventario y edificios enumerados en una escritura"[20], con lo cual indica que está tomando esta doctrina de la lógica de la escuela y apegándose a ella.

3. Los argumentos

Peirce elabora una tricotomía de los argumentos que tiene correspondencia con los escolásticos, aunque a primera vista no lo parezca: deducciones, inducciones y abducciones; los griegos, en concreto Aristóteles, hablaban de deducciones e inducciones, pero no de abducciones. Los escolásticos sí, como veremos, aunque no con ese nombre, sino con el de "razonamiento *ex suppositione*", pero corresponde a lo mismo: el método hipotético-deductivo, o de conjeturas y refutaciones[21].

La deducción es definida por Peirce como "un argumento cuyo Interpretante representa que pertenece a una clase general de posibles argumentos exactamente análogos que se caracterizan por el hecho de que, a lo largo de la experiencia, la mayor parte de aquellos cuyas premisas son verdaderas tendrían conclusiones verdaderas"[22]. Esto coincide con la idea escolástica de *consequentia* o inferencia. La noción escolástica de consecuencia era más amplia que la silogística, y abarcaba tanto la lógica de proposiciones como la lógica de predicados o cuantificacional. Tenía como modelo la implicación, a veces la implicación material, que permitía premisas falsas con conclusión verdadera; pero sobre todo era la implicación formal o estricta, a saber -como señala Peirce-, la que sólo permite extraer conclusiones verdaderas de premisas verdaderas.

La deducción se divide en necesaria y probable. La necesaria es aquella en la que lo verdadero se sigue de lo verdadero no de manera fre-

---

[20] Ch. S. Peirce, "División de signos", en el mismo, *La ciencia de la semiótica*, 33, n. 253.

[21] Ver J. Iñiguez, "Entre la necesidad y la conjetura: el modelo epistémico de Alberto Magno", en *Actas*: *filosofía y cultura medievales*, México: UAM, 1986, 1-13; W. J. Wallace, "Galileo and Reasoning ex suppositione: the Methodology of the Two New Sciences", en *Proceedings of the 1974 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, ed. by R. S. Cohen *et al*., Dordrecht: Reidel, 1976.

[22] Ch. S. Peirce, *ibid*., 39, n. 267.

cuencial, sino por necesidad, y es un método para producir símbolos dicentes (*i.e.* proposiciones) mediante el estudio de un diagrama. Puede ser corolarial o teoremática. Peirce las define: "Una Deducción corolarial es aquella que representa las condiciones de la conclusión en un diagrama y halla, de la observación de ese diagrama tal cual es, la verdad de la conclusión. Una Deducción Teoremática es aquella que, después de haber presentado las condiciones de la conclusión en un diagrama, realiza un cierto experimento ingenioso en el diagrama y, mediante la observación de dicho diagrama así modificado, determina la verdad de la conclusión"[23]. Estas doctrinas no tienen raíces escolásticas, sino que han sido elaboradas por el ingenio de Peirce.

También las deducciones probables son resultado de la poderosa inventiva de Peirce. Ellas sí dependen de las tasas de frecuencia, y son estadísticas, o bien probabilísticas o probables propiamente dichas. "Una Deducción Estadística es una Deducción que, conforme a la manera como la representa el Interpretante, razona respecto a las tasas de frecuencia, pero razona respecto a ellas con absoluta certeza. Una Deducción Probable propiamente dicha es una deducción cuyo interpretante no representa que su conclusión sea cierta, pero sí representa que razonamientos exactamente análogos producirían, partiendo de premisas verdaderas, conclusiones verdaderas, en la mayoría de los casos, a largo plazo"[24].

En cambio, la inducción peirceana está basada en el modelo aristotélico-escolástico, pero es desarrollada en tres clases: el argumento de interjección, que es negar algo por la razón de que nunca antes ha sucedido, la verificación experimental de una predicción general, y el argumento de muestra aleatoria.

Y la abducción (o retroducción) parecería que no tiene antecedentes escolásticos; pero sí los tiene. A primera vista, se muestra muy novedosa. Peirce la define así: "Una *Abducción* es un método para formar una predicción general sin ninguna verdadera seguridad de que tendrá éxito, sea en un caso especial o con carácter general, teniendo como justificación que es la única esperanza posible de regular nuestra conducta futura racionalmente, y que la Inducción, partiendo de experiencias pasadas, nos alienta fuertemente a esperar que tendrá éxito en el futuro"[25]. Es el método de conjeturas, es decir, el método hipotético-deductivo. Y se piensa que, por ser el método característico de la ciencia moderna, es el que surge con Galileo y que no tiene nada que ver con la escolástica. Pero un eminente conocedor de Galileo, particularmente de sus obras juveniles y de comienzo, William Wallace, encuentra este tipo de razonamiento en los medievales, por ejemplo en San Alberto Magno, cuya

---

[23] *Ibid*., 39, n. 267.

[24] *Ibid*., 39-40, n. 268.

[25] *Ibid*., 40-41, n. 270.

influencia sobre Galileo estudia y rastrea minuciosamente[26]. De hecho, todos los modos de inferencia peirceanos tienen su origen en Aristóteles. Como el mismo Peirce lo dice, son clasificaciones aristotélicas: "Deducción (llamada por Aristóteles *synagogé*), Inducción (*epagogé* según Platón y Aristóteles) y Retroducción o Abducción (*apagogé* en Aristóteles, que lamentablemente ha sido mal traducida)"[27]. De Aristóteles, estos modos de inferencia pasaron a los escolásticos, quienes los transmitieron a la posteridad.

En cuanto a la captación de la importancia de la experiencia, Peirce alude a Roger Bacon, aunque no sin referirse a la exigente lógica deductiva de los medievales, pero como reconociendo su insuficiencia en la inducción y en la abducción o retroducción. En "The Fixation of Belief", de 1877, dice: "Los escolásticos medievales, siguiendo a los romanos, hicieron de la lógica lo primero de los estudios del muchacho después de la gramática, como si fuera muy fácil. Tal era como la entendían. Su principio fundamental era, según ellos, que todo conocimiento descansa sobre la autoridad o sobre la razón; pero que todo lo que es deducido por la razón depende en última instancia de una premisa derivada de la autoridad. De acuerdo con ello, tan pronto como un muchacho era perfecto en el procedimiento silogístico, se creía que su cajón intelectual de instrumentos estaba completo. A Roger Bacon, esa notable mente que a mitad del siglo trece era casi un hombre de ciencia, la concepción del razonamiento de los escolásticos le pareció sólo un obstáculo para la verdad. El vio que la experiencia sola enseña todo" (*CP* 5.358).

4. Balance

Lo único que Peirce deplora de los escolásticos es, como dice en unas notas de 1905 a un trabajo suyo que data ya de 1867, la falta de generalización que se nota respecto de sus teorías. Dice: "Y aunque una detestable superficialidad y una falta de pensamiento generalizador recubren como un manto los escritos de los maestros escolásticos, la extraordinaria minuciosidad con que examinaban cada problema que llegaba a su conocimiento hace difícil concebir en este siglo veinte cómo un fervoroso estudiante, arrastrado al estudio de la lógica por la transcendental im-

---

[26] Ver W. J. Wallace, "Albertus Magnus on Suppositional Necessity and the Natural Science", en J. A. Weisheipl (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980, 103-128.

[27] Ch. S. Peirce, "Manuscrito para 'History of Science'" (1896), en *CP* 1.65. Explica esa mala recepción de la palabra *apagogé*, diciendo que "la falta de legibilidad de una palabra en sus manuscritos y su reemplazo por otra, la estúpida 'Apellicon', alteró completamente el sentido del capítulo en Abducción" (citado por M. Restrepo, 134, nota 41; ver *CP* 5.144).

portancia que Kant concedió a sus detalles, pudo, no obstante, conformarse con abordar este tema de la forma fácil y *dégagé* en que lo hizo. Esto fue lo único que me indujo a una investigación independiente del soporte lógico de los conceptos fundamentales llamados categorías"[28]. ¿A qué se refiere Peirce cuando habla de esa "detestable superficialidad" de los escolásticos? Tal vez se refiere a la aplicación a temas a veces deleznables a los que se aplicó la lógica en la decadencia de la escolástica, durante la baja Edad Media. Es lo que refleja buena parte de los textos que a propósito recogió Carl Prantl en su *Geschichte der Logik im Abendlande* (1855-1867). La falta de pensamiento generalizador lo dice Peirce porque los escolásticos no alcanzaron a generalizar en lógica matemática o simbólica los hallazgos que hicieron. Pero, en su mayoría, los juicios que emite Peirce acerca de los escolásticos son sumamente elogiosos y de admiración por el grado de fineza lógica que habían alcanzado sus instrumentos analíticos. Debido a esa admiración que profesó hacia ellos, Peirce toma de los escolásticos muchas de las teorías que llevaría a un alto grado de desarrollo.

---

[28] El mismo, "Notas sobre lo anterior" (1898-1899 y 1905), en el mismo, *Escritos lógicos*, 78-79.

V

EL PENSAMIENTO Y SU RELACIÓN CON EL SIGNO EN PEIRCE Y LA ESCOLÁSTICA

Abordaremos ahora uno de los temas principales de la semiótica de Peirce: el de la naturaleza del signo y su relación con el pensamiento. En efecto, Peirce dedicó mucho esfuerzo a estudiar la relación del signo con el pensamiento y hemos de esclarecer el lugar que le concede en el fenómeno sígnico o acontecimiento semiótico. En este como en otros temas se ve la presencia de la escolástica en el pensamiento de Peirce, a través de ese gran pensador que fue Duns Escoto; aunque no siempre lo sigue fielmente, es una impronta que lo acompañará en todas las épocas de su desarrollo filosófico.

Además, hemos visto que en varios períodos y obras (1867-1871 y 1883) Peirce aprovecha el *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, es decir, el curso elaborado por los profesores jesuitas del Colegio Real de Coimbra, Portugal, y publicado entre 1591 y 1606. No sólo conoce la parte de lógica del Curso Conimbricense, sino que la aprecia mucho. Pues bien, resulta que quien inspiró esa parte y quien influyó para que se redactara fue nada menos que el padre jesuita Pedro da Fonseca, el cual llegó a ser un clásico en el tema y uno de los primeros en desarrollar de manera importante la semiótica con un excelente capítulo dedicado al estudio del signo. Y, por otra parte, Fonseca fue uno de los que recibió más influencia de Duns Escoto y la difundió entre los escolásticos postmedievales. De manera que encontramos esa presencia de Duns Escoto, de varias formas, un autor que fue altamente apreciado por Peirce, pues se ve su influjo en su teoría del signo y de su relación con el pensamiento.

1. Raíces y fuentes comunes de Poinsot y Peirce: Escoto y Pedro da Fonseca

En efecto, una de las maneras en que Peirce define, en "Elements of Logic", Bk. II, ch. 2: "Division of Signs" (1897), el signo es la siguiente: "Un signo o *representamen* es algo que, para alguien, está en lugar de

algo en cierto respecto o capacidad" (*CP* 2.228)[1]. Ya que es "para alguien", el signo se refiere al aparato cognoscitivo del ser humano, a su mente, a su pensamiento. Y el "estar en lugar de", que usa Peirce, corresponde a la locución escolástica "*stare pro*", que no es otra cosa sino *representar*, es decir, hacer las veces de algo. La definición de Peirce es muy parecida a la de Duns Escoto, que dice: "Significar es representar algo al intelecto"[2]. Para ampliar la representación a los sentidos y no sólo al intelecto, Pedro da Fonseca, quien seguía mucho a Escoto, asevera que el significar es "representar algo a la facultad cognoscitiva" (*Significare nihil aliud est*, *quam potentiae cognoscenti*, *aliquid repraesentare*)[3]. Fonseca (1528-1599) enseñó en Coimbra, y era notorio que estaba más influido por Escoto que por Santo Tomás[4]. Fonseca impulsó y preparó la elaboración del *Curso filosófico conimbricense*, por lo tanto influyó en la *Dialéctica* de dicho curso, que se publicó en 1606. La gran obra que Fonseca había escrito son unas *Instituciones dialécticas*, publicadas en Lisboa en 1564, de las cuales tomamos la definición citada, por corresponder del modo más claro a la de Peirce. Pero tal vez ninguna definición tan cercana a la de Peirce como la de Juan Poinsot o Juan de Santo Tomás, escolástico portugués, al igual que Fonseca, aunque dominico, y seguidor suyo. Poinsot dice: "El signo es algo que representa algo distinto de sí mismo a la facultad cognoscitiva" (*Signum est id quod repraesentat aliud a se potentiae cognoscenti*)[5]. Poinsot recibió la influencia de Fonseca a través del *Curso* conimbricense, y por lo que se ve, a Peirce le ocurrió lo mismo. Se puede trazar, así una influencia en la teoría semiótica de Peirce que va desde Duns Escoto, quien influye en Fonseca, el cual es uno de los profesores de Coimbra o conimbricenses e influye en los que redactaron el célebre *Curso*. Peirce lee directamente a Escoto en el *Opus oxoniensis* y a Fonseca a través de la lógica del *Cursus conimbricensis*. Los grandes semióticos Poinsot -de fines del siglo XVI y principios del XVII- y Peirce -de fines del XIX y principios del XX- están bajo la tutela de Fonseca, considerado como el primer tratadista clásico de la semiótica por un autor tan perspicuo como Luigi Romeo[6]. Lo que sí

---

1 En el siguiente parágrafo, *CP* 2.229, cita a Escoto.

2 J. Duns Escoto, *Super lib. Elenchorum*, q. 15, n. 6; ed. Vives, Paris, t. 2, p. 22a.

3 P. da Fonseca, *Institutionum dialecticarum libri octo*, ed. J. Ferreira Gomes, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1964, vol. I, 34.

4 "Su pensamiento se inclina más a Escoto que a Santo Tomás. A Fonseca se debe la preparación del gran curso de filosofía *Commentarii Collegii Conimbricensis S.I.*, que responde a las explicaciones de artes y filosofía en el colegio de Coimbra" (G. Fraile, *Historia de la filosofía*, III: Del Humanismo a la Ilustración, Madrid: BAC, 1966, 469).

5 J. de Sto. Tomás, *Ars Logica*, IIa pars, q. 21, a. 1; ed. B. Reiser, Torino: Marietti, 1930, p. 646a.

6 Ver L. Romeo, "Pedro da Fonseca in the Renaissance Semiotics: A Segmental History of Footnotes", en *Ars Semeiotica*, 2 (1979), 190 ss.

parece que se debe desechar es que Peirce haya conocido la obra de Poinsot.

También en cuanto a la explicación ontológica del signo o, más bien, del acontecimiento semiótico, hay coincidencia de Peirce con Fonseca. Peirce dice que el signo o el significar es una relación. Pero hay, según él, tres tipos de relaciones básicas: la monádica o de primeridad (que propiamente no es relación, de manera real, sino a lo sumo pensada, ya que es la relación de una cosa consigo misma), la diádica o de segundidad, basada en la anterior, y que es la relación entre dos cosas, y la triádica o de terceridad, basada en las dos anteriores y que es relación entre tres cosas, para las cuales el tercer elemento o de terceridad funge como mediador. Y para Peirce es justamente de terceridad la relación de signo, más aún, parece haber tomado la relación de representación o significación como paradigma para establecer esa relación de terceridad[7]. Esa terceridad o tercero que sirve de mediador entre el signo y el objeto es el interpretante, o pensamiento, pues es un signo de segunda instancia que ocurre en la mente o cuasi-mente del intérprete.

También Fonseca ve la estructura ontológica del signo, o del significar, como una relación, lo cual se refleja en la exposición de sus discípulos en el *Curso* de los conimbricenses[8]. Pero es otra vez Poinsot, el seguidor de Fonseca, quien parece desarrollar los principios de su maestro Fonseca de un modo muy similar a Peirce. Poinsot pone como constitutivo formal y esencial del signo la *relación* (triádica): "La razón [o noción] de signo, formalmente hablando, consiste en una relación, no según el decir, sino según el ser"[9]. La relación según el ser es la que es real; la que es según el decir sólo es pensada o dicha tal. Con ella se refiere a la relación monádica, meramente reflexiva, entre una cosa y ella misma; por eso excluye de la significación la relación *secundum dici* o monádica. Tiene que ser relación diádica o triádica. Y no es solamente diádica, porque la relación de significación no se da sólo entre el signo y el significado, sino también con el pensamiento. Y es precisamente este último el que sirve como mediador entre los otros dos.

---

7 En "Principles of Philosophy. The Reality of Thirdness", Lowell Lecture III, de 1903, Peirce lo define así: "El significado es obviamente una relación triádica" (*CP* 1.345).

8 Ver J. P. Doyle, "The *Conimbricenses* on the Relations involved in Signs", en J. Deely (ed.), *Semiotics* (1984).

9 J. de Sto. Tomás, *Ars Logica*, 674a.

2. El papel del pensamiento frente al signo

Por otra parte, Peirce toma de los escolásticos, singularmente de Escoto, el papel mediador del pensamiento entre el signo y el objeto designado. Escoto decía, como sabemos, que el significar es representar algo al intelecto; y añadía: "luego lo que se significa es concebido por el intelecto"[10]. Es decir, el pensamiento es el que vehicula al signo hacia el objeto, hace que el hombre conecte el signo con la cosa; pues el signo hace que el pensamiento evoque la imagen o idea de la cosa y después vaya a la cosa misma (si ésta existe); primero se va a la cosa en cuanto pensada y después a la cosa real existente. Pero, además de tomar esto de Escoto, a quien conocía bien, Peirce cita a Ockham, a quien también sigue en otros aspectos, sobre todo de la lógica. Dice: "Ockham piensa siempre en un concepto mental como en un término lógico que, en lugar de existir sobre el papel o en la voz, está en el espíritu, pero es de la misma naturaleza general, a saber, un signo" (*CP* 8.20)[11].

Peirce lo expone claramente cuando, en "Principles of Philosophy", ya citado, expresa que "un signo es algo, A, que denota algún hecho u objeto, B, a algún pensamiento interpretante, C" (*CP* 1.346). Incluso llega a usar como término técnico "interpretante", en el sentido de aquello en lo que se recibe el mensaje del signo; y no es lo mismo que "intérprete", sino que es la mente o la cuasi-mente -como dice Peirce- del intérprete, en la que se elabora un signo de segunda instancia, de segundo orden, a partir del signo originario. Algo, pues, que se da en el intérprete, no que es el intérprete mismo. Duns Escoto lo formula así: "Asumir un signo [lingüístico] no se reduce a ser la emisión del aliento así o asá, sino que ese sonido así pronunciado y articulado es la palabra oral, y la palabra imaginable que le corresponde es la palabra mental"[12]. En efecto, "se forma [el signo] oral para significar y declarar aquello que se entiende"[13].

En Peirce el pensamiento es mediador entre el signo y el significado. Así lo expone en "Principles of Philosophy. On a New List of Categories", de 1899: "Una representación es ese carácter de una cosa por virtud del cual, para la producción de un efecto mental, puede estar en lugar de otra cosa. A la cosa que tiene ese carácter la denomino un *representamen*, al efecto mental, o pensamiento, su *interpretante*, a la cosa en lugar de la cual está, su *objeto*" (*CP* 1.564). Allí se recalca que el interpretante es un efecto mental del signo, es el pensamiento (o por lo menos un aspecto del interpretante lo es); en otras palabras, es el objeto en

---

[10] J. Duns Escoto, *ibidem*.

[11] Ver P. Thibaud, "La thèse peircienne de l'identité de la pensée et du signe", en *Archives de Philosophie*, 55 (1992), 452-453.

[12] J. Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, lib. 1, dist. 27, q. 2, n. 8; t. 22, 334.

[13] El mismo, *Opus Oxoniense*, lib. 1, dist. 27, q. 3, n. 14; t. 10, p. 370b.

cuanto pensado, evocado por el signo. El signo, en primera instancia, provoca la idea de la cosa en la mente, en el pensamiento. En "Principles of Philosophy. Representation and Generality" (de un fragmento no fechado) dice: "Un signo está *en lugar de* algo *para* la idea que produce o modifica. O es un vehículo que lleva a la mente algo de afuera. Aquello en lugar de lo cual está se llama su *objeto*; lo que lleva, su *significado*; y la idea a la que da origen, su *interpretante*" (*CP* 1.339).

Lo anterior está muy inspirado en la teoría escolástica, basada en Aristóteles. El pensamiento es mediador, como dice Escoto; la palabra es signo de la cosa, ciertamente; pero primero es signo de ella en cuanto pensada, esto es, de su concepto, luego de ella en sí misma: "Aunque se hace un gran altercado sobre la voz, acerca de si es signo de la cosa o del concepto, sin embargo, concediendo brevemente que lo que se significa por la voz propiamente es la cosa, con todo, hay muchos signos coordinados que tienen el mismo significado, a saber: la letra, la voz y el concepto, así como son muchos efectos coordinados de la misma causa, ninguno de los cuales es causa del otro, como resulta patente en cuanto al sol, que ilumina muchas partes del medio. (...) Así, puede concederse que en muchos signos coordinados a un mismo significado, uno de ellos es de otro modo signo de otro de ellos, porque da a entenderlo a él, ya que el más remoto no significaría a menos que el primero de otro modo significara más inmediatamente, y, sin embargo, a causa de esto, el uno no es propiamente signo del otro"[14].

Escoto marca aquí una gradación de signos: si bien el signo oral es signo de la cosa, la significa indirectamente, a través del pensamiento, por medio del concepto, cuyo contenido es la cosa en cuanto pensada. Así, el signo oral significa primero al concepto y luego a la cosa. La letra es el signo de la palabra, la palabra es el signo del concepto (*i.e.* del interpretante) y éste lo es de la cosa. Escoto lo enuncia también de este modo: "el nombre esencialmente significa la cosa, ya sea que la cosa exista o que no exista, porque representa a la cosa de acuerdo a la semejanza de ella que está en el alma y que es signo [de ella]"[15].

3. El interpretante como concepto y como hábito: entre el mentalismo y el conductismo

Peirce sigue muy de cerca a los escolásticos en esta idea de que el concepto es un signo, a saber, un signo de las cosas previo a ese signo

---

[14] J. Duns Escoto, *Opus oxoniense*, lib. 1, dist. 27, q. 3, n. 19; t. 10, p. 378a.

[15] El mismo, *In Peri Hermeneias*, *opus secundum*, q. 2, n. 3; t. 1, 586.

por antonomasia que es la palabra[16]. Lo que Peirce quiere señalar con la idea del interpretante es que en la mente del intérprete se genera un nuevo signo a partir del signo original. Hay que aclarar bien las coincidencias entre Peirce y la escolástica en este punto. Para Peirce el interpretante es signo del término además de ser signo de la cosa. Esto puede encontrarse casi de la misma manera en los escolásticos. En algún sentido, ello parecería contradecir la teoría escolástica, pues es tanto como decir que el concepto es signo del término, lo cual parece ser a la inversa para ellos. Sin embargo, encontramos que corresponde a lo que Poinsot denominaba el significado no ultimado y el significado ultimado de un signo. El significado no ultimado era la representación mental del signo mismo, por ejemplo el concepto que puedo formarme de la palabra "pared", cuando la escucho. Y el significado ultimado es el objeto significado, en nuestro ejemplo sería la misma pared real[17].

Con todo, parece haber una diferencia importante entre Peirce y la escolástica en cuanto al interpretante. Peirce sostiene que se da una progresión infinita de interpretantes, que van originándose el uno al otro en una sucesión *ad infinitum*. Todo signo produce un interpretante; pero, ya que el interpretante es un signo, tiene que producir a su vez otro interpretante, y así sucesivamente. Ernesto Battistella insiste en que el interpretante no tiene carácter mentalista o psicologista, pues no ocurre en la mente del intérprete, sino en el sistema de signos[18]. Pero también concede que el interpretante es a veces "un signo mental", es decir, aunque no siempre y necesariamente es un modo mental de ser, "es todo lo que está explícito en el signo mismo, independientemente de su contexto y de las circunstancias de emisión"[19]. Hay tres interpretantes principales: el primero es el interpretante *emocional*, que consiste en el sentimiento causado por el signo; el segundo es el interpretante *energético*, que es el esfuerzo que motiva el signo, pudiendo ser un esfuerzo muscular (*i.e.* físi-

---

[16] Como dice Roman Jakobson: "No debería olvidarse que en el proyecto básico de Peirce, su *System of Logic*, *from the point of view of Semiotic* (8.302), intentó mostrar 'que el Concepto es un Signo' y definir el signo y resolverlo 'en sus *elementos* últimos' (8.302, 305)" (R. Jakobson, "Algunas observaciones sobre Peirce, precursor en la ciencia del lenguaje", en *El marco del lenguaje*, México: FCE, 1988, 36). A esto podemos añadir lo que dice M. Restrepo: "Peirce afirma que ante todo un ícono es una *idea*. En este sentido podemos entender al interpretante como sustituto, como concepto icónico del signo que lo produjo", 129-130).

[17] Ver J. de Sto. Tomás, *Ars Logica*, 746b ss.

[18] E. Battistella, *Pragmatismo y semiótica en Charles S. Peirce*, Caracas: Eds. de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1983, 11.

[19] *Ibid*., 53. Ya el mismo Peirce, en 1868 decía que eso que llamará el interpretante, el cual se va al infinito, es un signo mental: "No hay excepción, por tanto, a la ley de que todo signo-pensamiento es traducido o interpretado a uno subsiguiente, a menos que se dé que todo pensamiento llegue a un abrupto y último fin en la muerte" (Ch. S. Peirce, "Some Consequences of Four Incapacities", en J. Buchler (ed.), *Philosophical Writings of Peirce*, New York: Dover, 1955, 234).

co) o solamente mental; el tercero es el interpretante *lógico*, que es puramente mental, y consiste en una conjetura o hipótesis sobre la conducta que conviene llevar a cabo en respuesta al signo, y tiene la estructura del condicional: "si..., entonces..." Sólo hay interpretantes lógicos para los signos intelectuales. Y, aun en el caso de estos signos intelectuales, no siempre se produce el interpretante lógico; la ocasión puede ser demasiado prematura, y basta con los anteriores interpretantes, o demasiado tardía, y entonces ya el intérprete conoce el interpretante lógico asociado a ese signo, por lo cual no elabora conjeturas acerca de la producción del signo y su finalidad o significación[20].

También habla Peirce de otros tipos de interpretantes lógicos: *inmediato*, que es el significado mismo; *dinámico*, que es el efecto que produce el signo en el intérprete; y *final*, que es el efecto que produciría el signo si pudiera realizar completamente su efecto, esto es, hábitos y disposiciones para actuar. Umberto Eco lo explica así: "Es preciso ver que para Peirce la vida mental es como una inmensa cadena sígnica que va desde los primeros interpretantes lógicos (conjeturas elementales que, en cuanto sugieren fenómenos, los significan) hasta los interpretantes lógicos finales. Estos son los *hábitos*, las *disposiciones* a la acción, y por tanto a la intervención en las cosas, a que tiende toda semiosis. (...) Estos hábitos serían los interpretantes lógicos finales, para que en ellos la semiosis se apacigüe. (...) En este sentido, se comprende ahora que Peirce en determinado punto afirme que puede haber interpretantes que no sean signos (8.332, 339). El interpretante de un signo puede ser una acción, un comportamiento"[21]. El propio Peirce resume su teoría de la siguiente manera: "Como un avance de la aseveración de la naturaleza de este efecto, será conveniente adoptar una designación para él, y lo llamaré el *interpretante lógico*, sin determinar si este término se extiende a alguna cosa más allá del significado de un concepto general, aunque ciertamente estrechamente relacionado a eso, o no. ¿Diremos que este efecto puede ser un pensamiento, es decir, un signo mental? Sin duda, puede serlo; sólo que, si este signo es de un tipo intelectual -como tendría que serlo- debe él mismo tener un interpretante lógico; de manera que no podrá ser el interpretante lógico *último* del concepto. Se puede probar que el único efecto mental que puede ser producido así y que no es un signo pero que es de una aplicación general es un *cambio de hábito*; significando por cambio de hábito una modificación de las tendencias de una persona hacia la acción, que resulta de experiencias previas o de ejercicios previos de su voluntad o sus actos, o de un complejo de ambos tipos de causa. Excluye las disposiciones naturales, como el término 'hábito' lo hace, cuando es usado cuidadosamente; pero incluye además asociaciones, lo

---

[20] Ver *ibid*., 56-57.

[21] U. Eco, *Signo*, Barcelona: Labor, 1976, 164-165.

que puede llamarse 'trans-sociaciones', o alteraciones de asociación, y aun incluye *disociación*, que usualmente ha sido desatendida por los psicólogos (creo que erróneamente), como de naturaleza profundamente contraria a la asociación"[22].

Así, más que alejarse de la idea escolástica del concepto como mediador entre el signo y la cosa, lo que Peirce hace con su noción tan elástica y movediza de interpretante es completar los tipos de efecto que puede provocar un signo. No siempre será un concepto, o una conjetura (*i.e.* una abducción) o una hipótesis -que son signos-, sino que a veces la reacción que provoca el signo es una emoción o una acción, incluso toda una conducta muy compleja, hasta el interpretante final, que es un hábito o una disposición que hace actuar -y que ya no son interpretantes entendidos como signos en sentido usual[23]. Precisamente la idea de interpretante final frena el proceso infinito de interpretantes que puede en principio desatar el signo, al producir siempre otro signo en el intérprete. Y así se salvaguarda la idea escolástica del pensamiento como mediador entre el signo y la cosa significada, dentro de la semiótica peirceana.

4. Balance

Esto nos hace ver, en conclusión, lo mucho que la semiótica debe a ese pensamiento tan olvidado y hasta injustamente mal visto como ha sido la escolástica. ¿Acaso no ha sido más bien el prejuicio y la ignorancia? ¿O incluso la incomprensión de estos pensadores, entrenados en un difícil análisis semiótico de las Sagradas Escrituras que llegaba a niveles muy altos de complejidad, esto es, a los sentidos literal, alegórico, moral, analógico, mistagógico, etc.? Este pensamiento semiótico de la escolástica medieval y post-medieval se deslizó hacia Peirce, el erudito y gran conocedor de las obras de éstos. Es claro, pues, que la filosofía del lenguaje de los escolásticos estuvo presente de una manera viva en las principales ideas semióticas de Peirce.

Duns Escoto siempre fue muy apreciado por el pragmaticista norteamericano. Además, ese influjo escotista se refuerza a través del uso de los Conimbricenses hecho por Peirce, esto es, de los profesores jesuitas de Coimbra, autores de un célebre curso de finales del siglo XVI y principios del XVII, ya que sobre ellos pesó, como maestro, Pedro da Fonseca, quien seguía más a Escoto que a Santo Tomás. A través de los co-

---

[22] Ch. S. Peirce, "Pragmatism in Retrospect: A Last Formulation", en *Philosophical Writings of Peirce*, ed. J. Buchler, 277.

[23] Ver R. Marty, "La semiótica de Ch. S. Peirce: presentación formalizada", en *Acciones textuales* (UAM, México), 3 (1991), 11.

nimbricenses, Fonseca influyó en Peirce, al igual que influyó a través de ellos en Joâo Poinsot o Juan de Santo Tomás. Uno estaría tentado a sacar, al ver eso, una conclusión inseperada y tal vez extrema: que, en semiótica, los mejores discípulos de Fonseca, el gran clásico inicial de la teoría del signo, fueron Joâo Poinsot y Charles S. Peirce.

VI

EL REALISMO ESCOLÁSTICO DE LOS UNIVERSALES EN PEIRCE

Conviene distinguir dos sentidos en la palabra "realismo": uno se da cuando se usa dentro del problema de los universales y otro distinto cuando se usa dentro del problema del alcance y limites del conocimiento. En el primer caso tiene un sentido metafísico más bien que epistemológico, y se refiere al estatuto ontológico que se concede a los universales, ya sea como entidades reales, ya sea como entidades meramente mentales o lingüísticas. En el ámbito del problema de los universales, el realismo se contrapone al nominalismo. El nominalismo ve los universales como puros conceptos o como meras palabras; el realismo se le opone, y puede ser extremo (platónico), cuando se ven los universales como entidades subsistente, o moderado (aristotélico), cuando se ven los universales como dependiendo de los individuos en los que se realizan. En cambio, en el ámbito del problema del conocimiento, el realismo se contrapone al idealismo y tiene un sentido de realismo cognoscitivo. Aquí lo tomaremos solamente en su sentido ontológico de respuesta al problema de los universales, y trataremos de ver el matiz que adquiere en el pensamiento de Charles Sanders Peirce.

Peirce comenzó siendo nominalista, pero pronto derivó hacia el realismo escolástico, específicamente el escotista: "Cuando a los 12 años (1851) lee los *Elementos de Lógica* de Whately, Peirce se considera nominalista, y así se presenta en sus artículos de 1868-1869. Sin embargo, ya allí va apareciendo su nexo con el realismo escolástico de Escoto y en 1871 se declara realista"[1]. Ya tan tardíamente como en la tercera conferencia dictada en el Instituto Lowell (1903) mantiene esa posición. Dice él mismo: "Me declaré realista. Desde entonces he revisado cuidadosa y completamente mis opiniones filosóficas en más de seis ocasiones y sobre la mayoría de temas las he modificado más o menos, pero nunca he podido pensar distinto respecto al nominalismo y el realismo" (*CP* 1.20). Lo mismo dice ya en 1910, en un escrito sobre el pragmatismo (*CP* 5.470). Así pues, fue una postura que se mantuvo muy firme en el pensamiento peirceano.

---

[1] M. Restrepo, 162.

De hecho, es muy aceptado y comentado el que Peirce fue influenciado por Escoto. Lo que más falta hace es ver en qué medida y en qué sentido se dio tal influencia. Pues también puede verse que Peirce modificó y adaptó las tesis de Escoto a sus intereses. Ya el arrojar un poco de luz sobre esta influencia será algo benéfico. Trataremos de verlo. Y, para ello, procederemos primero a sintetizar mínimamente la posición de Escoto. Después entraremos a la de Peirce; y, finalmente, señalaremos algunas de sus diferencias. Comenzaremos, pues, tratando de ver en qué consiste el realismo escotista.

1. La posición de Escoto frente a los universales

Juan Duns Escoto tiene una postura realista en cuanto al problema de los universales. Esto significa, en primer lugar, oposición al nominalismo. El nominalismo decía que los universales no tenían en sí ningún tipo de realidad exterior a la mente ni al lenguaje, ni tampoco fundamento en lo real. Desde el verbalismo de Roscelino, que decía que eran sólo soplos de la voz (*flatus vocis*), hasta el conceptualismo de Abelardo, Ockham, Locke y Berkeley, que decían que eran sólo conceptos fabricados por la mente, pero sin que necesariamente correspondieran a la realidad, se movía el nominalismo. En el extremo opuesto estaba el realismo extremo o platónico. Platón sostenía que los universales eran las Ideas, entidades subsistentes de las que participaban las entidades que percibimos. Los medievales que seguían a Platón, sobre todo a través de San Agustín, como, por ejemplo, San Buenaventura, ponían esas ideas en la mente de Dios, y sostenían que desde fuera de los individuos, por participación, los hacían ser lo que son. En medio del nominalismo y el platonismo se ubicaba el realismo moderado, representado en la Edad Media por Santo Tomás y Duns Escoto. Pero eran dos realismos moderados muy diferentes, al menos en el matiz. En algunos aspectos, los más fundamentales, el realismo de Escoto era más fuerte que el de Santo Tomás. (No en todos los aspectos lo es, pues, por ejemplo, es menos realista que el Aquinate al decir que las esencias físicas son posteriores al pensamiento divino que las produce, pero es más realista que el Aquinate al decir que, una vez producidas, las esencias tienen una realidad más fuerte que la que tenían en cuanto pensadas por Dios[2].)

Escoto parte del reconocimiento de que lo verdaderamente real son los individuos, los cuales tienen una forma, esencia o naturaleza, individualizada por la esteidad (*haecceitas*). Dicha naturaleza es común en la cosa, pero no universal. Para Escoto, la comunidad, pero no la universa-

---

[2] Ver E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1956, t. II, 281.

lidad, se da en la cosa previamente a la acción del intelecto[3]. Gilson interpreta esta comunidad como universalidad[4]. Pero Alain de Libera dice que no debe entenderse como universalidad[5]. Para Escoto sólo el individuo tiene unidad numérica, ya que si el universal la tuviera, los individuos pertenecientes a ese universal (género o especie) se fundirían en uno solo. La naturaleza común tiene una unidad *menor* que la real o numérica, pero mayor que la de la sola razón. Para Sto. Tomás la naturaleza en la cosa tiene sólo unidad de razón. Por eso Escoto parece más realista que Santo Tomás. Ya hay una unidad, entidad o acto, aunque sea menor, en la naturaleza común en la cosa.

Para Escoto la naturaleza puede ser vista desde el ángulo metafísico, y entonces es la naturaleza en su estado puro, como quería Avicena, que no es ni individual ni universal, aunque sí es objeto del intelecto; o puede ser vista desde el ángulo físico, y entonces es la naturaleza en estado individual, particularizada en el individuo; o puede ser vista desde el ángulo lógico, y entonces es la naturaleza en estado universal, en el intelecto y por obra de la capacidad abstractiva de éste. Pues bien, esta naturaleza metafísica es la que tiene una unidad menor que la naturaleza física, la cual tiene unidad numérica en la cosa; pero tiene una unidad mayor que la naturaleza lógica, la cual tiene unidad de razón en el intelecto. Es por lo que Alain de Libera dice que Escoto no considera la naturaleza como universal en la cosa, sino sólo como común, y que sólo es universal en el intelecto, acercándose mucho a la postura de Santo Tomás. En cambio, según Gilson, "Duns Escoto ha asimilado manifiestamente, bajo la influencia de Avicena, una dosis de realismo platónico más fuerte que Aristóteles o que Santo Tomás de Aquino. No le parece imposible que una especie, digamos una 'naturaleza', goce de una unidad y de una realidad que le sean propias"[6]. Nos parece más acertada la interpretación de Alain de Libera, ya que Escoto distingue entre la naturaleza común, objeto del metafísico, y el universal, objeto del lógico. Y esa naturaleza en la cosa no tiene universalidad, sino sólo comunidad, siendo propiamente

---

[3] Ver J. D. Escoto, *Quaestiones in Metaphysicam*, l. VII, q. 18, n. 4; París: ed. Vivès, 1897, t. VII, p. 454b.

[4] E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris: Vrin, 1952, 451, nota 2: "Lo que se llama el *universale in re* no es, en realidad, sino lo *común* y lo *indiferente*. En cuanto al error que Aristóteles carga a Platón, uno ve en qué consiste: consiste en realizar un universal bajo el nombre de Idea, es decir, en poner como una realidad exterior singular un universal cuyo ser es el de un objeto del intelecto. Se tiene, pues, razón al negar que Escoto sea un platónico, si hace falta, para serlo, admitir una doctrina de las Ideas que él mismo no está seguro de que Platón la haya admitido; pero no es imposible sostener que nuestro doctor platoniza al atribuir a la naturaleza común, *etiam in rerum natura*, un *verum esse extra animam reale*".

[5] Ver A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris: Eds. du Seuil, 1996, 330. Añade que por eso no se puede decir que Escoto sea realista extremo o tocado de platonismo.

[6] E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, 112.

universal sólo en el intelecto[7]. Así, el realismo de Escoto, aunque parece un poco más fuerte que el de Santo Tomás, es en realidad muy cercano al de éste, y muy alejado del platónico.

2. El realismo de Peirce

Peirce hace, en su reseña de la edición de Berkeley preparada por Fraser, una exposición de la querella de los universales en la Edad Media. Y acertadamente vincula la teoría de los universales de Escoto con la teoría de las formalidades de éste, a saber, los tipos de entidades componentes que se encuentran en los entes reales. Dice: "El siglo XIII fue realista, pero la cuestión relativa a los universales no fue tan debatida como varias otras. Hasta fines del siglo el escolasticismo era algo vago, inmaduro e inconsciente de su propio poder. Su mayor gloria estuvo en la primera mitad del siglo XIV. En ese momento Duns Escoto, un británico (pues se discute si fue escocés, irlandés o inglés), enunció por primera vez de una manera coherente la posición realista, y la desarrolló con gran amplitud, aplicándola a todas las diferentes cuestiones que dependían de la misma. Su teoría de las 'formalidades' fue la más sutil que jamás se haya esbozado, salvo tal vez la lógica de Hegel, y Escoto sólo estaba separado del nominalismo por una fracción de milímetro. Por consiguiente, no resulta sorprendente que pronto la posición nominalista fuera adoptada por varios escritores, en especial el famoso Guillermo de Ockham, que alcanzó la supremacía en este bando, en virtud de la forma minuciosa y magistral en que trató la teoría y la combinó con un agregado a la doctrina de los términos lógicos, que en esa época era bastante reciente, pero que ahora ha sido olvidado"[8]. La obra de Escoto es la que Peirce considera que salvaguarda el realismo conveniente a la ciencia. Por lo demás es evidente su aprecio por Duns Escoto, y aun por su contraparte, Ockham. En la "Tercera Conferencia Lowell" (1903) expresa: "Estos dos hombres, Ockham y Escoto, son las mentes especulativas más grandes de la Edad Media y tal vez los más profundos metafísicos hasta hoy" (*CP* 1.29).

Curiosamente, si entre los medievales Duns Escoto nos parece más realista que Santo Tomás, a Peirce le parece menos realista de lo que sería de desear. Él pretende ser más realista que el escolástico escocés. Es por lo que nos parece que nuestro filósofo norteamericano puede ser colocado como realista extremo. En efecto, Peirce dice que el realismo de los escolásticos fue lo que lo atrajo hacia ellos, pero fue también ese

---

7 Ver A. de Libera, 335.

8 Ch. S. Peirce, "Revisión crítica del idealismo de Berkeley" (1871), en el mismo, *Obra lógico-semiótica*, ed. A. Sercovich, Madrid: Taurus, 1987, 93.

realismo de ellos el que le pareció insuficiente. Hablando de cierta época de sus estudios, asevera: "la inexactitud de los alemanes y su lógica vacilante me disgustaban realmente. Sólo Kant y Leibniz me parecieron grandes. Cada vez admiraba más el pensamiento británico. Su única falla, grande y terrible, de la cual me habían rescatado mis rigurosos estudios de los escolásticos -o más bien, fue porque sospeché que tenían razón al respecto que emprendí su estudio y hallé que no iban suficientemente lejos para satisfacerme- era su extremo Nominalismo. Sin duda alguna, *todos* los filósofos modernos fueron nominalistas, incluso Hegel. Pero yo estaba del todo convencido que estaban absolutamente equivocados. La ciencia moderna, en especial la física, está y debe estar (a pesar de todo lo que diga el brillante lorenés cuyo nombre se me escapa) esencialmente del lado del realismo escolástico"[9].

Peirce adopta una posición muy clara de negación del nominalismo. Basado en su filosofía del lenguaje, dice que una expresión puede ser prototipo (*type*) o instancia (*token*), y esto lo amplía a otras cosas, p. ej. una pieza de música es prototipo de las ejecuciones que se hacen de ella, que son sus réplicas, y un modelo de auto es prototipo de los autos individuales, que son sus instancias, etc. Así, si escribimos en la pizarra la palabra "gato", y después la borramos, no acabamos con la palabra *type*, sino con uno de sus *tokens*. Pues bien, el *type* es el universal, y el *token* es el individuo, porque en la pizarra no usamos la palabra prototípica, ya que si borramos esa palabra "gato" que fue escrita en el pizarrón no se acaba con la palabra "gato" en sí. Así, pues, también las leyes son *types* generales, que tienen como *tokens* los eventos en que se cumplen y tienen que ser reales, para que sean leyes objetivas.

Peirce sigue a Escoto en su afán de evitar el nominalismo, pues también Escoto decía que, si el universal se redujera a ser un concepto o palabra, las leyes físicas no tendrían nada que ver con la realidad, y en lugar de metafísica habría lógica solamente. Por eso Escoto insistía en que el universal tenía fundamento en las cosas (*in rebus*). Se podría formular esto así: "Los *principios universales realmente operan en la naturaleza*, tal es, en síntesis, la doctrina del realismo escolástico. Estamos, en términos de Peirce, en el ámbito de la Terceridad"[10]. Así, eso impulsa a Peirce a ser aún más realista y a llegar a hipostasiar a la naturaleza común fuera del individuo, es decir, al universal metafísico. Sería una idea, pero una idea ejemplar o prototípica (*type*). En ese sentido Peirce es más realista que Escoto, y más inclinado al platonismo.

---

[9] *Ibid*., 149. El lorenés al que se refiere es Henri Poincaré. Una exposición muy completa del rechazo de Peirce hacia el nominalismo puede encontrarse en J. F. Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism. A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus*, Seattle: University of Washington Press, 1963, 147 ss.

[10] M. Restrepo, 163-164.

3. Realismo escotista y realismo pragmatista

Por consiguiente, en lo que Peirce sigue a Escoto es en la intuición de que algo del universal tiene que ser real; pero difiere de él en el tipo de universal al que confiere realidad. Pues Escoto concede cierta realidad propia al universal físico, es decir, a la naturaleza común en cuanto está en el individuo, mientras que Peirce le da una realidad completa y aun parece dar realidad al universal metafísico. En efecto, podemos distinguir, cono Escoto, un universal metafísico o anterior a e independiente de la cosa individual (*ante rem*), que es la naturaleza común en estado indiferente, ni universal ni particular;[11] un universal físico o en la cosa (*in re*), que es la naturaleza común en cuanto individuada por la "esteidad" (*haecceitas*) de la cosa; y un universal lógico o posterior a la cosa (*post rem*), que es la naturaleza común en cuanto está en la mente. Para Escoto el universal propiamente tal es el lógico, aunque el físico tiene cierta realidad independiente del intelecto; pero sólo es universal de manera fundamental o en el sentido de ser la comunidad que sirve, desde la cosa, como base de la universalidad. En cambio, para Peirce el universal propiamente dicho no es sólo esa naturaleza que se da en la cosa, sino en cuanto se da independientemente de ella, o separada.

Esa diferencia de Peirce con respecto a Escoto (sin negar su indudable dependencia de él) ha sido explicada por muchos con base en la diferentes lógicas que mantienen. Mientras que Escoto, al igual que los demás escolásticos, tuvo más bien una lógica preponderantemente enunciativa, Peirce tuvo una lógica relacional[12]. Así, el universal separado al que él concede realidad es de la categoría de la terceridad, esto es, de tipo *relación*, sólo que no es sólo una relación que se da entre las cosas, sino un esquema o ley de las mismas, que las trasciende, que existe independientemente de ellas[13].

Hay que tener además reservas con el pretendido realismo ontológico escotista de Peirce, ya que puede verse que no coinciden completamente.

---

[11] Esta naturaleza común, ni universal ni particular, que parece tan paradójica, es algo que Escoto recibió de Avicena.

[12] Con todo, estudios recientes, como los de Michele Malatesta, han mostrado que no es exacto el confinamiento de los escolásticos a la lógica sólo enunciativa, y que sí tenían lógica de relaciones. Ver M. Malatesta, "La logica delle relazioni nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino", en *Rassegna di scienze filosofiche*, 26 (1973), 65-83.

[13] Otra explicación de la diferencia entre Escoto y Peirce es que este último no acepta propiamente individuos -porque siempre tendrán alguna indeterminación-, sino sólo "singulares", que son individuos imperfectos y no plenamente determinados. Tal es la explicación que da Murphey, 400-401.

Atendiendo al último párrafo de Peirce que acabamos de citar, Murphey dice: "Pero esto no es verdaderamente un realismo escotista, ya que, como señala Boehner, Escoto no obtiene la forma universal del particular ignorando las determinaciones particularizantes, ya que si fuera obtenido así, la naturaleza común sería universal en sí misma. Con todo, esto es precisamente lo que Peirce asevera"[14]. Sin duda que la posición de Peirce respecto al problema de los universales es de un realismo más extremo (*i.e.* más cercano al platonismo) que el de Duns Escoto.

Así pues, hay que tener el cuidado de siempre para ver que no es exacto el seguimiento que hace Peirce de los escolásticos ni, en particular, de Duns Escoto. Sobre esto último observa Murphey: "Ya que todas las cosas son continuas, se sigue que en particular esas cosas que constituyen las extensiones de los universales son continuas. El sinequismo de Peirce es, así, una forma mucho más extrema de realismo que la moderada posición de Escoto, a cuya escuela él a veces proclamaba pertenecer. La posición escotista es que los universales son reales porque hay cosas reales en el mundo que corresponden a esos universales. Esas cosas reales, sin embargo, son singulares, y la naturaleza común que aparece como universal en la mente aparece en el objeto externo como singular. Mas, como Peirce recalca, 'aun Duns Escoto es demasiado nominalista cuando dice que los universales están contraídos al modo de la individualidad en los individuos, significando, como él lo hace, por los individuos las cosas ordinarias existentes'"[15]. Es decir, en el fondo, Peirce fue siempre más realista que Escoto, y a veces éste le llegó a parecer cercano al nominalismo. Pero, como siempre contrastó a Escoto con Ockham, lo mantuvo como el ideal de su propia postura realista frente al problema de los universales.

4. Motivaciones de Peirce para elegir a Escoto

Peirce elige el realismo escotista de los universales porque ve que es el mismo espíritu realista de la ciencia. Más aún, ve en el espíritu de la ciencia un espíritu de devoción religiosa hacia el descubrimiento de la verdad universal (ver *CP* 1.32-34). Este espíritu Peirce lo encontró en los filósofos escolásticos medievales: "Piénsese en el espíritu en el que Duns Escoto ha de haber trabajado, el cual escribió sus trece volúmenes in folio, en un estilo tan condensado como las más condensadas partes de Aristóteles, antes de los treinta y cuatro" (*CP* 8.11).

---

[14] M. G. Murphey, 139-140.

[15] *Ibid.*, 401.

Puede decirse que en casi todas las épocas de su labor filosófica, Peirce aceptó ese realismo escotista y escolástico: "Peirce estuvo convencido de que la ciencia moderna era exactamente tan realista y tan fundamentalmente opuesta al nominalismo como lo había sido la filosofía de los escolásticos, y se convirtió en la labor de toda su vida probar que el uno brindaba la única verdadera base del otro"[16]. Un texto fundamental de Peirce a este propósito es el siguiente: "Se sigue que ya que ningún conocimiento nuestro está absolutamente determinado, los géneros deben tener una existencia real. Ahora bien, este realismo escolástico es usualmente colocado como una creencia en ficciones metafísicas. Pero, de hecho, un realista es simplemente uno que no conoce realidad más recóndita que la que es representada en una representación verdadera. Por tanto, ya que la palabra 'hombre' es verdadera de algo, lo que 'hombre' significa es real. El nominalista debe admitir que hombre es verdaderamente aplicable a algo; pero cree que hay detrás de éste una cosa en sí, una realidad incognoscible. La suya es una ficción metafísica. Los nominalistas modernos son más bien hombres superficiales que no saben, más allá de lo que supieron Roscelino y Ockham, que una realidad que no tiene representación es una que no tiene relación ni cualidad. El gran argumento a favor del nominalismo es que no hay hombre a menos que haya algún hombre particular. Eso, sin embargo, no afecta al realismo de Escoto; pues, aunque no hay hombre del que se pueda negar toda determinación ulterior, aún hay hombre, habiendo hecho abstracción de toda determinación ulterior. Hay una diferencia real entre el hombre sin respecto de lo que las otras determinaciones puedan ser, y el hombre con esta o esa serie particular de determinaciones, aunque sin duda esta diferencia es sólo relativa a la mente y no *in re*. Tal es la posición de Escoto. La gran objeción de Ockham es que no puede haber distinción real que no sea *in re*, en la cosa en sí; pero esto es petición de principio, pues está basado sólo en la noción de que la realidad es algo independiente de la relación representativa" (*CP* 5.312)[17]. Aquí vemos que se juntan en Peirce el realismo ontológico de Escoto (relativo a los universales) y el realismo epistemológico (la existencia de un mundo independiente de la mente). Pero hay que ver con ciertas reservas el fenomenismo o fenomenalismo kantiano con el que Peirce quiere combinar ese realismo escolástico.

Todavía en un manuscrito de 1897 ("Concerning the Author"), es decir, en lo más avanzado de su sistematización, Peirce confiesa: "Las obras de Duns Escoto me han influenciado fuertemente. Si su lógica y su

---

[16] *Ibid*., 102.

[17] Pueden verse otras consideraciones sobre la elección que hace Peirce del escotismo en R. Almeder, *The Philosophy of Charles S. Peirce*: *A Critical Introduction*, Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1980, 171.

metafísica, no servilmente adoradas, sino sacadas de su medievalismo, son adaptadas a la cultura moderna, bajo continuos recordatorios de las críticas nominalistas, estoy convencido de que avanzará mucho en suministrar la filosofía que es la mejor para armonizar con la ciencia física" (*CP* 1.6). Y, ya en una exposición del pragmatismo, de 1905, sigue defendiendo este realismo escolástico o escotista. Y, cuando dice que algunos objetos generales son reales, añade: "Por supuesto, nadie ha pensado nunca que *todos* los géneros son reales; pero los escolásticos solieron asumir que los géneros eran reales cuando difícilmente tenían, o no tenían ninguna, evidencia empírica para apoyar su supuesto; y su falla consiste sólo en eso, y no en sostener que los géneros podían ser reales"[18]. Ese mismo año (1905) sostiene el realismo escolástico o escotista como parte de lo que -para diferenciar del pragmatismo- llama pragmaticismo: "Otra doctrina que está envuelta en el pragmaticismo es una consecuencia esencial suya, pero que el que escribe defendió antes de haber formulado, aun en su propia mente, el principio del pragmaticismo, y es la doctrina escolástica del realismo. Usualmente es definido como la opinión de que hay objetos reales que son generales, estando entre ese número los modos de determinación de los singulares existentes, si, de hecho, éstos no son los únicos objetos que son tales. Pero la creencia en esto difícilmente puede escapar de ser acompañada por el reconocimiento de que hay, además, [entes] *vagos* reales, y especialmente posibilidades reales. Ya que, siendo la posibilidad la negación de una necesidad, que es un tipo de generalidad, es vaga como cualquier otra contradicción de un general. De hecho, es la realidad de algunas posibilidades sobre la que el pragmaticismo está más interesado en insistir"[19]. Y en 1906 declara: "Yo mismo soy un realista escolástico de una estirpe un tanto extrema. Todo realista debe, en cuanto tal, admitir que una [palabra] general es un término y, por lo tanto, un signo. Si, por añadidura, sostiene que es un ejemplar absoluto, este platonismo pasa más allá de la cuestión del nominalismo y del realismo; y de hecho la doctrina de las ideas platónicas ha sido sostenida por los nominalistas más extremos. Hay cierta razón para sospechar que fue compartida por el propio Roscelino"[20]. Tal vez no se pueda saber de Roscelino, pero un nominalista que admitió las ideas ejemplares divinas fue su discípulo Abelardo.

La importancia de los universales para Peirce es que pertenecen a la categoría de la terceridad. En concreto, son leyes de la naturaleza o del ser. Dice: "Todo concepto general es, en referencia a sus individuos, estrictamente un continuo. Esto (aunque aseverado por Kant y otros) no

---

[18] Ch. S. Peirce, "The Essentials of Pragmatism", en *Philosophical Writings of Peirce*, ed. J. Buchler, New York: Dover, 1955, 264.

[19] El mismo, "Critical Common-Sensism", en *ibid*., 300.

[20] El mismo, "Pragmatism in Retrospect: A Last Formulation", en *ibid*., 274.

apareció evidente en la medida en que la doctrina de los géneros fue restringida a los términos no-relativos. Pero a la luz de la lógica de relaciones, se ve que el género es precisamente el continuo. Por lo tanto, la doctrina de la realidad de la continuidad es simplemente la doctrina que los escolásticos llamaron realismo..."[21]. Se ve también que la existencia de universales es la que garantiza la legalidad y la continuidad de la naturaleza. De ahí su importancia. "Yo mismo -confiesa Peirce- fui muy lejos en la dirección del nominalismo cuando dije que era una mera cuestión de convención lingüística si decimos que un diamante es duro cuando no es presionado, o si decimos que es blando hasta que sea presionado. *Ahora* digo que el experimento probará que el diamante es duro, como un hecho positivo. Esto es, es un hecho real el que *resista* la presión, lo cual equivale al realismo escolástico extremo. Niego que el pragmaticismo, como fue originalmente definido por mí, haga que el trasiego intelectual de los símbolos consista en nuestra conducta. Por el contrario, fui muy cuidadoso al decir que consiste en nuestro *concepto* de qué conducta nuestra se *daría* en ocasiones *concebibles*" (*CP* 8.208)[22]. Esto lo sostiene Peirce ya en la última época de su filosofar.

En 1909 escribe a Lady Welby: "Es muy fácil probar en dos plumazos que el Realismo tiene razón y que el Nominalismo se equivoca. Los realistas son aquellos que dicen que algunos *generales* [i.e. universales], que son susceptibles de ser predicados respecto de muchos sujetos, son Reales. Los Nominalistas dijeron en varias formas que ningún general era Real. (...) Aquello cuya verdad depende de la acción de una mente es *interno* o, como decían los escolásticos, *objetivo* (los alemanes dirían *subjetivo*). Aquello cuya verdad depende no sólo de la acción del pensamiento de una persona o de un grupo de personas, sino también de lo que piensan *acerca* de la sustancia de la proposición que es verdadera, es irreal. Aquello que es tal que algo verdadero respecto del mismo lo es o bien independientemente del pensamiento de cualquier mente o mentes *definidas* o por lo menos verdadero indpendientemente de lo que piense sobre esa verdad cualquier persona o cualquier grupo individual definido de personas, es real. Fue Duns Escoto, más que cualquier otro, quien lo puso en uso (aunque no fue el primero en inventar la palabra *real*). (...) De modo que si usted cree que la ciencia moderna ha hecho algún descubrimiento general, usted cree que ese general descubierto de ese modo es real, y entonces usted *es una realista escolástica*, se dé cuenta o no. ¡No sólo toda la *ciencia* depende de esa decisión, sino que también dependen de la misma la Verdad y la Rectitud! El Nominalismo y todas sus

---

[21] El mismo, "Advertisement for 'How to Reason'", citado por Murphey, 397.

[22] Un estudio muy interesante sobre otras motivaciones epistemológicas de Peirce a favor del escotismo se encuentran en C. Engel-Tiercelin, "Vagueness and the Unity of C. S. Peirce's Realism", en *Transactions of the Ch. S. Peirce Society*, 28 (1992), 56 y 65.

ramificaciones son inventos del Demonio, si hay Demonio. Y en particular es la enfermedad que casi enloqueció al pobre de John Mill, la triste visión de que un mundo en que todo pueda ser amado, admirado o comprendido, es una ficción"[23]. Se ve, pues, el aprecio que Peirce tiene a Juan Duns Escoto, y cómo declara que lo sigue en la cuestión de los universales.

5. Balance

Así, pues, en cuanto al problema de los universales, Peirce dice profesar el "realismo escolástico", más concretamente, el realismo escotista. La posición de Juan Duns Escoto ante los universales consiste básicamente en postular una naturaleza común que se halla dividida en las cosas individuales, teniendo en ellas una unidad menor que la numérica o real, pero mayor que la de razón o pensada. Por lo tanto, además de ver como propiamente universal al universal lógico, concede cierta realidad al universal físico o en la cosa, pero no concede ningún universal metafísico o fuera de la cosa. En cambio, Peirce no sólo acepta realidad en el universal físico, sino también en el metafísico, ya que concede existencia propia a las leyes, que pertenecen a la categoría de relación o de terceridad. Por eso era conveniente precisar hasta qué punto Peirce adoptó ese realismo escolástico escotista que dice seguir. Por lo demás, parece ser que -como dijimos ya-, aun cuando asumió una postura pragmatista (o pragmaticista), no lo abandonó del todo. Ciertamente Peirce quería compaginar ese realismo escolástico con el fenomenalismo kantiano, que después será el de su pragmatismo, y eso es imposible. Pero defendía que el realismo escotista era el mismo de la ciencia.

---

[23] Ch. S. Peirce, Carta a Lady Welby del 14 de marzo de 1909, en el mismo, *Obra lógico-semiótica*, ed. de A. Sercovich, Madrid: Taurus, 1987, 150-151.

VII

LAS CATEGORIAS ONTOLÓGICAS EN PEIRCE. SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

En lo que sigue examinaremos la teoría de Peirce sobre las categorías, o los principales modos de ser ontológicamente (y, por tanto, de predicarse lógicamente) que pueden tener las cosas. El poseer un cuadro categorial es de suma importancia para cualquier filósofo, pues es el núcleo de su ontología o metafísica; determina el tipo de cosas que aceptará como más básicas. Por supuesto que Peirce no dejó de abordar el problema, y más de una vez lo revisó y replanteó, hasta llegar al esquema más sencillo.

Ha habido numerosas tablas de categorías, entre las que sobresalen la de Aristóteles, seguido por los escolásticos, y en algunos puntos modificado (sobre todo por los nominalistas ockhamianos), la de Leibniz, la de Kant y la de Hegel. Peirce reflexiona sobre todas ellas, y trata de llegar al esquema categorial más simple a la vez que más completo posible. En su búsqueda encontró la ayuda de los escolásticos, principalmente de Ockham, que buscaba una economía radical, y aplicaba su filosa navaja lógica a la ontología. Pero, también, Peirce se muestra sumamente innovador, pues toma y aplica esos elementos con mucha independencia y genialidad.

1. Las categorías

Peirce elabora su propia tabla de las categorías, distinta de la aristotélica y la kantiana, aunque inspirada en una parte de esta última[1]. Sólo admite tres categorías, las de primeridad, segundidad y terceridad[2]. Dice

---

[1] Las categorías de Aristóteles son diez: substancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, cuándo, dónde, situación y hábito; las de Kant son doce: unidad, pluralidad, totalidad, realidad, negación, limitación, substancia, causalidad, acción mutua, posibilidad-imposibilidad, actualidad o existencia - no actualidad o no existencia, necesidad-contingencia.

[2] Algo parecido había hecho Leibniz, quien había reducido las categorías aristotélicas sólo a tres, a saber, cantidad, cualidad y relación. Ver G. W. Leibniz, *Dissertatio de arte combinatoria*, en C. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Hildesheim: Georg

haberlas tomado de Kant, a saber, de las categorías de posibilidad, actualidad y necesidad. "De las de Aristóteles dice haber dedicado a su estudio lógico los dos años más laboriosos y apasionados de su vida a pesar de no haber podido llegar a ninguna aserción al respecto. Le valora haber explicitado dos modos de ser -potencia-acto y sus análogos, materia-forma- pero más aún, haber vislumbrado en la 'entelequia' un tercer modo de ser que lamentablemente no desarrolla"[3]. También estudió las categorías de Hegel, pero no las acepta; con todo, asegura que sus categorías coincidirían con los modos hegelianos del pensamiento: tesis, antítesis y síntesis.

La categoría de primeridad corresponde a la cualidad, la de segundidad a la actualidad, y la de terceridad corresponde a la relación, pero a una relación legal, a una ley. Esta ley es la que rige la estructura, que siempre es relación, una estructura esencial. Por eso también puede decirse que la terceridad corresponde a la esencia e igualmente a la acción de significar. Más concretamente, corresponde a la noción de suposición de los escolásticos[4].

Que corresponda a la esencia en sentido escolástico, se ve claro por un texto del mismo Peirce: "Un tercero es algo cercano a una esencia tal como es entendida por filósofos como Aristóteles, Santo Tomás y, especialmente, Duns Escoto. Peirce estuvo en desacuerdo con la posición de que las esencias eran inherentes a los entes actuales. En lugar de eso, creía que los universales o esencias eran relaciones (específicamente de semejanza) entre esos entes actuales"[5]. En verdad, en "Elements of Logic. Terms", de 1893, Peirce asevera que la esencia de una cosa "es su idea, la ley de su ser, que la hace la clase de cosa que es, y que debe ser expresada en la definición de esa clase" (*CP* 2.409). Sólo que Peirce no entiende las esencias como algo dado desde la eternidad, sino como una ley de comportamiento o un hábito, por lo que considera que las esencias son disposicionales, con lo cual se aparta un tanto de la línea aristotélico-escolástica. A veces da la impresión de que la cualidad es para Peirce como el famoso "tercer estado" de la esencia, del cual hablaba Avicena y que retomaron los escolásticos, es decir, un estado neutro de la esencia, considerada en sí misma, y no como esencia en la cosa ni como esencia en la mente. La esencia en la cosa es ciertamente singular, en la mente es

---

Olms, 1978, Band IV, 35, 3; ver también A. Herrera, "La ontología del Leibniz joven", en *Diánoia* (UNAM), 27 (1981), 90.

3 M. Restrepo, 76-77.

4 M. G. Murphey, 132: "La terceridad, en el sentido de la 'New List', no tiene análogo en Escoto; no hay nada en Escoto que corresponda precisamente al concepto de representación de Peirce, a menos que sea la teoría de la suposición, y ésta es una doctrina común a muchos lógicos medievales"

5 M. Turiano, "Peirce's Realism, Intentionality and Final Causation", en *Dialogue*, 33 (1991), 41-42.

algo universal pero dependiente de algo individual, a saber, la idea misma; en cambio, en sí misma es propiamente universal, ya que es cuando puede recibir atributos esenciales. En efecto, para Peirce, "la cualidad no depende en su ser de la mente en forma de sensación ni de pensamiento, tampoco de algo material que la posea. Por lo mismo es un fenómeno propio del pensamiento metafísico no implicado en la sensación misma"[6].

Esa lista triádica de las categorías elaborada por Peirce no carece, pues, de influencia escolástica. Murphey explica que hacia 1864-65, "adoptando de los escolásticos el término *ens* para significar cualquier cosa que puede ser un objeto de pensamiento, asevera dos principios que llama el primer y segundo principios de la lógica. El primero es que 'una cosa u otra es verdadera de cada *ens*'. Esto de hecho equivale a decir que todo *ens* tiene una cualidad o todo sujeto un predicado. Así tenemos ya substancia y cualidad. El segundo principio es: 'para cualquier cosa que es verdadera de un *ens*, algo debe ser verdadero de un par de *entia* de los cuales éste es uno de ellos'. Esto es, una cualidad sólo puede llegar a ser conocida comparando su sujeto de inherencia con otro sujeto"[7]. Tenemos allí la primeridad, que es la cualidad que se percibe; la segundidad, que es la substancia individual a la que es inherente esa cualidad, y la terceridad, que es la relación que se puede establecer entre esa substancia y otros sujetos de inherencia. Y todo ello surge de la consideración escolástica de los predicamentos.

Esa última categoría, la de la terceridad, tiene como principal modo la referencia a un interpretante (ya que relaciona al signo y al objeto con el intérprete a través de ese interpretante, sea idea, hábito o conducta, y que viene a ser como el *fundamentum relationis*), y esto tiene su origen en la noción de *suppositio* de la semántica escolástica: "Aunque se requiere que la referencia a un interpretante pueda tomarse de un modo ligeramente distinto de la referencia a un fundamento y de la referencia a un correlato, la única interpretación adecuada para esta noción parecería ser el 'estar en lugar de'. Así, una cualidad está en lugar de una abstracción, un correlato está en lugar de su correlato, y las impresiones están en lugar de algo para su concepto interpretante. Tal interpretación es consistente con la aseveración de Peirce de que la relación de signo es fundamental, ya que un signo es lo que está en lugar de algo para alguien en algún respecto. Y además sugiere una fuente muy plausible para la tercera categoría de Peirce -la teoría escolástica de la suposición"[8]. Al parecer, la definición más aproximada al interpretante de Peirce es la definición de suposición aportada por Buridan -a quien Peirce cita varias ve-

---

6 M. Restrepo, 83.

7 M. G. Murphey, 77-78.

8 *Ibid*., 84.

ces-, la cual establece que la suposición "es la interpretación de un término en una proposición en lugar de cierta cosa o cosas tales que, si fueran señaladas con el pronombre 'éste' o 'ése' o un equivalente, ese término es verdaderamente afirmado del pronombre por medio de la cópula de esa proposición" Murphey dice que la semejanza entre la definición de Buridan de la suposición y la del interpretante de Peirce es obvia: "La relación de predicado a sujeto es establecida por el predicado que representa (que asevera) que su correlato (sujeto) es una representación del (está en lugar del) mismo correlato (objeto) que esta misma representación representa (está en lugar de)"[9]. Pero esa representación interpretante crea la relación de sujeto a objeto; mas esta representación debe ser, a su vez, interpretada, y así *ad infinitum*.

2. La primacía de lo relacional

Peirce da un lugar preponderante a la relación en su pensamiento. Sin embargo, en lo que más parecía haber tenido originalidad Peirce, a saber, en su lógica de relativos, se encuentra presente el influjo de la escolástica. Emily Michael[10] se refiere a Ockham como la fuente de la que Peirce depende. Posiblemente no lo leyó directamente, pero bien pudo tomarlo de Prantl y de Mill. Sin mebargo, también es posible que lo haya leído directamente. Peirce tiene un manuscrito, el 1001, intitulado "Pasajes en la lógica de Ockham tocantes a las relaciones", donde cita trozos de la *Summa Logicae* de Ockham. Según Michael, el manuscrito puede ser de 1866, y los trozos haber sido copiados de Prantl, o de 1867, y de una edición de la obra de Ockham que se encontraba en alguna biblioteca (pues en 1868 ya tiene un ejemplar de esa obra entre sus libros).

Michael dice que la primera división de los términos relativos o tipos de relaciones es en los de equiparancia y de disquiparancia, que parecen corresponder a los términos connotativos ("blanco") y a los relativos ("padre") de Ockham[11]. Pero lo que se le escapa a Michael es que esa distinción entre términos de equiparancia y de disquiparancia eran totalmente usuales entre los escolásticos, p. ej. en Pedro Hispano y, más claramente, en Alberto de Sajonia[12]. Tanto esos términos connotativos como

---

9 *Ibid*., 84-85.

10 Ver E. Michael, 46-55.

11 Ver *ibid*., 49.

12 Ver P. of Spain, *Tractatus*, *called afterwards Summule Logicales*, ed. L. M. de Rijk, Assen: Van Gorcum, 1972, 34, lín. 20, habla de los *relativi aequiparantiae*. Pero la división de relativos en *relativi aequiparantiae* y *relativi disquiparantiae* se encuentra más claramente en Alberto de Sajonia, *Perutilis Logica*, IIIa. pars, cap. 21; ed. A. Muñoz, México: UNAM, 1988, 150, n. 321.

los relativos (o los de equiparancia y de disquiparancia) se refieren indirectamente a su objeto, es decir, primero se refieren a su significado y después a su objeto referido. Por ejemplo, "blanco" se refiere primero a "tener blancura" y después a "Sócrates", ya que Sócrates es blanco en virtud de su tener blancura; y los mismo sucede con "padre", ya que ser padre significa "haber engendrado un hijo", y "padre" se aplica a Sócrates en virtud de haber engendrado un hijo; esto es, en virtud del significado connotado se va a lo denotado.

Ockham construye las proposiciones como relaciones; por ejemplo, una oración predicativa es monádica, y una oración relacional es poliádica. En "S es P", "P" tiene relación monádica con "S"; pero en "Todo S es P", "P" tiene relación poliádica con "S_1, S_2, S_3 ..."; y mucho más en "S_1 da P a S_2", "P" tiene relación poliádica (diádica) con "S_1" y "S_2" A la relación monádica, Peirce la llama relación de equiparancia, y a la relación poliádica, de disquiparancia. Dado el nominalismo conceptualista de Ockham, para él el predicado es una abstracción, entendida como signo mental y no como objeto o forma, que se aplica a los individuos que se asemejan en ese predicado. Por lo tanto, se representa una *relación* entre el predicado y los sujetos a los que pertenece. "El análisis de Ockham puede verse como teniendo un peso directo sobre el análisis de Peirce de los relativos equiparantes como relaciones entre individuos indicadas por un término sujeto de un predicado monádico y los relativos disquiparantes como relaciones diádicas entre individuos indicados por un término sujeto y un término objeto directo"[13].

Según la misma Emily Michael, Peirce vuelve a hablar en 1869 del tratamiento que hace Ockham de los relativos de acuerdo y de oposición, como correspondiendo a los de equiparancia y de disquiparancia. También se llamaban, en los manuales escolásticos, de implicación y de repugnancia.

Pero, como anota la propia Michael, el interés de Peirce era distinto del de los escolásticos y del de Mill, ya que trataba de desarrollar una lógica de los relativos que le permitiera el análisis lógico de todos los símbolos lingüísticos, incluyendo los matemáticos, como lo expresa en la Conferencia II de sus *Lowell Lectures* de 1866[14]. Quería ampliar la silogística de modo que incluyera las relaciones, convencido como estaba (a semejanza de Boole) de que las demostraciones matemáticas podían reducirse a silogismos. Esto lo llevaba más allá de los objetivos (conscientes al menos) de los medievales, a pesar de que éstos concedían notable impostancia a la relación y tenían una lógica de relaciones (al

---

Ver el mismo Ockham, *Suma de lógica*, cap. 76, trad. A. Flórez, Bogotá: Ed. Norma, 1994, 294-295.

[13] E. Michael, 50-51.

[14] Ver *ibid*., 51-52.

menos en sus rudimentos) que sólo se les ha reconocido recientemente por los historiadores de la lógica (p. ej. por Michele Malatesta)[15].

3. Otros elementos ontológicos

Aunque no en relación con las categorías, se ha encontrado en la ontología peirceana otra influencia de Duns Escoto. Tal es la teoría de la *haecceitas* escotista[16], que Peirce adopta ya algo tardíamente, es decir, para el periodo posterior a 1885. "Hasta entonces el concepto de *haecceidad* no tiene parte en la filosofía de Peirce. La primeridad y la terceridad permanecen definidos como lo fueron en la 'Nueva Lista'. Es sólo con la reformulación de las categorías alrededor de 1885 cuando esas analogías se vuelven operativas"[17]. De hecho, la idea de *haecceidad* no se da sino hasta 1890, y toma parte en su teoría del signo: "Este punto es de hecho muy obvio, pues la última teoría del índice está tan cercana a la teoría de la *haecceidad* que la ausencia de una casi implica la ausencia de la otra"[18]. Durante mucho tiempo Peirce vio la individuación sin necesidad de principio individuador. Pero "la adición de la lógica de las relaciones en 1870 debía llevar a algunos cambios en la teoría de la cognición, y cambios aun más básicos tendrían que seguirse cuando la teoría de la cuantificación fuera añadida. Pues en ese caso el problema de la individuación tendría que ser reconsiderado, y algún concepto positivo de la individualidad añadido. Peirce había descubierto la cuantificación hacia 1885. No es sorprendente por lo tanto que haya empezado a usar '*haecceidad*' como un medio de caracterizar a los individuos poco después"[19].

La *estoidad* tiene que ver con la categoría de segundidad, que se refiere a un hecho, a un *esto*. A partir de 1890, Peirce la designa como "*haecceidad*" (*CP* 1.405). Pero, ya que él había estudiado a Escoto desde los 60, no hay duda de que se inspiró en él para su reformulación de las categorías en 1885. Tiene que ver de modo directo con la revisión de la categoría de segundidad: "La posesión de *haecceidad* es lo que da existencia al objeto (6.318). Peirce sigue aquí a Escoto precisamente al hacer al principio de individuación cargar el peso del cuantificador existencial,

---

[15] Ver M. Malatesta, "La problematica tomistica delle relazione alla luce della logica matematica e dei moderni indirizzi di pensiero", en *Rassegna di scienze filosofiche*, 27 (1974).

[16] O "estoidad", pues se deriva de "*haec*" ("ésta"), y designa al elemento individuador del ente, lo que lo hace ser un ente individual, *este* individuo.

[17] M. G. Murphey, 129.

[18] *Ibid*., 136.

[19] *Ibid*., 137-138.

y mediante ello resuelve la dificultad de que sólo los individuos pueden existir (3.613). Se sigue, por supuesto, que la existencia no es un predicado, y que en la lógica peirceana el cuantificador existencial se toma como básico y el cuantificador universal es definido en términos de él"[20]. Esta postura es también muy semejante a la de W. V. O. Quine, de que existir es ser el valor de una variable ligada, principalmente ligada por un cuantificador existencial, lo cual impide que la existencia sea un predicado. (Tal vez en todo ello pueda rastrearse la influencia de Peirce en Quine, que llegó a reseñar el segundo tomo de sus obras, precisamente el más dedicado a la lógica, lo cual indica que conocía los escritos peirceanos.)[21] Además, para Peirce, la *haecceidad* confiere individualidad y existencia. Y, por lo mismo, da identidad al individuo, con lo cual se cumple también el *dictum* quineano "*No entity without identity*"

Al igual que Escoto, Peirce ve la *haecceidad* como una serie de cualificaciones, sólo que el primero no veía esa serie como infinita, y el segundo sí; pero ambos coinciden en rechazar el que hubiera *haecceidades* sin relación con las cualidades (aunque la conexión no fuera necesaria). "Tanto Escoto como Peirce rechazan tal posibilidad, concibiendo la *haecceidad* como la determinación final o última de una naturaleza ya determinada (1.465ss). En la concepción de Peirce, la *haecceidad* es el límite de una serie infinita de determinaciones (1.456ss). El mismo efecto es logrado por la aseveración explícita de Peirce de que todas las *haecceidades* están sujetas a las leyes del tercio excluso y de la no contradicción (3.613). De nuevo, la definición de la *haecceidad* no implica sujeción a estas leyes ni la conversa, pero si estas leyes se aplican, entonces toda *haecceidad* tendrá determinaciones cualitativas"[22]. La *haecceidad* es el aspecto material de la segundidad (el aspecto formal es la relación diádica); y es una experiencia, más que un concepto, al ser algo indefinible. Es asimismo un aspecto no cualitativo que se da en la cosa además de los aspectos cualitativos. Por otra parte, no es exactamente una propiedad; por lo cual, aun cuando se haga abstracción de las propiedades de una cosa, ésta permanece en su individualidad, en su identidad y en su entidad o existencia.

También hay una huella de la escolástica en sus ideas sobre la intencionalidad y la finalidad o teleología. En cuanto a la intencionalidad, fue una doctrina típicamente aristotélico-escolástica. Para Peirce surge a partir de la relación del signo con el interpretante. Allí es donde en la semiosis se da la intencionalidad. El signo lleva intencionalidad por el hecho de pedir ser interpretado de tal o cual manera. En ello va la inten-

---

[20] *Ibid*., 310.

[21] Ver W. V. O. Quine, "Review of vol. II of the Collected Papers of Ch. S. Peirce", en *Isis*, n. 19 (1933), 220-229.

[22] G. A. Murphey, 311.

cionalidad significativa del hablante[23]. La causalidad final o teleología es la misma ley general, que determina una conducta o un pensamiento. "Peirce veía estas causas finales de un modo muy cercano a como lo hizo Aristóteles"[24] y, por consiguiente, a como lo hicieron los escolásticos. Para él eso tiene que ver con el determinismo del universo, pues -como dice en "Elements of Logic. Why Study Logic", de 1902-1903- "todo hombre ingenuo cree firmemente y sin duda en que en cierta medida los fenómenos son regulares, esto es, están gobernados por ideas generales; y en la medida en que son así, son capaces de predicción por razonamiento" (*CP* 2.149).

Por último, la finalidad tiene que ver con la intencionalidad. Hay finalidad e intencionalidad en todo el universo, en todos los procesos físicos, pero sobre todo en los semióticos. Por eso la lógica es, para Peirce como para los escolásticos, una ciencia de las segundas intenciones. Es decir, es una ciencia de las intenciones cognoscitivas de la mente de un nivel elevado. Las primeras intenciones de la mente versan sobre lo real, producen conceptos de cosas; las segundas intenciones versan sobre esos conceptos de cosas, esto es, sobre algo que ya es mental, producen conceptos de conceptos (p. ej. los conceptos de sujeto, predicado, *definiens*, *definitum*, antecedente, consecuente, etc.). Y este último campo, el de las segundas intenciones, es el de la lógica. En "Principles of Philosophy. On a New List of Categories" (1867 y 1893), Peirce dice que "las tres concepciones de la referencia a un fundamento, la referencia a un objeto y la referencia a un interpretante son las fundamentales de al menos una ciencia universal, la de la lógica. Se dice que la lógica trata de las segundas intenciones en cuanto aplicadas a las primeras" (*CP* 1.559). Usa las mismas expresiones escolásticas -sobre todo tomistas- para designar el objeto y campo de la lógica, como ciencia de las segundas intenciones. "Así podemos ver que Peirce reconoció la intencionalidad de la semiosis, incluso aprovechó el lenguaje tomista para expresarlo. De ahí que la actividad significativa es intencional y también lo es todo el pensamiento"[25].

Igualmente intencional es la voluntad, y además vinculada con la *haecceidad*. También respecto de la voluntad hay una influencia escolástica en Peirce. Su teoría de la voluntad está muy inspirada en la teoría de Escoto de la libertad absoluta de Dios, que pone a su voluntad al mismo nivel o hasta por encima de su intelecto. A diferencia de Santo Tomás, Escoto sostenía que la voluntad de Dios, para ser libre, no estaba totalmente sujeta a su intelecto. Así, la escuela franciscana daba mayor relie-

---

[23] Ver M. Turiano, 43.

[24] *Ibid*., 44; ver V. J. Potter, *Charles S. Peirce*: *On Norms and Ideals*, Worcester: University of Massachussets Press, 1967.

[25] M. Turiano, *ibidem*.

ve a la omnipotencia de Dios, por encima de la omnisapiencia, a la que daba mayor relieve la escuela dominicana. Además, Escoto veía esa libertad sobre todo en la creación. Todas las cosas creadas tenían naturalezas (creadas), pero esa naturaleza no alcanzaba a conferirles existencia. Ella es concedida por Dios en el acto de creación; lo concede el "*fiat!*" ("¡hágase!") de la voluntad divina, en forma de *haecceidad* entregada a la cosa. "Peirce adopta esta idea de hacer a la *haecceidad* la contraparte objetiva de la voluntad. La mente objetiva, siendo mente, tiene todas las tres categorías de los fenómenos mentales, y de ahí manifiesta la volición. Estos actos de voluntad nos aparecerán a nosotros en las *haecceidades* o reacciones experienciales que, a causa de que la mente objetiva está ligada a hábitos, son enteramente regulares y consistentes (1.410-416; 6.189-209; 8.41)"[26].

Pero hay que tener cuidado con las diferencias que casi siempre se dan entre Peirce y los escolásticos a quienes dice seguir. No siempre los siguió fielmente, lo cual es legítimo, y habla de su independencia reflexiva. Además, en el desarrollo posterior de su pensamiento, hay varios cambios profundos. En efecto, "aunque el pragmatismo es un desarrollo directo de la obra temprana de Peirce, marca un cambio importante en el punto de vista -un cambio que es directamente anti-escolástico. Los escritos tempranos de Peirce no encierran un verdadero escolasticismo, pero encierran la teoría escolástica de la esencia. El pragmatismo significa la completa ruptura de Peirce con esta teoría. En lugar de buscar una esencia cualitativa de la que se sigue el comportamiento de la cosa, ahora Peirce identifica la esencia con el comportamiento. La esencia de una cosa es la suma de los hábitos que envuelve. De acuerdo con ello, nuestro objetivo en la investigación de una cosa es descubrir las leyes que gobiernan su comportamiento -i.e. sus hábitos- no la forma que sirve como base para la clasificación natural, ya que no hay tal forma"[27]. Dados estos cambios y estas diferencias que se encuentran en Peirce respecto de sus admirados escolásticos, hemos tenido que ser muy cuidadosos al asignar, en general, la importancia de la influencia escolástica en el pensamiento peirceano, y, en particular, algunas influencias concretas.

4. Balance

Por lo tanto, el seguimiento que hace Peirce de los autores escolásticos, que conoce tan bien, es siempre con independencia y con un sello personal. Toma algunas cosas, muy determinantes y muy centrales; pero

---

[26] G. A. Murphey, 347.

[27] *Ibid*., 158.

también deja de lado otras, igualmente importantes. Elabora su tabla de categorías tomando algo de los escolásticos, en concreto, de Ockham; pero con la suficiente libertad como para quedarse con las tres más básicas y que pueden construir a todas las demás. Esto que se preludiaba en Ockham fue recogido por Leibniz, al cual admiraba mucho Peirce. Pero, sobre todo, reflexiona sobre las categorías kantianas y hegelianas, quizá tanto o más que sobre las aristotélicas. Busca lo esencial, lo más económico y primario. Por eso se queda con tres categorías tan sólo. Asimismo, de Escoto adopta (y adapta) tanto su teoría de los universales, con un esencialismo muy fuerte, como su teoría de los individuos, con la *haecceidad* como principio de individuación.

Hay en Peirce una intuición de fondo, que está relacionada con la semiótica y con la significación como base de nuestro conocimiento, tanto perceptual como intelectual: hay una cualidad que se nos presenta (primeridad), hay un objeto al que ésta pertenece y al que nos remite, objeto que nos ofrece resistencia, que se muestra como real (segundidad), y hay una relación constante, esto es, de tipo ley, que se nos impone y que debemos respetar si queremos interpretar el fenómeno sígnico-cognoscitivo. Para estructurar esa intuición y argumentarla, recoge elementos de toda la historia de la filosofía hasta su siglo, por lo que vemos que acude a Aristóteles, a los escolásticos, a Leibniz, a Kant y a Hegel. Es lo más granado de la historia de la filosofía, que él replantea con originalidad y genialidad a la vez.

VIII

LA RELACIÓN ENTRE LÓGICA Y ONTOLOGÍA EN PEIRCE Y LA ESCOLÁSTICA

En lo que sigue trataré de explorar la relación trazada por Peirce entre algunos conceptos de la semiótica y de la lógica con otros de la ontología. También aquí encontraremos huellas de la escolástica. Ideas como la de signo, pensamiento y leyes lo envían a sus bases en la realidad, lo cual sin duda puede considerarse como perteneciente a la metafísica. Sobresale la categoría, a la vez lógica y ontológica, de la relación, esto es, la de terceridad, que se halla omnipresente. El que Peirce haya sido muy atento a la metafísica, y haya centrado su sistema en la terceridad o relación, lo hace explícito Richard Rorty, recriminándole a Umberto Eco el haber dedicado demasiado tiempo a Peirce para buscar lo que él llama *la explicación con mayúscula*. Dice Rorty: "Una ambición me llevó a malgastar los años vigésimo séptimo y vigésimo octavo de mi vida intentando descubrir el secreto de la esotérica doctrina de Charles Sanders Peirce acerca de 'la realidad de la Tríada' y de su fantásticamente elaborado 'sistema' semiótico-metafísico. Imaginé que un impulso similar debió de haber conducido al joven Eco al estudio de ese exasperante filósofo y que una reacción similar debió de hacerle ver a Peirce como otro triadomaníaco desquiciado más"[1]. Pero tal parece que Eco decepcionó a Rorty por permanecer atado a la semiótica metafísica de Peirce, de lo cual me congratulo.

Hurgaré un poco en esta metafísica semiótica de Peirce. Y aprovecharé asimismo, aun sea de pasada, para hacer una comparación entre algunas tesis de Peirce y otras de la filosofía escolástica, a fin de seguir mostrando sus semejanzas, y la gran influencia que tuvo este modo de pensamiento medieval sobre nuestro pragmaticista norteamericano.

---

[1] R. Rorty, "El progreso del pragmatista", en U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 100.

1. Signos, pensamientos y leyes

Comenzaremos con algunas de las nociones semióticas peircianas que nos servirán para embonar el tema de la lógica con el de la ontología, tal como se presentan en el sistema de nuestro autor. Al igual que los lógicos escolásticos en los que se inspiró, Peirce toma el representar como más amplio que el significar, de modo que el signo es sólo una clase de representación. Al instrumento de esta última, Peirce, en "Phenomenology" (chap. 5: Degenerate Cases), lo llama "representamen", y, aunque a veces lo equipara al signo, predomina el tomarlo como algo más amplio y previo que el significar (*CP* 1.540). El representar es, para él, igual que para la escolástica, un estar en lugar de otro, hacer sus veces. Ya los escolásticos decían que hay varios tipos de representar: el representar material o instrumental, el representar formal y el representar causal; pero el significar sólo abarca dos tipos de ellos, a saber, el representar formal y el representar instrumental. Por eso hay dos tipos principales de signos, a saber, signo formal y signo instrumental. El signo formal siempre es natural, y el signo instrumental tiene tanto signos naturales como artificiales o convencionales (algunos añadían el signo consuetudinario)[2]. Peirce explica los naturales igual que esa tradición: son los que tienen una conexión natural con sus objetos. Peirce afirma: una conexión *física*, la cual debe entenderse en el sentido original de la *physis* o naturaleza, *i.e.* una relación natural[3]. Sólo que Peirce no se queda en la sola relación física o causal para que algo sea signo natural (p. ej. las nubes como signo de la lluvia), sino que añade el requisito de que dé origen a una hipótesis, la cual surja de una inferencia -aunque ésta no sea consciente-; está pensando en la inferencia abductiva, que es la que lanza hipótesis o conjeturas y que es la que él más tuvo en cuenta en sus investigaciones metodológicas.

La misma noción de interpretante, que va produciendo otro interpretante sin fin, tiene origen escolástico. Como se nos recuerda, "el realismo escolástico de Peirce se basa en la tesis de la irreductibilidad de lo indefinido, lo indeterminado, características que ya encontramos en las nociones de pensamiento, significación y hábito"[4]. Así, vemos la influencia escolástica sobre Peirce en este punto, en cuanto que ningún signo puede ser determinado por completo, y las significaciones serán ilimitadas,

---

[2] Estos signos consuetudinarios son los que significan por virtud de alguna costumbre inveterada, por ejemplo, el poner un mantel encima de la mesa ha llegado a significar la proximidad de la comida.

[3] Ver Ch. S. Peirce, "Some Consequences of Four Incapacities", en J. Buchler (ed.), *Philosophical Writings of Peirce*, New York: Dover, 1955, 234-235.

[4] N. Yúnez, *Peirce, pragmatismo y significación*, Puebla (México): Universidad Autónoma de Puebla, 1992, 12.

inagotables[5], ya que cada interpretante es un signo y producirá otros interpretantes, de una manera inacabable.

Ciertamente el interpretante puede ser emocional (cuando el signo provoca un movimiento de los afectos), energético (cuando se produce un esfuerzo muscular o mental) y lógico (cuando se causa un pensamiento), pero el más perfecto es este último. Este, el pensamiento, es significativo y tiene como intención producir hábitos[6]. De manera cercana a los escolásticos, en "What Pragmatism is", Peirce establece: "todo pensamiento, de cualquier naturaleza que éste sea, es un signo, y es en gran parte de la naturaleza del lenguaje" (*CP* 5.421). La escolástica consideraba al pensamiento como un lenguaje, y no le afecta el argumento wittgensteiniano de que entonces era un lenguaje privado, porque en principio era público, transmisible y comunicable.

Las categorías peircianas se mueven en un ámbito relacional. Están pensadas como cierto tipo de relaciones. La primeridad corresponde a la relación monádica; es la cualidad, es el ser independiente de cualquier otra cosa (ver "The Categories Continued", *CP* 5.66). Son las afecciones, sensaciones y sentimientos, los cuales no son privados ni públicos, sino solamente hipotéticos. Tienen el ser de posibilidad cualitativa pura. Esto se parece a la esencia según los escolásticos, que es pura potencialidad, y de hecho en Peirce abarca a los universales, que *pueden* ser instanciados para pasar al ser en acto o existencia. La segundidad es la relación diádica, es la acción o la pasión, *i.e.* la reacción (ver "Pragmatism: The Normative Sciences", en *CP* 6.32). Son los actos o hechos, que son particulares y se nos imponen, son los existentes. Esto se parece a la contraposición que hace la escolástica entre la esencia y la existencia. En efecto, la esencia es pura posibilidad o pura potencialidad, mientras que la existencia es actualidad, es el hecho, el acto de ser concreto. La terceridad es la relación triádica, a saber, es la mediación que pone a otras dos cosas en relación (ver *ibidem*). Son los pensamientos, los signos o acontecimientos semióticos, y las leyes. En realidad pensamientos, signos y leyes son lo mismo.

2. Los signos y las categorías

Algunas tríadas de signos corresponden a las tres categorías peircianas, p. ej. ícono (primeridad), índice (segundidad) y símbolo (terceridad). Esto se ve muy claramente en la tricotomía de rema, signo dicente y argumento. La noción peirciana de rema cumple con la noción escolás-

---

5 Ver Ch. S. Peirce, "The Principles of Phenomenology", en J. Buchler (ed.), 91.

6 Ver *ibid*., 80.

tica de término, en el sentido de que significa posibilidad cualitativa, esto es, una clase de objetos posibles[7]. Además, tiene todo el carácter de predicado, que es la parte fundamental de la proposición o enunciado, aun cuando tenga carácter de no saturado o incompleto. (El sujeto o nombre propio sería lo saturado o completo). El rema o predicado (o predicable, como prefiere traducirlo Peter Geach) es lo que queda cuando se borran el sujeto o los sujetos (ver "Speculative Grammar" (chap. 2: Divisions of Signs), en *CP* 2.272). Esto corresponde a lo que Frege llamará "función proposicional"[8], pero también corresponde a la noción de predicado que tuvieron algunos escolásticos, principalmente Santo Tomás de Aquino y San Vicente Ferrer.

En efecto, según Santo Tomás, el predicado es la parte "formal" de la proposición y el sujeto es su parte "material" Como lo expresa el Aquinate: "*subiectum tenetur materialiter*, *et praedicatum formaliter*", esto es: "el sujeto se toma a modo de materia y el predicado a modo de forma" Esto significa que la parte más importante y primordial de la proposición es el predicado, ya que siempre para los escolásticos el aspecto formal es el principal, según el adagio (de sabor platónico) que decía: "*forma dat esse rei*", "la forma da el ser a la cosa" En cambio, el sujeto es parte material en el sentido de que satura al predicado, le da individualidad, satisface la función que representa. Lo hace una proposición. Esta relación de sujeto y predicado como materia y forma está asentada en el hilemorfismo aristotélico-escolástico.

Dentro de esta línea que llega a Peirce, hay tres cosas que se ven en San Vicente Ferrer. La primera es la misma que hemos percibido en Santo Tomás, a saber, que el predicado es la parte principal, aunque incompleta o insaturada, de la proposición. La segunda es que la cópula se reabsorbe en el predicado. Y la tercera es que el cuantificador pertenece al predicado y no al sujeto.

Es decir, lo que recoge Peirce de la tradición tomista -la cual llega a su máximo en Vicente Ferrer- es la tradición del *Peri hermeneias* según la cual el esquema proposicional básico es de sujeto y predicado, y no de sujeto, cópula y predicado. En contra de la línea nominalista de Ockham, que defendía la tesis que Geach llama "de los dos nombres", en la que sujeto y predicado eran dos nombres de la misma cosa, unidos por la cópula (con lo cual había un esquema sujeto-cópula-predicado), los tomistas como Ferrer insistían en que sujeto y predicado se unen como el aspecto formal y el aspecto material de la proposición, constituyendo un

---

[7] Ver el mismo, "Logic as Semiotic: The Theory of Signs", en J. Buchler (ed.), 103.

[8] A eso alude el propio Peirce en "Elements of Logic" (chap. 2: Partial Synopsis on a Proposed Work in Logic), *CP* 2.95, nota: "Hoy en día el rhema, o rheme, es convencionalmente llamado función proposicional" Ver, además, P. Th. Geach, *A History of the Corruptions of Logic*, Leeds: University of Leeds Press, 1966, 1-2.

compuesto de tipo hilemórfico. En ese compuesto, el sujeto funge como materia y el predicado como forma, siendo la forma lo más propio y constitutivo. Además, en el predicado se encuentra reabsorbida la cópula, ya que la cópula es el verbo "ser", y precisamente de la forma procede el acto de ser. La materia es la que aporta la individuación, el *subjectum*, por eso corresponde al sujeto, y es el que determina o satura esa forma que es el predicado. Asimismo, el cuantificador está por la parte del predicado. Esto es algo en lo que Frege insistirá, según Geach, pero en este punto se encuentra en la misma línea de Peirce. Efectivamente, la individuación se da en la cosa a través de la materia y de la cantidad (la *materia signata quantitate*, según los tomistas). Pero la materia sola, sin la forma, no recibe ningún accidente, como lo es la cantidad. Recibe los accidentes a través de la forma. Por eso la materia sólo puede recibir la cantidad por virtud de la forma. En ese sentido, el sujeto, que es la "materia" de la proposición, sólo puede recibir la cantidad proposicional o cuantificación por virtud del predicado, que es la forma proposicional. Y, así, la cuantificación no puede darse en el sujeto, ya que es la parte material, por lo cual no puede recibir accidente alguno (pues los recibe gracias a la forma). Tiene que recibir la cuantificación lógica por virtud de la forma, que es el predicado. Y, así, el cuantificador viene a quedar por la parte del predicado, no del sujeto.

Igualmente, la noción peirceana de proposición o signo dicente tiene modalidades escolásticas, ya que es "un signo que para su interpretante es un signo de existencia real"[9]. Y, así como el término era para los escolásticos indicador de la esencia o la pura posibilidad, así también la proposición, por su parte, indica la existencia o el acto de ser. Por otro lado, la proposición era entendida tanto como categórica cuanto como hipotética. Peirce entiende la proposición sobre todo como hipotética. Pues bien, los escolásticos hacían esa equivalencia. Al parecer, desde Pedro Abelardo se hacía tal transformación[10].

Finalmente, también la noción peirciana de argumento corresponde a la de los escolásticos. Encierra una regla o una ley, y con base en ella establece el paso de premisas a conclusiones. Para Peirce, las premisas son el argumento que apoya la conclusión[11]. Desde Boecio se hacía esa distinción. El decía que la argumentación constaba tanto de las premisas como de la conclusión, y que el argumento eran las premisas solas. Incluso en la escolástica ya era antigua, en los manuales de lógica, la discusión de si la conclusión pertenecía al silogismo o era extrínseca a él.

---

[9] Ch. S. Peirce, "Logic as Semiotic: The Theory of Signs", en J. Buchler (ed.), 103.

[10] Ver I. Thomas, "Precursores de la lógica moderna: Leibniz", en A. N. Prior, *Historia de la lógica*, Madrid: Tecnos, 1976, 121.

[11] Creemos que esto debe sostenerse, a diferencia de lo que dice Norma Yúnez: "En todo tipo de argumentación es la conclusión la que se toma como argumento", 18.

Asimismo, en la escolástica la teoría de la argumentación o de la inferencia estaba vertebrada por la teoría de la *consquentia*, que podía ser tanto deductiva como inductiva, y deductiva de varios tipos, proposicional (siguiendo a los estoicos) y cuantificacional (siguiendo la silogística de Aristóteles). Es decir, la lógica medieval no se reducía a la silogística, como algunos creían, y Peirce mismo se encarga de combatir esa falsa opinión: "La lógica silogística refleja fielmente el tipo de razonamiento en el que los hombres de la Edad Media ponían su más sincera confianza. Y, sin embargo, no es cierto que ni tan siquiera la teología escolástica estuviera lo suficientemente postrada ante sus autoridades como para no haber sido, en lo fundamental, otra cosa que un producto del pensamiento silogístico"[12]. También combate, pues, la idea de que los medievales se regían primordialmente por el argumento de autoridad, el cual, desde Boecio, se decía que era el más débil[13].

Más bien dice Peirce que el método principal de los escolásticos es el de la distinción, que no es exactamente silogístico, sino que tiene una estructura dilemática: "Es inconcebible un método que haga más énfasis en las distinciones que el método de discusión de los viejos doctores. Su receta única para cada caso de dificultad era la distinción[14]. Una vez establecida ésta, no había más que proceder a mostrar que las dificultades afectaban a todos los miembros de la misma salvo uno. En esto reside toda su labor de pensamiento y en esto estriba todo lo que hace de su filosofía lo que es. Sin pretender, por tanto, decir la última palabra acerca de la naturaleza de su pensamiento, al menos sí podemos decir que no era silogístico, en el sentido que ellos daban a esta expresión, ya que más que por el empleo de silogismos se caracteriza por el de formas tales como la siguiente:

Todo es o P o M,

S no es M;

S es P.

---

[12] Ch. S. Peirce, "La crítica de los argumentos" (1892), en *Escritos lógicos*, ed. P. Castrillo, Madrid: Alianza, 1988, 202.

[13] Ver Boecio, *In Topica Ciceronis*, I, 6; Patrología Latina, ed. Migne, vol. 64, 1166; *De differentiis topicis*, I, 3, PL, 64, 1199.

[14] Tal vez está pensando Peirce en el dicho de tradición escolástica: "*Concede parum*, *nega frequenter*, *et distingue semper*" ("Concede poco, niega frecuentemente y distingue siempre").

A esta forma de razonar suele llamársela disyuntiva, pero, por razones que sería demasiado prolijo explicar, prefiero llamarla dilemática"[15]. La llama dilemática porque tiene en lo esencial la misma estructura que el dilema, aunque no lleva a la contradicción de cada uno de los disyuntos. Con todo, dice que, a pesar de que el dilema tenía una parte tan importante en la metodología escolástica, no hubo teorizaciones acerca de él. Ya había sido tratado por Aulo Gelio, pero más bien en el ámbito de la retórica: "Puede parecer extraño que este dilema no se mencione en ninguna lógica medieval y que no aparezca hasta en el *De Dialectica* de Rodolfo Agricola. Pero no debe sorprender a nadie que la forma más característica de razonamiento demostrativo de esa época no aparezca recogida en sus tratados lógicos. En todas las épocas ocurre que las mejores de tales obras, aunque reflejen en alguna medida las formas contemporáneas de pensamiento, vayan muy por detrás de su tiempo. Y es que las formas de pensamiento que son actividades vitales de los hombres no son objeto de reflexión consciente"[16]. Eso es explicado por Peirce en una nota a otro trabajo suyo, el que presenta el álgebra de la lógica, en la que dice: "El dilema fue introducido en la lógica por los humanistas del *renacimiento*, que lo tomaron de la retórica, pero en esta época el estudio de la lógica se hacía con tan poca exactitud que no es de extrañar que la especial naturaleza de este tipo de razonamiento pasara inadvertida. Esta situación llevó a suponer que toda la lógica no-relativa era susceptible de ser derivada de los principios de la antigua silogística..."[17]. Peirce compara a los humanistas renacentistas con los escolásticos medievales en la lógica, y encuentra superiores a los medievales[18]. Además, hay que decir que, a pesar de que no hubo tantos estudios sobre el dilema en los escolásticos, estudiaron muchísimas otras reglas de consecuencia que no eran silogísticas. Peirce también encuentra a los medievales superiores a los humanistas en metafísica, y no sólo en lógica, como cuando dice, a propósito del problema de los universales y el realismo: "Me dediqué a descubrir cómo era que toda la filosofía moderna había tolerado

---

[15] Ch. S. Peirce, *ibidem*.

[16] *Ibid*., 203.

[17] El mismo, "Sobre el álgebra de la lógica. Una contribución a la filosofía de una notación" (1885), en *Escritos lógicos*, 179, nota 3.

[18] "De hecho en la introducción histórica que Peirce escribió para su *Grand Logic* (1893) -que no llegaría nunca a publicar- comparte la crítica vivesiana hacia la lógica nominalista tardomedieval. El Renacimiento que implica el convencimiento de que los autores clásicos habían sido insuficientemente estudiados y que lleva consigo la Reforma de la Iglesia, supone una cierta simplificación de la lógica, que tomó en este tiempo un carácter retórico. Los humanistas son para Peirce 'pensadores débiles' (CP, 1.16), pero de entre ellos destaca a Luis Vives, junto a Lorenzo Valla y a Pedro de la Ramée, como los tres lógicos renacentistas que realizaron contribuciones menores, pero de bastante importancia, a la tradición lógica (CP, 4.30)" (J. Nubiola, "Juan Luis Vives y Charles S. Peirce", en *Anuario Filosófico* de la Universidad de Navarra, 26 (1993), 163).

esos espantosos disparates [nominalistas]. No me llevó mucho tiempo resolver el problema. Sucedía que todos los humanistas no fueron más que *littérateurs*, con la falta total de poder de raciocinio que yo había advertido en los literatos que había conocido personalmente. ¡Qué tontos! Al nivel intelectual de los catadores de vino de Burdeos. (...) Ahora los partidarios de Escoto tienen una supremacía casi indiscutida en casi todas las universidades, después de haberla ganado por su superioridad en materia de Lógica. Por ese motivo aparecían como los vejestorios que debían combatir los Humanistas. Estos últimos los llamaban 'Dunces', según su maestro Duns Escoto. Pero para la primera generación del Renacimiento un 'Dunce' estaba lejos de significar o sugerir una persona estúpida. Este título significaba más bien un hombre tan experto en discutir desde el lado incorrecto, que llegaba a ser un terror para el humanista puro sobre el cual pudiese caer"[19]. No se trataba, pues, de gente tonta o loca que se entretuviera y deleitara en complicaciones y sutilezas innecesarias, sino que captaba y respetaba la complejidad de las cosas mismas. "Por tal motivo, dado que los grandes adversarios de los Escotistas eran los Ockhamistas o terministas, que pertenecían a la clase de los *nominales*, a quienes los humanistas llamaban nominalistas, los propios humanistas se aliaron con los nominalistas para expulsar a los Escotistas de las universidades, y al no importarles un rábano la disputa entre los dos tipos de lógicos, adoptaron la confesión nominalista a cambio del favor de ese partido; y de este modo, como desde ese día hasta hoy casi nadie ha examinado el real significado o los méritos de la controversia y era muy fácil y obvio decir que 'los Generales [o universales] son meras palabras', lo cual, por lo demás, es perfectamente correcto en cierto sentido aunque no era el punto en discusión, se sigue que todos han admitido que el Nominalismo era la doctrina correcta..."[20]. Peirce reconoce que la lógica escolástica (escotista) era superior a la humanista, precisamente por tener buenas bases metafísicas. Eso fue lo que el nominalismo hizo que perdiera. Y, aliado del humanismo, labró su propia destrucción también.

Con respecto a la misma teoría de la argumentación, Peirce establece la idea de que los principios de la inferencia son hábitos. Pero no hábitos en el sentido de Hume o de la psicología asociacionista aledaña al positivismo, sino hábitos en el sentido de Duns Escoto. Tal es lo que expone acerca de su metodología de investigación en 1870: "Hay dos maneras en que una cosa puede estar en la mente, -*habitualiter* y *actualiter*. Una noción está en la mente *actualiter* cuando es actualmente concebida; está *habitualiter* en la mente cuando puede producir directamente una con-

---

[19] Ch. S. Peirce, Carta a Lady Welby del 14 de marzo de 1909, en el mismo, *Obra lógico-semiótica*, ed. A. Sercovich, Madrid: Taurus, 1987, 149.

[20] Ibidem.

cepción. Es por virtud de una asociación mental (diríamos nosotros los modernos), como las cosas están en la mente *habitualiter*. En la filosofía aristotélica, el intelecto es visto como siendo para el alma lo que el ojo es para el cuerpo. La mente *percibe* semejanzas y otras relaciones en los objetos del sentido, y así exactamente como el sentido brinda las imágenes sensibles de las cosas, así el intelecto brinda las imágenes inteligibles de éstas. Es como tal una *species intelligibilis* como Escoto supone que existe una concepción que está en la mente *habitualiter*, no *actualiter*. Esta *species* está en la mente, en el sentido de ser el objeto inmediato de conocimiento, pero su existencia en la mente es independiente de la *conciencia*. Ahora bien, Escoto niega que la cognición *actual* del universal es necesaria para su existencia. El sujeto de la ciencia es universal; y si la existencia del universal fuera dependiente de lo que acontece que pensamos, la ciencia no se relacionaría con nada real. Por otra parte, admite que el universal debe estar en la mente *habitualiter*..."[21]. Precisamente las leyes y reglas son universales. Tienen arraigo en la realidad. Por el realismo peirceano de los universales, sabemos que las leyes tienen una universalidad fundada en las cosas concretas. Reflejan un orden real. Poseen una raigambre ontológica. La categoría ontológica a la que pertenecen leyes y reglas es la de la terceridad, la relación. Y era igual que para los escolásticos, pues para ellos se trataba de la relación de razón, o de segundo orden, o lógica, ya que representaba los hechos, los cuales eran las relaciones reales de objetos, o como diríamos ahora, de primer orden. Tenían un *status* ontológico bien tipificado y preciso.

3. Balance

Podemos ver que Peirce tuvo en diferentes épocas de su vida (y hasta nos atreveríamos a decir que en todas) la preocupación por acordar la lógica con la ontología. Lo hizo a través de la concordancia entre las categorías lógicas y las ontológicas, esto es, las nociones principales de cada disciplina. De hecho las categorías ontológicas que estableció: primeridad, segundidad y terceridad, o cualidad, facticidad y relación, son las que rigen la estructuración de su semiótica y su lógica. De acuerdo con ellas se va vertebrando la clasificación de los signos, hasta llegar a los signos de los diferentes tipos de operaciones lógicas.

De manera muy notoria, rige el despliegue de los índices, dicisignos y argumentos. El nombre y el rema, el enunciado y el argumento, obedecen a la estructura triádica de las categorías del ser. Así, la semiótica y la lógica -que es sólo parte de la anterior- tienen una fundamentación onto-

[21] Ch. S. Peirce, Reseña de la edición de Berkeley hecha por Fraser, *CP* 8.18.

lógica nada desdeñable. Con ello, Peirce se nos muestra, además de como un gran semiótico y lógico, como un gran metafísico, a pesar de que algunos han querido hacerlo demasiado pragmatista y ajeno a lo ontológico, olvidando o encubriendo que fue pragmaticista más bien que pragmatista, esto es, que tuvo un pragmatismo del todo propio y peculiar, precisamente por su interés en lo metafísico.

IX

LA INFERENCIA Y SUS PARADOJAS EN PEIRCE Y LA ESCOLÁSTICA

La influencia escolástica sobre Peirce se dejó sentir también en su tratamiento de la inferencia, a la cual llega a dar -al igual que muchos escolásticos- como vertebración o modelo más amplio la implicación material, la cual da origen a ciertas paradojas. Curiosamente, el tratamiento que da Peirce a la paradoja de la implicación material corresponde al de Pablo Véneto. Pero también aborda las otras paradojas lógico-semánticas que eran usualmente tratadas en la teoría de la argumentación, como la famosa paradoja del mentiroso. En su solución de esta última, otra vez Peirce coincide con algunos escolásticos, en este caso con Ockham y con el mismo Pablo de Venecia.

1. La paradoja de la implicación material

En su deseo de dar una clasificación lo más completa de los signos, Peirce incluye en ella los signos lógicos. El término, la proposición y el argumento figuran en ella, dando constancia del carácter omnipresente de la lógica en la semántica peirceana. Insiste en adoptar una perspectiva lógica y no psicologista. Con ello se ubica en el punto de vista formal, y no en otros planos, como el epistemológico, el ontológico, etc. De manera semejante a Bolzano, Peirce se rebela contra la concepción apriorista de la lógica y la matemática, sontenida por Kant (le parece que conduciría a ese psicologismo que está tratando de evitar), y, para combatirla, echa mano de la escolástica. Gracias a su padre, conocía ya algunos de los "doctores escolásticos", ya que la biblioteca de su hogar estaba bien provista de esos textos. Aunque después adoptó el pragmatismo, y luego estableció su modalidad de pragmaticismo, nunca abandonó del todo la enseñanza escolástica, sobre todo en la lógica. En la línea escolástica, da un lugar principal en la lógica a la argumentación, que tiene como constitutivo la inferencia. Al tratar, pues, de la inferencia lógica es donde se topa con el problema de la implicación material y su paradoja, a saber, sólo se prohibe el paso de lo verdadero a lo falso, y entonces se permite el paso de lo falso a lo verdadero; o, dicho de otra manera, dos proposi-

ciones, una falsa y la otra verdadera, están implicadas (mientras que la implicación formal o estricta sólo permite el paso de lo verdadero a lo verdadero).

De manera semejante a algunos escolásticos, Peirce ve como modelo de la inferencia la implicación o ilación (*CP* 3.175). Cercano a su admirado Escoto, considera los términos y las proposiciones como argumentos abreviados o potenciales, explicitables por la argumentación. Hace valer lo que vale para el término, la proposición o la inferencia, para los tres sin distinción[1]. Por otra parte, Peirce divide la implicación como ya lo hacían los megárico-estoicos, en filónica y diodórica, es decir, material y estricta, que eran respectivamente las que proponían Filón de Megara y Diodoro Crono. Sin embargo, el mismo Peirce hace equivalente la noción de implicación a la de inclusión de clase, y con ello parece palidecer la distinción entre implicación material (de la lógica proposicional) e implicación formal o estricta (de la lógica de términos, más cercana a la de clases). Parte de la idea de inclusión de clase como noción básica de la lógica y quiere reducir a subclases suyas las de identidad, igualdad e implicación (*CP* 3.472). La identidad es una subclase de la igualdad, analizable en términos de ella, y la igualdad es una subclase de la implicación, y éste una subclase de la inclusión. Hasta da la impresión de que usa el mismo signo para estas dos (>---<).

A ese signo le da el sentido de implicación material o filónica, pero la que tiene pleno sentido lógico para él es la formal o diodórica (*CP* 2.604), pues la material puede vincular no sólo proposiciones, sino otras cosas, como estados de ánimo y eventos. La que más usa en su lógica es la implicación material, que permite no sólo pasar de lo verdadero a lo verdadero, sino de lo falso a lo verdadero. Esta prioridad de la implicación material se daba en autores escolásticos, sobre todo nominalistas, o terministas, de los cuales parece tomarla Peirce.

Peirce hace convertibles o intercambiables las inferencias y las proposiciones hipotéticas (*CP* 2.556). Pero diluye las hipotéticas condicionales, o implicaciones en las disyuntivas. Dice: "Las *hipotéticas* deberían haberse dividido en *disyuntivas* y *copulativas*. Usualmente eran divididas en condicionales, disyuntivas y copulativas. Pero las condicionales son realmente una clase especial de las *disyuntivas*. Decir 'si nieva esta noche, tus rosas se marchitarán' es lo mismo que decir 'no nevará o tus rosas se marchitarán esta noche'. Y una disyuntiva no excluye la verdad de ambas alternativas, tomadas a la vez" (*CP* 2.316n). Define la condicional como disyunción inclusiva con la negación de una de las partes. E incluso define la disyuntiva como copulativa negativa, en una transfor-

---

[1] Ver J. K. Feibleman, *An Introduction to Peirce's Philosophy Interpreted as a System*, London: Allen and Unwin, 1960, 107.

mación parecida a la que hacía Augustus de Morgan (*CP* 2.575). Pero, en la práctica, Peirce pone como conectiva más básica la disyunción.

Peirce conoce, pues, los dos sentidos tradicionales de la condicional o implicación: filónica y diodórica. La filónica o material le parece la más importante -al punto que la prefiere a la diodórica o estricta, para fundar la lógica de relaciones-, aunque acepta que de ella surge una paradoja, a la que alude: "Aunque el punto de vista filónico conduce a inconvenientes tales como el que sea verdad, en una consecuencia *de insesse*, que si el Diablo fuera elegido presidente de los Estados Unidos, esto se probaría como muy provechoso para el bienestar espiritual de la gente (porque no sería elegido), con todo, el profesor Schröder y yo preferimos construir el álgebra de relativos sobre esta concepción de la condicional. Los inconvenientes, después de todo, dejan de parecer importantes cuando reflexionamos en que, no importa lo que se entienda acerca de lo que la proposición condicional significa, siempre puede expresarse por un complejo de condicionales filónicas y negaciones de condicionales" (*CP* 2.348, ver 3.442). Esta implicación material es precisamente la que define por disyunción y negación en la lógica proposicional. Asevera: "Los filónicos sostienen (y los diodóricos usualmente lo han admitido) que el análisis debe comenzar por la *consequentia simplex de inesse*, que es lo que una proposición condicional llega a ser para la omnipotencia. En otras palabras, hemos de comenzar removiendo la cuantificación, y considerar hipotéticas *singulares*. Una vez hecho esto, la proposición condicional deviene (de acuerdo a los filónicos) 'en este caso no truena o llueve' [en lugar de 'si truena, entonces llueve']. Si no decimos lo que es el caso, y además se contempla alguna posibilidad, la hipotética singular se convierte en término. 'En el caso que yo contemple que no tronaría o llovería' equivale a 'el caso de su llover o no tronar'. las dos últimas difieren en la sintaxis accidental de los lenguajes familiares, pero no difieren en significado" (*CP* 3.443).

Con esta definición de la condicional con otro conectivo, que es la disyunción (con negación), lo cual equivale a traducirla en términos de disyunción, desaparece la paradoja que surge de la implicación material, correspondiente a la proposición condicional, ya que la condicional ha desaparecido. Se la ha transformado en una disyuntiva con negación. Ya no hay paso alguno de lo falso a lo verdadero, que era lo que desconcertaba y se mostraba como paradójico.

Este procedimiento para resolver o disolver la paradoja es muy parecido al que emplea W. V. O. Quine, p. ej. en su *Methods of Logic* (sobre todo en la 2a. edición)[2]. Algo muy probable es que Quine lo haya aprendido de Peirce, pues reseñó en 1933 el vol. II de los *Collected Papers* de

[2] Ver W. V. O. Quine, *Methods of Logic*, New York: Rinehart and Winston, 1972 (3a. ed.), 44.

éste, y es el volumen en el que precisamente trata ese tema[3]. Pues bien, lo más curioso es que la solución dada por Peirce se encuentra en dos lógicos medievales, que son Pablo Véneto y Walter Burleigh[4]. Y lo significativo es que Peirce era un profundo conocedor de uno de ellos, el de Venecia (lo sigue mucho, por ejemplo, al escribir sus artículos para el *Diccionario* de Baldwin.

Peirce reconoce la importancia de la implicación material, aunque toma como propiamente lógica la formal o estricta. En efecto, en un pasaje llega a reducir todas las operaciones lógicas a la implicación filónica: "He mantenido desde 1867 que no hay más que una relación lógica primera y fundamental, la relación de ilación que expresa la conjunción *ergo*. Una proposición no es para mí sino una argumentación despojada del carácter asertórico de su premisa y de su conclusión. Lo que hace que toda proposición sea en el fondo una proposición condicional" (*CP* 3.440). Pero en otro pasaje dice que la más propia para la inferencia lógica es la implicación diodórica (*CP* 2.379). Desecha, pues, el paso de lo falso a lo verdadero, se centra en el paso de lo verdadero a lo verdadero como modelo de la inferencia lógica; no le basta la corrección, sino que exige, además, la validez. Pero, con todo, la implicación material, como lo vio ya en 1867, sigue siendo de alguna forma para él la relación lógica más fundamental y básica; y, si se ve la paradoja en la implicación material, la disuelve diciendo que en el fondo la condicional es una disyunción, como se ve al parafrasearla en una disyuntiva con negación. En esto sigue Peirce el uso escolástico de considerar un tipo de proposición como exponible, esto es, que se puede exponer o analizar en otra u otras, que la definen o a las que implica. Esta solución, adoptada después por Quine, fue tomada por Peirce muy probablemente de Pablo Véneto, cuya obra lógica conocía bien.

Un aspecto más en el que Peirce es deudor de los escolásticos es su exigencia de la intensión (en la línea no sólo de la semántica sino, además, de la pragmática) para tomarse en cuenta -junto con la extensión- en el funcionamiento de la inferencia. Para no mencionar esta doctrina escolástica como algo que estaba difuminado en algunos entornos (pues muchos seguían un camino puramente extensionalista), ya que usaban -al igual que Carnap- la combinación de intensión y extensión, sólo recalcaremos que Peirce recoge de la escolástica esta doble dimensión intensional-extensional (Ver "Upon Logical Comprehension and Extension", en *W* 2:82-83).

---

[3] Ver el mismo, "Review of vol. II of the *Collected Papers of Ch. S. Peirce*", en *ISIS*, 19 (1933), 223 ss.

[4] Ver, por ejemplo, P. Véneto, *Logica magna*, II, 9; Venetiis, 1499, fol. 13vb.

2. Inferencia y paradojas

Una de las aportaciones de la semiótica y la filosofía del lenguaje medievales a Peirce (y a la historia universal) ha sido en el terreno de las paradojas que surgen en la lógica. Tal vez uno de los mayores avances en el tratamiento de dichas paradojas haya sido el darse cuenta de que no basta la sintaxis lógica para resolverlas, sino que es necesario el recurso a la semántica, dentro de una aplicación más completa de la semiótica. En la Edad Media se había dado ya una aguda conciencia de esta necesidad de conjuntar ambas dimensiones semióticas, al tratar las paradojas después del estudio de las falacias. Peirce recibe esto en su erudición lógica medieval y, a través de él, llega a Bertrand Russell (aunque Russell no era consciente de estar recibiendo algo del legado medieval).

En su artículo "Insolubilia", del *Dictionary of Philosophy and Psychology* de Baldwin, vol. I, 554, reproducido en los *Collected Papers*, 2.370-371, Peirce explica que el insoluble es un sofisma que, respondido afirmativa o negativamente, resulta contradictorio. Pone el ejemplo de Epiménides, el cretense y, por tanto, el mentiroso. Ese hombre nos dice: "Esta aseveración no es verdadera" ¿Es verdadera o falsa? Supóngase que es verdadera; entonces

Todo lo que es aseverado en ella es verdadero, pero en ella se asevera que no es verdadero.

Ergo, por Barbara, que no es verdadero es verdadero.
Ergo no es verdadero.

Ahora bien, supóngase que no es verdadera; entonces

Que no es verdadera es verdadero.
Pero todo lo que la proposición asevera es que no es verdadera.
Ergo, por Barbara, todo lo que la proposición asevera es verdadero.
Ergo la proposición es verdadera.

Así, ya sea verdadera o no, es verdadera y no lo es, lo cual es absurdo, pues dice ser o lo uno o lo otro. Peirce comenta: "Sólo se han propuesto dos métodos de solución esencialmente distintos. Uno, que es sostenido por Ockham (*Summa totius logicae*, div. 3, parte 3, caps. 38 y 45), admite la validez de la argumentación y, en consecuencia, que es la de que no puede haber tal proposición, e intenta mostrar por otros argumentos que ninguna proposición puede aseverar nada de sí misma. Muchos escritores lógicos siguieron a Ockham en la primera parte de su solución, pero no alcanzaron a ver la necesidad de la segunda parte. El otro método de

solución, sostenido por Pablo Véneto (*Sophismata Aurea*, sophisma 50), diametralmente niega el principio de la solución anterior, y trata de mostrar que toda proposición asevera virtualmente su propia verdad. Este método, por lo tanto, niega la premisa de la antítesis de que 'todo lo que la proposición asevera es que no es verdadera', ya que, como toda otra proposición, también asevera su propia verdad, y es, por lo tanto, contradictoria y falsa, no en lo que expresamente asevera, sino en lo que asevera implícitamente. Algunos escritores (como Fries) sostienen que, ya que toda proposición asevera su propia verdada, por ello nada es una proposición que asevera su propia falsedad. Véase Aristóteles, *Sophistici Elenchi*, cap. 25. Otras soluciones propuestas, de poca importancia, son referidas por Pablo Véneto, *loc. cit.*" (*CP* 2.371). Esta solución atribuida a Pablo Véneto también aparece como uno de los supuestos en la solución de Alberto de Sajonia[5].

En su artículo "Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of four Incapacities" (en *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 2, 193-208 (1868), corregido en 1893, como posible Ensayo VI del "Search for a Method", 1893, Peirce repite los silogismos que había hecho en el artículo "Insolubilia", y vuelve a utilizar el principio aristotélico-escolástico de que toda proposición asevera su propia verdad, para resolver la paradoja. Y acerca de ese principio comenta en nota: "Este es el principio que fue más usualmente puesto como la base de la resolución de los *Insolubilia*. Véase, por ejemplo, Paulo Véneto, *Sophismata Aurea*, Soph. 50. La autoridad de Aristóteles es invocada para este modo de la solución. *Sophist. Elench.*, cap. 25. La principal objeción que se le hizo a este modo de solución, a saber, que el principio de que toda proposición implica su propia verdad, no puede ser probado, creo que la he removido. Los únicos argumentos contra la verdad de este principio estaban basados en las doctrinas imperfectas de las *modales* y las *obligationes*. Otros métodos de solución suponen que una parte de una proposición no puede denotar a toda la proposición, o que ninguna intelección es un conocimiento formal de ella misma. Una solución de esta suerte se encontrará en Occam, *Summa Totius Logices*, 3a. parte de la 3a. parte, cap. 38. Los autores modernos que piensan que la solución es 'muy fácil' no entienden sus dificultades. Véase Mansel, *Aldrich*, 145" (*CP* 5.212).

Puede decirse que, de alguna manera, se recuperó la tradición escolástica de solución a las paradojas en la lógica actual. En efecto, Russell aprende la solución del artículo "Insolubilia" del *Dictionary of Philosophy and Psychology* de Baldwin; pero precisamente el autor de ese artículo era Peirce, gran conocedor de la escolástica. En su artículo, Peir-

---

[5] Ver A. de Sajonia, *Perutilis logica*, l. IV, c. 2, núm. 981, ed. y trad. de Ángel Muñoz, México: UNAM, 1988.

ce atribuye tal solución a Ockham, pero es sabido que era mucho anterior, ya que se la objetaba desde el siglo XIII. Se mostraba muy bien trabajada en los textos de Ockham, así como en los de Alberto de Sajonia, cuyo desarrollo hemos expuesto, pero ciertamente no como el único[6]. Por su parte, Russell, en su artículo "Les paradoxes de la logique", publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 14 (1906), 627-650[7], dice estar de acuerdo con Ockham y con Poincaré; y, como su fuente para la solución de Ockham, cita el *Dictionary* de Baldwin, artículo "Insolubilia", escrito por Peirce. Incluso asevera estar más de acuerdo con Ockham que con Poincaré mismo en la forma de evitar el círculo vicioso que encierran esas paradojas.

---

[6] Para otros autores y aspectos, ver F. Récanati, "Une solution médiévale du paradoxe du menteur et son intérêt pour la sémantique contemporaine", en L. Brind'Amour - E. Vance (eds.), *Archéologie du signe*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982, 251-264; el mismo, *La transparence et l'enonciation*: *pour introduire à la pragmatique*, Paris, 1979, 195-209.

[7] En inglés aparece como B. Russell, "On 'Insolubilia' and their Solution by Symbolic Logic", en el mismo, *Essays in Analysis*, London, 1973, 196. Véase también I. M. Bochenski, "Formalization of a Scholastic Solution of the Paradox of the 'Liar'", en A. Menne (ed.), *Logico-Linguistic Papers*, Dordrecht: Reidel, 1962, 64-66 y A. N. Prior, "Some Problems of Self-reference in John Buridan", en el mismo, *Problems of Logic and Ethics*, London, 1976, 130-146.

X

ABDUCCIÓN Y ANALOGÍA

En este capítulo intentaré destacar la vinculación de la abducción peirceana con la analogía aristotélico-escolástica. Creo que la sensibilidad hacia la analogía, como proceso de conocimiento, es indispensable para descubrir; y, además, ella funciona dentro de ese modo de inferencia que es la abducción, la más ampliativa y fértil. Como veremos, Peirce mismo da la pauta para su vinculación; pues pone el proceso mismo de conocimiento abductivo como basado en la captación de analogías entre las cosas; y, además, el razonamiento por analogía y la abducción tienen muchas semejanzas.

Esto se ve en que el propio Peirce se llegó a quejar de que algunos lógicos le decían que lo que él proponía como abducción no era otra cosa que el razonamiento por analogía. Peirce se defendió mostrando que estaban confundiendo ambos tipos de razonamiento; pero no negó la conexión de la analogía con la abducción. Argumentaré esto señalando primero la idea muy general que se hizo Peirce de la abducción misma y después apuntaré al origen aristotélico de la abducción; pasaré a lo que explícitamente dijo Peirce sobre la conexión entre abducción y analogía; y terminaré sacando algunas enseñanzas de la exposición de Peirce para aplicarlas al conocimiento analógico, sobre todo frente a la posibilidad del conocimiento de lo universal, de la universalización.

1. La abducción en Peirce y Aristóteles

La idea principal de Peirce con respecto a la abducción fue dar un instrumento a la lógica de la invención. Debe haber buenas o malas razones para producir o sugerir una hipótesis y no otra; y lo mismo para aceptar una y no otra. Es decir, Peirce distingue el razonar *hacia* una hipótesis y el razonar *desde* una hipótesis. Justamente la abducción es el razonamiento hacia la hipótesis, esto es, desde los hechos hacia la hipótesis que les señala su causa o los explica.

Según Fann[1], Peirce dedicó 50 años de su vida a la investigación de la abducción, la cual resulta ser una de sus aportaciones más originales (si no en la idea, que es antigua, sí en la formulación y el esclarecimiento). Fue modificando su postura varias veces, pero el recorrido por la misma es sumamente ilustrativo. Suelen distinguirse dos épocas en la elaboración de la noción de abducción por parte de Peirce, pero Fann dice que se conserva substancialmente la misma teoría; en la segunda época sólo se sacan las consecuencias lógicas de la primera[2].

Peirce dio tanta importancia a la abducción, que, en las Lowell Lectures de 1903, llegó incluso a considerar que ella era la esencia de su pragmatismo (*CP* 5.196), pues la hipótesis es lo que nos mueve a actuar en la realidad y a disponer los hábitos conducentes para ello. Además, considera el establecimiento de hipótesis como un razonamiento, en contra de muchísimos filósofos que no lo consideran como tal, sino como una intuición, o que lo veían como reductible a la inducción. Peirce le da un estatuto de razonamiento o inferencia peculiar y propio; más que ser una inferencia puramente explicativa, es ampliativa del conocimiento. Esto es, no tiene la necesidad de la deducción, y comparte la probabilidad con la inducción, pero tiene una estructura diferente. Sólo se nota la peculiaridad de la abducción, dice Peirce -hacia 1910-, cuando no se tiene "una concepción de la inferencia [demasiado] estrecha y formalista" (*CP* 8.228). Sin embargo, él no renuncia a lo formal, pues -en las Lectures de 1903- sostiene que "aunque [la abducción] está muy poco estructurada por reglas lógicas, es una inferencia lógica, que asevera su conclusión de manera sólo problemática o conjetural, es verdad, pero teniendo una forma lógica perfectamente definida" (*CP* 5.188). En la abducción pasamos de la observación de ciertos casos a la suposición de un principio general que dé cuenta de ellos. Se pasa del efecto a la causa, esto es, se explica. De hecho, es el único razonamiento que introduce nuevas ideas.

De Kant toma Peirce la idea de que todo conocimiento envuelve una inferencia, según la idea de éste de que no hay conocimiento hasta que la pluralidad de la sensación es reducida a la unidad, y para ello se requiere introducir un concepto que no sea una intuición sensible, con lo que se da lugar a una inferencia. La inferencia incluye la deducción y la inducción, pero hay otra tercera forma: la hipótesis (o abducción). Kant había dividido las inferencias de acuerdo a los tipos de proposiciones, en categóricas, hipotéticas y disyuntivas. "Sin embargo -comenta Fann-, el estudio de los escolásticos convenció a Peirce de que la clasificación de las formas inferenciales debe estar basado en una distinción genuina entre

---

1 Cf. K. T. Fann, *Peirce's Theory of Abduction*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, 5.

2 Cf. *ibid*., 10.

las reglas de inferencia o las mismas figuras silogísticas"[3]. La deducción consigue la conclusión del silogismo, la inducción la premisa mayor y la hipótesis la premisa menor, combinando las anteriores partes.

Los estudios que Peirce hizo sobre Aristóteles y los escolásticos lo hicieron apartarse de Kant. En cuanto a la procedencia aristotélica de los tres modos de inferencia que acepta, ésta es señalada por el propio Peirce. De hecho, da por sentado que los tres modos se encuentran en los *Analíticos Primeros* del Estagirita. La deducción se halla a lo largo de toda la obra, y es expuesta como la inferencia de la conclusión a partir de la premisa mayor y la premisa menor. La inducción se halla en el cap. 23 de la misma, y es expuesta como la inferencia de la premisa mayor a partir de la premisa menor y la conclusión. Y todavía Peirce encuentra en Aristóteles otro modo de inferencia, en el cap. 25, y es el que corresponde a la abducción, vista como la inferencia de la premisa menor a partir de la premisa mayor y la conclusión. El mismo lo dice: "Busqué más allá y encontré que Aristóteles abre el (capítulo) 25 con una descripción de la inferencia de la premisa menor a partir de la mayor y la conclusión..."[4]. Al igual que la inducción, la abducción es la reducción de muchas cosas a la unidad.

Peirce usó, para el razonamiento hipotético, además del nombre de "abducción", los de "retroducción" y "presunción"; pero fue el de "abducción" el que predominó, sobre todo en la etapa final. En un manuscrito de principios de la década de 1890 (situado hacia 1896), que contiene las notas de una *Historia de la ciencia* que Peirce proyectó y no realizó, es donde introduce el término de "retroducción", y señala que significa lo mismo que el término aristotélico "abducción" (*CP* 1.65). Menciona, hacia 1905, "la dudosa teoría de que el significado del capítulo 25 del libro II de los *Analíticos Primeros* ha sido completamente desviado del significado que le dio Aristóteles por una única palabra equivocada que fue insertada por Appellicon donde el original era ilegible" (*CP* 8.209). Fann nos explica que Peirce "escribió en 1901 una investigación detallada sobre esta 'dudosa teoría' en 'The Logic of Drawing History from Ancient Documents' (7.249)"[5]. En otro lado, a saber, en la entrada *Abduction* del *Dictionary of Philosophy and Psychology* de Baldwin, pone como término correspondiente a la abducción la *apagogé* de Aristóteles, y dice haber traducido al inglés esa palabra griega ajustándose a la palabra latina con la que la había traducido el humanista Julius Pacius, esto es, *abductio*. En "Specimen of a Dictionary of the Terms od Logic and Alied Sciences: A to Abs", de 1867, dice: "Esta es la forma inglesa de *abductio*, una palabra empleada por Julius Pacius, como la traducción de

---

[3] *Ibid*., 13.

[4] *Lowell Lectures*, 1903, vol., I, n. 8, *MS* 745, 12-16; citadas en M. G. Murphey, 60.

[5] K. T. Fann, 30, n. 2. Fann remite además a *CP* 2.776, 2.37n, 5.144.

apagogé (*Analíticos Primeros*, lib. 2, cap. 25), que ha sido vertida como *deductio* por Boecio y *reductio* y aun *inductio* por los escolásticos" (*W* 2:108). Pero aclara, siguiendo a Waitz (*Organon*, i.534), que no tiene nada que ver con la "prueba apagógica" Como se ve, el mismo Peirce se empeñó en marcar la filiación aristotélico-escolástica de la abducción, lo cual la conecta muy de cerca con la analogía, que era lo que estaba en el fondo de la *apagogé* de Aristóteles.

2. La analogía en la abducción, según Peirce

Al principio, la analogía es situada por Peirce del lado de la inducción, llegando a hablar de la inducción o analogía como si fueran lo mismo. En un manuscrito citado por Murphey, Peirce afirma: "El razonamiento *a priori* [la deducción] es inferir un efecto a partir de su causa. Razonar *a posteriori* [la hipótesis] es inferir una causa a partir de su efecto. Claramente hay una tercera vía de razonamiento, que consiste en inferir una conexión mutua entre los varios efectos de una causa; ésta es la inducción (o *analogía*)"[6]. Tal identificación se basa, como es sabido, en que la forma breve de la deducción era el entimema y la de la inducción el ejemplo, paradigma o analogía. Pero Peirce se da cuenta también de que la hipótesis está basada en características de las cosas (más que en las cosas mismas o en las clases de cosas), y por ello le parece esencial encontrar entre ellas lo común, y es consciente de que a veces no se llega a lo común unívoco, sino a lo común analógico. La analogía está, pues, muy vinculada con la abducción, a tal punto que le sirve de base o fundamento.

Para que se aprecie esta fundamentación de la abducción en las analogías, Peirce dice que la hipótesis es un argumento "que procede por la asunción de que una característica que se sabe que necesariamente envuelve cierto número de otras [características] puede ser predicada probablemente de cualquier objeto que tiene todas las características que se sabe que esta característica envuelve" (*CP* 5.276, 1868). Además, supone que en la *selección* de las hipótesis hay una inferencia, que, además de basarse en clases, se basa en características. Comparándola con la inducción, dice: "La esencia de una inducción es que infiere de un conjunto de hechos otro conjunto de hechos similares, mientras que la hipótesis infiere de hechos de una clase hechos de otra" (*CP* 2.642, 1877). Y esto lo hace basándose en características de los hechos, detectando sus semejanzas. La abducción, pues, maneja semejanzas, similaridades o analogías, aun cuando la inducción también lo hace. Pero la abducción

---

6 De un manuscruto de Peirce (*MS* 744) citado por M. G. Murphey, 61.

también toma en cuenta las diferencias, cosa que necesita hacer para elegir la hipótesis que, sin traicionar lo propio de los fenómenos, los congregue en algo común.

Otro dato muy importante que conecta a la abducción con la analogía es que aquélla está basada en la proporción o proporcionalidad entre las marcas o características de las cosas; y la analogía es precisamente proporción o proporcionalidad. También la inducción está basada en ella, pero de manera diferente, pues ella ve la proporción de cosas más que la proporción de caracteres de las mismas (*CP* 2.702 y 2.706, 1883). Peirce añade que la abducción "es diferente de la inducción debido a la simple imposibilidad de contar cualidades al modo como se cuentan las cosas individuales" (*CP* 2.706, 1883). Y ya que las cualidades o características no pueden ser contadas, han de ser estimadas. Entra de lleno aquí la proporcionalidad, la analogía, no sólo como semejanza, sino también como margen de diferencias. Además, Peirce lo hace ver en la explicitación del esquema de la hipótesis o del razonamiento hipotético, es precisamente el hallazgo de una proporción, en lo cual consiste la analogía. Dice que es así:

M tiene, por ejemplo, las marcas varias P', P'', P''', etc.,

S tiene la proporción *r* de las marcas P', P'', P''', etc.,

De ahí que, probable y aproximadamente, S tiene una semejanza *r* con M (*CP* 2.706, 1883).

La analogía se da, pues, tanto en la inducción como en la abducción. Una y otra parten de los fenómenos y los conectan con base en sus semejanzas y sus diferencias; pero lo hacen de manera diversa. Peirce llega a decir que la inducción, la hipótesis y la analogía "en la medida en que su carácter ampliativo avanza, esto es, en la medida en que concluyen algo no implicado en las premisas, dependen de un solo principio y envuelven el mismo procedimiento. Todas ellas son esencialmente inferencias a partir de un muestreo" (*CP* 6.40, 1891). De las muestras obtienen, por procedimiento analógico, explicaciones.

Sin embargo, la analogía implica cierta vaguedad, y justamente es la vaguedad lo que Peirce tiene en vista cuando habla de la abducción, y tiene el explícito propósito de reducirla lo más posible. De hecho, la abducción es un proceso de universalización, asociado a lo que Peirce llama abstracción hipostática; allí se encuentra mucho de analogicidad, porque es la abstracción por el establecimiento de paradigmas o prototipos, y eso tiene que ver con la causa ejemplar, la que más involucra la analogicidad. Ahora bien, a Peirce le importa dar cuenta de cómo entra la vaguedad en la universalidad. Su adopción del realismo escolástico o

escotista es la aceptación de la realidad de la vaguedad[7]. Así, "la cuestión del realismo y del nominalismo [...] significa en qué medida los hechos reales son análogos a las relaciones lógicas, y por qué..." (*CP* 4.68, 1891). En lugar de pensar, como el nominalista, que la realidad es definida y el pensamiento la degrada, Peirce cree que "la verdad está más bien del lado de los realistas escolásticos, que lo desordenado es el estado primario, y que la definición y determinación, los dos polos del orden, son, a la larga, aproximaciones, de manera evolutiva, epistemológica y metafísica" (*CP* 6.348, 1909). La vaguedad y la generalidad son las dos formas de la indeterminación real que constituyen el núcleo del realismo de Peirce[8]. La generalidad no es reductible, pero la vaguedad sí lo es. La vaguedad es lo mismo que lo indefinido (extensional), como el *individuum vagum* de los escolásticos, y no debe confundirse con la ambigüedad, que es lo equívoco (intensional). La vaguedad es un aspecto pragmático del lenguaje, dependiente del contexto comunicativo. Exige interpretación. Pero la vaguedad también se da como constitutiva de la realidad. No solamente dice que la vaguedad es real, sino que lo real es vago[9]. Y allí entra uno de los sentidos más propios de la analogía. La analogía está entre la semejanza y la diferencia, pero predomina la diferencia. Peirce nos muestra que la analogía es una aceptación de la vaguedad de la realidad, no de su ambigüedad o equivocidad, como tampoco de su univocidad.

Hay, pues, un aprecio muy grande por parte de Peirce hacia la analogía, y esto se da en relación con la abducción. Ciertamente la abducción y el razonamiento por analogía son diferentes, pero en cierta forma la captación de analogías está presupuesta en la abducción. Parecería un razonamiento por analogía que se hace de manera instantánea, casi intuitiva; como dice el propio Peirce, es realizado de manera instintiva por el hombre. Este aprecio de Peirce por la analogía, en vistas a la abducción, me ha hecho preguntarme por algunos de los elementos de la epistemología de la analogía, sobre los cuales reflexionaré para sacar algunas aplicaciones de la teoría peirceana de la abducción al proceso del mismo conocimiento analógico, que es uno de los más básicos y que subyace a nuestros demás conocimientos.

---

7 Cf. C. Engel-Tiercelin, "Vagueness and the Unity of C. S. Peirce's Realism", en *Transactions of the C. S. Peirce Society*, 28 (1992), 56.

8 *Ibid*., 65.

9 *Ibid*., 76.

3. La epistemología de la analogía: la universalización por abstracción abductiva y analógica

La universalidad de la abducción es una universalización con carácter de hipotética y revisable. Esta universalización abductiva de Peirce recoge un procedimiento que ya señalaba Aristóteles, ya que -según vimos- el término peirceano "abducción" es la traducción del término de la lógica aristotélica "*apagogé*", vertida al latín como "*abductio*" por su comentador Pacius. Como se nos ha dicho, la abducción es el modo o proceso en que, frente a los datos particulares, se plantea una hipótesis explicativa o universal; se trata de encontrar conexiones entre las cosas, por sus semejanzas y sus diferencias, que puedan llevar a una ley general; se trata del conocimiento que pasa de los efectos a la causa, que era precisamente el camino que algunos medievales, de quienes tanto aprendió Peirce, hacían corresponder a la analogía, al conocimiento aposteriorístico, causal y proporcional o analógico[10]. Para el propio Peirce la forma principal de la abstracción está conectada con la abducción. La abstracción y la abducción son lo que más hace avanzar al pensamiento (*CP* 3.509, 1896). La abstracción hipostática de la abducción es un mirar lo abstracto de forma concreta, hacer una especie de hipostatización de las relaciones que rigen las cosas (*CP* 1.383, c.1890), una captación de lo universal en lo particular, así sea de manera provisional y corregible.

Para que se vea mejor la especificidad de la abducción, podemos compararla con la inducción. Según se aprecia en los esquemas de Peirce, la inducción consiste en llegar a ver que todas las As son Bs, pero la abducción es algo previo: captar que las As tienen algo que ver con las Bs. Allí opera una abstracción por analogía, que ayuda a ver las semejanzas y diferencias, esto es, las conexiones entre las cosas. Inclusive Peirce dice que algunos lógicos de su tiempo llegaron a reprocharle que lo que él llamaba "hipótesis" (o abducción) en realidad era una inferencia por analogía[11], y explica que la analogía no se queda siempre al nivel de lo particular, sino que puede llegar hasta lo universal[12]. Así pues, la

---

[10] Aunque Peirce fue gran seguidor de Duns Escoto, que era univocista (en metafísica, no en las demás ramas del saber), en esto coincide con el Aquinate, que veía una carga de analogicidad interna a la abstracción más explicativa y universal.

[11] Ch. S. Peirce, "Some Consequences of Four Incapacities" (1868), en *CP* 5.276n y *W* 2:218n: "Varias personas versadas en lógica han objetado que aquí he aplicado muy mal el término *hipótesis*, y que lo que así he designado es un argumento por *analogía*. Es una réplica suficiente decir que el ejemplo de la cifra ha sido dado como una ilustración apta de la hipótesis por Descartes (Regla 10, *Oeuvres choisies*: Paris, 1865, página 334), por Leibniz (*Nouveaux Essais*, lib. 4, ch. 12, n. 13, Ed. Erdmann, p. 383b), y (como lo he aprendido de D. Stewart; *Works*, vol. 3, 305 et seqq.) por Gravesande, Boscovich, Hartley y G. L. Le Sage"

[12] "El argumento por analogía, que un popular escritor de lógica llama razonamiento de particulares a particulares, deriva su validez de combinar los caracteres de la inducción y la hipótesis,

abstracción y la analogía se dan en la abducción. La abstracción opera en el interior de la abducción, de otra manera no se puede llegar a hipótesis generales. Por eso Peirce dice que, aunque la abducción es una inferencia, en ella opera o funciona un acto de tipo intuitivo, que se da de manera instintiva. Pero la abducción o hipótesis, según el propio Peirce, es sólo el comienzo de la inducción universalizadora. Esa inducción universalizadora, que Aristóteles llamaba *epagogé*, comienza con lo que el mismo Estagirita llamaba *apagogé*, y Peirce *abducción*. Este último lo recalca diciendo que la abducción es la producción de la hipótesis, la cual será probada por una inducción cualitativa, como él la llama, y que de hecho es una deducción contrastadora. En efecto, Peirce dice que la inducción cualitativa puede describirse "diciendo que prueba una hipótesis contrastando las posibles predicciones que puedan basarse en ella" (*CP* 7.216, 1901). La inducción cualitativa sólo ayuda a probar o a disprobar hipótesis; para remplazar la hipótesis que se ha desechado se necesita otro acto de abducción. Es lo que mucho después señalará Popper, en su *Lógica de la investigación científica*, donde dice que el método científico tiene dos partes, una inventiva y otra demostrativa. La primera ayuda a elaborar buenas hipótesis, la segunda a probarlas. Pero aclara que él sólo hablará de la segunda, de cómo probar hipótesis; pues el modo de obtenerlas depende del genio y no puede enseñarse[13]. Pero lo que Peirce destaca en su idea de la abducción es que lleva internamente un acto de abstracción o de universalización, porque sin ello no serviría para nada. La puesta en común mediante el diálogo es sólo para confirmarla o refutarla por contrastación con el mundo empírico de manera social y controlada. El diálogo es necesario, pero más necesaria aún es la reflexión en la que se da la abducción abstractiva o abstracción abductiva.

En este sentido, al igual que la *apagogé* de Aristóteles, la abducción de Peirce supone una confianza en el poder abstractivo del intelecto. Peirce lo hace para ir en contra de la intuición intelectiva del tipo de Kant. Por eso Peirce acudió a Aristóteles y a los escolásticos, para utilizar su teoría de la abstracción, de la intuición abstractiva. Peirce sostiene que necesitamos presuponer que tenemos capacidad de buscar o adivinar correctamente. Lo dice así: "Haremos mejor abandonando la empresa completa de aprender la verdad no importa lo urgente que pueda ser nuestra necesidad de averiguarla, a menos que podamos confiar en que la mente humana tiene el poder de buscar o adivinar correctamente, de tal manera que, antes de que tengan que probarse muchísimas hipótesis, pueda esperarse que la búsqueda inteligente nos lleve a una que soporte

---

siendo analizable ya sea en una deducción, o en una inducción, o en una hipótesis y una deducción" (Peirce 1869; *CP* 5.277; *W* 2:218).

[13] Cf. K. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 1967 (reimpr.), 30-31.

todas las pruebas, dejando sin examinar la gran mayoría de las hipótesis posibles" (*CP* 6.530). Es por una abducción como confiamos en la abducción. Y por ello el propio realismo está apoyado en una abducción.

De esta forma, la abducción contiene el proceso abstractivo que nos hace captar las leyes o los universales dados en las cosas, o, en términos de Peirce, la terceridad en la primeridad y la segundidad. Explica: "El hombre tiene cierta intuición, no tan fuerte como para ser más frecuentemente correcta que errónea, pero lo suficientemente fuerte para no ser de manera abrumadora más frecuentemente errónea que correcta, de las Terceridades, de los elementos generales, de la Naturaleza. La llamo una intuición, porque tiene que ser referida a la misma clase general de operaciones a las que pertenecen los juicios perceptuales. Esta facultad es al mismo tiempo de la naturaleza general del instinto" (*CP* 5.173, 1903). Es una facultad o habilidad tan básica, que es casi instintiva; es tan rápida que puede llamarse intuición; pero es de naturaleza abstractiva, y realiza una operación inferencial, abductiva. Es una intuición abstractiva de las leyes, esencias o universales de las cosas de la naturaleza y de la sociedad; pero no una intuición inmediata y simple, sino compleja, integrada en una inferencia, la abducción. Contiene en su interior todo un proceso de abstracción desde lo sensorial hasta lo intelectual, desde lo particular hasta lo universal, desde lo múltiple hasta la unitario, pero tan rápido que no se siente, y que se ve como un acto directo. Y puede llamarse inferencia en el sentido de que -como ya lo había dicho Kant- conduce la multiplicidad a la unidad, la multiplicidad de la percepción a la unidad de lo conceptual.

4. Balance

En el pensamiento de Peirce se ve que no es posible hacer abducciones adecuadas sin el manejo correcto de la analogía, no sólo en lo que tiene de semejanza y de común o universal, sino en lo que tiene de diferencia y de particular. Es sobre todo importante para universalizar, dentro de un margen de vaguedad, para lo cual se requiere una especie de universal análogo, ni puramente unívoco, ni tampoco puramente equívoco, como si la vaguedad no pudiera ser dominada. La abducción supone que nuestro acceso al mundo no se da ni en la univocidad sola ni en la equivocidad sola, sino en la analogía. No en la univocidad sola, por imposible de lograr, pues solamente se da al límite, como un ideal regulativo. No en la equivocidad sola, porque contradice nuestra experiencia de que algo podemos conocer. En cambio, la analogicidad nos hace movernos con conocimientos vagos y provisorios, corregibles y mejorables, lo

cual nos da un margen más abierto para manejar cognoscitivamente el mundo.

Esto responde a una inquietud que surge en estos tiempos. Se desconfía de la universalización y se va hacia lo particular. Con eso se ha caído en varios particularismos y relativismos. Muchos pensadores en la actualidad rechazan la capacidad de universalizar, y parecen obstinarse en no salir de lo particular y concreto. Creo que Peirce nos proporciona un método para universalizar sin traicionar lo particular, para llegar a lo común sin borrar de manera completa sus diferencias. Responde al mismo intento de Aristóteles con su teoría de la *apagogé* y al mismo intento de algunos escolásticos con su teoría de la analogía, de la analogicidad. Creo que Peirce nos da un tipo de conocimiento que lleva a superar tanto el relativismo caótico como el universalismo ingenuo, admitiendo la vaguedad, y tratando de reducirla lo más posible después de haberla reconocido en la realidad.

BIBLIOGRAFIA

ALMEDER, R., The Philosophy of Charles S. Peirce: A Critical Introduction, Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1980.

AQUINO, Sto. Tomás de, *Summa Theologiae*, Taurini: Marietti, 1952.

BATTISTELLA, E. H., *Pragmatismo y semiótica en Charles S. Peirce*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1983.

BOCHENSKI, I. M., "Formalization of a Scholastic Solution of the Paradox of the 'Liar'", en A. Menne (ed.), *Logico- Linguistic Papers*, Dordrecht: Reidel, 1962.

BOECIO, A. M. S., *Opera*, en Patrologia Latina, ed. Migne, vol. 64.

BOLER, J. F., Charles Peirce and Scholastic Realism. A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus, Seattle: University of Washington Press, 1963.

BRENT, J., *Charles Sanders Peirce. A Life*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

DOYLE, J. P., "The *Conimbricenses* on the Relations involved in Signs", en J. Deely (ed.), *Semiotics* (1984).

DUNS ESCOTO, J., *Opera omnia*, ed. L. Vives, Paris, 1886.

ECO, U., *Signo*, Barcelona: Labor, 1976.

ÉLIE, H., *Le complexe significabile*, Paris: Vrin, 1937.

ENGEL-TIERCELIN, C., "Vagueness and the Unity of C. S. Peirce's Realism", en *Transactions of the Ch. S. Peirce Society*, 28 (1992).

FANN, K. T., *Peirce's Theory of Abduction*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

FEIBLEMAN, J. K., An Introduction to Peirce's Philosophy Interpreted as a System, London: Allen and Unwin, 1960.

FERRER, V., *Tractatus de suppositionibus*, ed. J. A. Trentmann, Stuttgart - Bad Cannstat: Frommann-Holzboog, 1977.

FISCH, M. H., "Peirce at the Johns Hopkins University", en K. L. Ketner and Ch. J. W. Kloesel (eds.), *Peirce*, *Semeiotic*, *and Pragmatism*.

–*Essays by Max H. Fisch*, Bloomington: Indiana University Press, 1986.

FONSECA, P. da, *Institutionum dialecticarum libri octo*, ed. J. Ferreira Gomes, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1964.

FRAILE, G., *Historia de la filosofía*, III: Del Humanismo a la Ilustración, Madrid: BAC, 1966.

GEACH, P. Th., *A History of the Corruptions of Logic*, Leeds: University of Leeds Press, 1966.

GEACH, P. Th., *Reason and Argument*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976.

GILSON, É., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1956, 2 vols.

GILSON, É., Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales, Paris: Vrin, 1952.

HAURÉAU, B., *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872-1880, 2 vols.

HERRERA, A., "La ontología del Leibniz joven", en *Diánoia* (UNAM), 27 (1981).

HICKMAN, L., Second Intentions in the Neuzeit. Higher Level Predicates, Munich: Philosophia Verlag, 1980.

ÍÑIGUEZ, J., "Entre la necesidad y la conjetura: el modelo epistémico de Alberto Magno", en *Actas*: *filosofía y cultura medievales*, México: UAM, 1986.

JAKOBSON, R., *El marco del lenguaje*, México: FCE, 1988.

LEIBNIZ, G. W., Dissertatio de arte combinatoria, en C. Gerhardt, Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Hildesheim: Georg Olms, 1978.

LIBERA, A. de, La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age, Paris: Eds. du Seuil, 1996.

MALATESTA, M., "La logica delle relazioni nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino", en *Rassegna di scienze filosofiche*, 26 (1973), 65-83.

MALATESTA, M., "La problematica tomistica delle relazione alla luce della logica matematica e dei moderni indirizzi di pensiero", en *Rassegna di scienze filosofiche*, 27 (1974).

MARTY, R., "La semiótica de Ch. S. Peirce: presentación formalizada", en *Acciones textuales* (UAM, México), 3 (1991).

MICHAEL, E., "Peirce's Earliest Contact with Scholastic Logic", en *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, 12 (1976), 46-55.

MURPHEY, M. G., *The Development of Peirce's Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961.

NUBIOLA, J., "Juan Luis Vives y Charles S. Peirce", en *Anuario Filosófico* de la Universidad de Navarra, 26 (1993).

OCKHAM, G. de, *Suma de lógica*, cap. 76, trad. A. Flórez, Bogotá: Ed. Norma, 1994.

PEIRCE, Ch. S., *Collected Papers*, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1958.

–*Philosophical Writings*, ed. J. Buchler, New York: Dover, 1955.

–*La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

–*Writings of Charles Sanders Peirce. A Chronological Edition*, M. H. Fisch *et al*. (eds.), Bloomongton: Indiana University Press, 1982-1995.

–*Obra lógico-semiótica*, Madrid: Taurus, 1987.

–*Escritos lógicos*, ed. P. Castrillo, Madrid: Alianza, 1988.

POPPER, K., *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 1967 (reimpr.).

POTTER, V. J., *Charles S. Peirce*: *On Norms and Ideals*, Worcester: University of Massachussets Press, 1967.

PRIOR, A. N., "Some Problems of Self-reference in John Buridan", en el mismo, *Problems of Logic and Ethics*, London, 1976.

QUINE, W. V. O., "Review of vol. II of the Collected Papers of Ch. S. Peirce", en *Isis*, n. 19 (1933), 220-229.

QUINE, W. V. O., *Methods of Logic*, New York: Rinehart and Winston, 1972 (3a. ed.).

RÉCANATI, F., La transparence et l'enonciation: pour introduire à la pragmatique, Paris, 1979.

RÉCANATI, F., "Une solution médiévale du paradoxe du menteur et son intérêt pour la sémantique contemporaine", en L. Brind'Amour - E. Vance (eds.), *Archéologie du signe*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982.

RESTREPO, M., Ser-signo-interpretante. Filosofía de la representación de Charles S. Peirce, Santafé de Bogotá: Eds. Significantes de Papel, 1993.

ROMEO, L., "Pedro da Fonseca in the Renaissance Semiotics: A Segmental History of Footnotes", en *Ars Semeiotica*, 2 (1979).

RORTY, R., "El progreso del pragmatista", en U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

RUSSELL, B., "On 'Insolubilia' and their Solution by Symbolic Logic", en el mismo, *Essays in Analysis*, London, 1973.

SAJONIA, A. de, *Perutilis Logica*, IIIa. pars, cap. 21; ed. A. Muñoz, México: UNAM, 1988.

SANTO TOMÁS, J. de, *Ars Logica*, ed. B. Reiser, Taurini: Marietti, 1930.

SEBEOK, Th. A. - J. Umiker-Sebeok, Sherlock Holmes y Charles S. Peirce. El método de la investigación, Barcelona: Paidós, 1987.

SPAIN, P. of, *Tractatus*, *called afterwards Summule Logicales*, ed. L. M. de Rijk, Assen: Van Gorcum, 1972.

THIBAUD, P., "La thèse peircienne de l'identité de la pensée et du signe", en *Archives de Philosophie*, 55 (1992).

THOMAS, I., "Precursores de la lógica moderna: Leibniz", en A. N. Prior, *Historia de la lógica*, Madrid: Tecnos, 1976.

TURIANO, M., "Peirce's Realism, Intentionality and Final Causation", en *Dialogue*, 33 (1991).

VÉNETO, P., *Logica magna*, Venetiis, 1499.

WALLACE, W. J., "Galileo and Reasoning ex suppositione: the Methodology of the Two New Sciences", en *Proceedings of the 1974 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, ed. by R. S. Cohen *et al*., Dordrecht: Reidel, 1976.

WALLACE, W. J., "Albertus Magnus on Suppositional Necessity and the Natural Science", en J. A. Weisheipl (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980, 103-128.

YÚNEZ, N., *Peirce*, *pragmatismo y significación*, Puebla (México): Universidad Autónoma de Puebla, 1992.