Universitat de València
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación

COMUNIDAD Y COOPERACIÓN EN CHARLES SANDERS PEIRCE
(Lectura Ética del Sentido Común Crítico)

Tesis doctoral

Presentada por:
D. David Carnicer Sospedra

Dirigida por:
Prof. Dr. D. Agustín Domingo Moratalla

Valencia, 2003

INDICE

AGRADECIMIENTOS 001

PARTE I. INTRODUCCIÓN 003

Capítulo 1. Presentación: objeto y método de investigación 005

Capítulo 2. Génesis y evolución del concepto de Comunidad en C.S. Peirce: de la "Comunidad de investigadores" a la "Comunidad" (*tout court*) 015

1. Centralidad del concepto "Comunidad" en la filosofía de Peirce 015
2. Del "Individuo" a la "Comunidad" 019
   - La fuente de logicidad 020
   - Virtualidad y universalidad 029
3. ¿Qué tipo de comunidad? 038
4. De "Comunidad" a "Sentido Común" 046
   - Los fundamentos de la práctica investigadora 046
   - Comunidad en el Sentido Común (Crítico) 052
5. Comunidad y Cooperación 055

PARTE II. COMUNIDAD Y CONOCIMIENTO 059

Capítulo 3. El punto de partida: realidad y realismo 061

1. Las correcciones a Kant 062
   - La corrección programática 063
   - La corrección semiótica 064
   - La corrección internalista 069
2. El nominalismo de la filosofía moderna 071
   - La cuestión de los universales 071
   - Pero, ¿qué es lo real? 075
   - Razones para el realismo de Peirce 079
3. ¿Realismo sin Comunidad? ¿Realidad sin Comunidad? 084

Capítulo 4. El problema de los fundamentos del conocimiento 093

1. El proyecto cartesiano y el nominalismo 094
   La metáfora del fundamento 094
   La semilla del nominalismo 097
2. La crítica a la intuición 104
   ¿Dónde están las intuiciones? 104
   ¿Para qué necesitamos las intuiciones? 112
   El conocimiento "externo" de los hechos "internos" 117
   Adiós a las intuiciones 121
3. La alternativa al cartesianismo 127

Capítulo 5. Signos y conocimiento: la mediación social en la teoría de los signos 133

1. El signo y la logicidad de la mente 133
   El paradigma semiótico de la mediación 134
   La inferencialidad de los procesos mentales 140
2. La teoría de la percepción 149
   Perceptos y juicios perceptivos 151
   El problema del estatus del percepto y el *percipuum* 156
   Los actos fallidos de percepción y el papel del sentido común 167
   El estatus de los juicios perceptivos: acriticismo y falibilismo 172

PARTE III. COOPERACIÓN Y PRAXIS "RACIONAL" 177

Capítulo 6. Sentido Común Crítico 179

1. Antecedentes: la doctrina del sentido común de Thomas Reid 180
   La crítica de Reid a Descartes 180
   La doctrina del sentido común 182
   La legitimación de las creencias de sentido común 189
2. Caracteres generales del Sentido Común Crítico 195
3. Clasificación de las creencias del sentido común y consecuencias 204
4. Origen y carácter de las creencias de sentido común 212
   El origen no científico de las creencias de sentido común 212
   El origen "natural" de las creencias de sentido común 225

El carácter teórico/práctico de las creencias de sentido común 233
5. La via peirceana al Sentido Común Crítico 239
El supuesto "abismo" entre teoría y práctica 240
Lógicos alemanes y *good sense* 244

Capítulo 7. Cooperación e investigación 251

1. Líneas hermenéuticas 251
2. Anatomía de la investigación 255
Logica utens y *logica docens* 255
Los métodos de fijación de la creencia 260
3. El proceso de la investigación a la luz del Sentido Común Crítico 269
La emergencia de la ciencia y nuestra naturaleza lógica 269
La emergencia de la ciencia y nuestra naturaleza comunitaria 273
4. El significado de "duda", "creencia" e "investigación" 280
Lecturas lógicas y lecturas psicológicas 280
Creencias teóricas y creencias prácticas 282
El verdadero alcance de la investigación 291
5. Sentido Común Crítico, Ideas y Creencias 297
Peirce y Ortega 298
Peirce contra Ortega 303

Capítulo 8. Comunidad, Cooperación y Pragmatismo 309

1. Las tres lecturas de la máxima pragmática de Peirce 311
Primera lectura: fenomenista o "nominalista" 312
Segunda lectura: semiótica o "semiótico-realista" 314
Tercera lectura: del Sentido Común Crítico 315
2. Análisis de la máxima pragmática 317
Sólo un principio lógico 317
Las críticas de Quine 321
Toda una filosofía 326
3. La vaguedad de las creencias de sentido común y su papel constitutivo a la luz del pragmatismo de Peirce 332
"Vaguedad" 332
La permanencia del significado a través de los cambios de la ciencia 338
4. Pragmatismo, auto-control, cooperación 346

Capítulo 9. Teorías de la verdad y filosofía práctica 355

1. Teorías de la verdad 355
"Verdadero" y "cierto" 355
Una clasificación de teorías de la verdad 357
La teoría de Peirce entre el resto de teorías de la verdad 361
2. Verdad y filosofía práctica 367
Una cierta "verdad" para el ámbito práctico 367
Las ciencias normativas (lógica, ética, estética) y sus relaciones 370
Ética, moral y fines de la conducta 375
Progreso y convergencia 385
Los dos planos de la ética 388
3. Verdad y "acción cooperativa": el paradigma del Sentido Común Crítico para la filosofía práctica 390
Los presupuestos éticos de la logicidad 390
La posibilidad de convergencia en la filosofía práctica 397

PARTE IV. CONCLUSIONES 407

Capítulo 10. Dimensiones éticas de la comunidad pragmática. Consecuencias para la cooperación 409
1. Conclusiones generales 409
2. Implicaciones de la filosofía de Peirce para la acción directiva en los acuerdos de cooperación empresarial 426

APÉNDICE 431

Manuscritos de C.S. Peirce sobre el *Sentido Común Crítico* 433

BIBLIOGRAFÍA 489

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a las siguientes personas la ayuda prestada para la elaboración de esta tesis doctoral:

En primer lugar, y de manera destacada, a **Agustín Domingo**, su director, sin cuya generosa, continuada y eficaz ayuda no habría podido reencauzarla ni finalizarla.

A **Christopher Hookway**, quien me introdujo en la filosofía de Peirce, dedicándome mucho de su tiempo. También le agradezco que me permitiera investigar en la Universidad de Birmingham y que me facilitara el acceso a la Universidad de Harvard.

A **Peter Skagestad**, por la atención prestada durante mi estancia en EE.UU. y por sus útiles consejos y sugerencias.

A **Israel Scheffler**, por las facilidades dadas para mi estancia en Harvard.

A **Josep Lluís Blasco**, por su colaboración durante el periodo de disfrute de mi beca de investigación predoctoral del Ministerio de Educación y Ciencia.

A mis padres y hermanas, por todo.

Y muy especialmente a **Dolores** por su apoyo permanente y decisivo.

No es necesario decir que ninguna de las personas mencionadas es responsable en modo alguno de los errores del trabajo, que son de exclusiva responsabilidad de su autor.

PARTE I:

INTRODUCCIÓN

CAPITULO 1

PRESENTACIÓN: OBJETO Y MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

En mi práctica profesional como consultor especializado en acuerdos de cooperación empresarial y alianzas estratégicas, me he encontrado a menudo con situaciones en las que los agentes implicados (directivos, empresarios, profesionales) necesitaban disponer de una adecuada comprensión del ámbito de la intersubjetividad, tanto en sus actividades como en sus procedimientos, más allá de la pura perspectiva del individuo.

Arrancando de dicha experiencia, esta tesis es un estudio de la noción de *Comunidad* en la obra del pragmatista norteamericano Charles Sanders Peirce (1839-1914), uno de los filósofos que más relevancia ha otorgado a este concepto, vinculándolo a la dimensión intersubjetiva de la racionalidad. Al mismo tiempo, este trabajo se esfuerza por mostrar la necesidad de entender dicha noción como íntimamente ligada a la de *cooperación*.

Mi acercamiento a la filosofía de Peirce se produjo primero por un decidido interés en los aspectos más puramente epistemológicos del pragmatismo, en particular por la cuestión de la certeza y las estrategias de fundamentación del conocimiento sobre bases pragmáticas. Más tarde, tanto la experiencia adquirida con el tiempo como el continuado estudio de la obra de Peirce me ha llevado a interesarme por aspectos más relacionados con la filosofía práctica, sin por ello dejar de lado los temas relacionados con el conocimiento.

La obra de Peirce, pese a su perfil absolutamente contemporáneo y su relación con los temas de discusión teórica más

actuales, es una filosofía al estilo clásico, que aspira a dar razón de las diversas facetas de la racionalidad. Ello hace que un estudio a fondo de sus textos nos lleve a un ámbito mucho más amplio que el puramente epistemológico y, muy especialmente (dada su perspectiva pragmática), al problema de la relación entre conocimiento y acción.

En particular, los **objetivos** de este trabajo son los siguientes:

1) Realizar una lectura de la obra del filósofo norteamericano Charles Sanders Peirce utilizando el concepto de Comunidad como eje vertebrador de sus trabajos epistemológicos y como elemento de conexión entre éstos y la filosofía práctica: en suma, entre conocimiento y praxis racional.

2) Analizar la doctrina del Sentido Común Crítico como intento peirceano de integrar y dar coherencia a las diversas facetas de su filosofía, empleando el concepto de Comunidad más allá del ámbito estrictamente trascendental para, sin renunciar a éste, conectarlo con su teoría de la investigación y con el pragmatismo.

3) Aplicar el concepto de Comunidad en Peirce en el contexto de la filosofía práctica, en particular destacando la necesidad de entender esta noción como necesariamente conectada a prácticas y actitudes de carácter *cooperativo* de alcance universal.

Debo decir que este trabajo y mi mayor o menor grado de comprensión de la filosofía de Peirce son en gran medida deudores del apoyo recibido por parte de expertos de las universidades de Birmingham (Reino Unido) y Harvard (EEUU), que ya han sido mencionados en la dedicatoria, así como de la posibilidad de trabajar en dichos centros con los textos manuscritos de Peirce y con la más completa colección de bibliografía sobre este autor.

En lo que respecta a la **estructura** del trabajo, la tesis tiene cuatro partes. En la primera parte (introductoria) se llevará a cabo un estudio de la génesis y la evolución del concepto de Comunidad en C.S. Peirce con el objetivo de delimitar el sentido en que se utilizará esta noción como instrumento clave de interpretación de su filosofía.

En la segunda parte, de nombre *Comunidad y Conocimiento*, se hará una revisión de algunos temas capitales de la epistemología peirceana, tales como: a) sus nociones de "realidad" y "realismo" y la *crítica al "nominalismo"*; b) la *crítica al cartesianismo*, rechazado por Peirce en tanto que modelo de fundamentación individualista del conocimiento; c) el *paradigma semiótico* de la mediación y la *teoría inferencial de la mente*, que explica los procesos mentales en el contexto de la mediación comunicativa y social; y d) la *teoría de la percepción*, encuadrada en la posición del realismo epistémico y consistente con el postulado carácter público y social de los procesos mentales.

Esta revisión de la epistemología peirceana se llevará a cabo en clave interpretativa del *marco comunitario* de los procesos racionales, resaltando la centralidad del concepto *Comunidad* en los tópicos epistemológicos abordados por Peirce.

La tercera parte del trabajo, con título *Cooperación y Praxis "Racional",* tiene por objeto revisar las doctrinas en las que se produce en Peirce la mediación entre teoría y praxis. Por un lado se estudiará la doctrina del *Sentido Común Crítico*, concebida por este autor como un intento tardío de vertebrar las diversas partes de su filosofía y en particular de fundamentar la epistemología en la praxis comunitaria. Se examinará de forma especial el origen y el carácter de las supuestas creencias y capacidades de sentido común según se desprenden de la caracterización de la doctrina por parte de Peirce. También se estudiará la *teoría de la investigación* peirceana y su aplicación a los ámbitos teórico y práctico de la razón. Además, se estudiará la versión particular del *pragmatismo* de este autor y su conexión con la doctrina del Sentido Común Crítico. La sección se

cerrará con las implicaciones de estas doctrinas para la filosofía práctica en relación con la *teoría de la verdad* de Peirce, haciendo especial hincapié en su importancia para la filosofía moral y política contemporánea.

En la cuarta y última parte de este trabajo se obtendrán una serie de *conclusiones* finales sobre el concepto de Comunidad en Peirce y sobre la necesidad de entender dicho concepto en conexión con el concepto de Cooperación. También se extraerán algunas implicaciones de todo lo abordado en conexión con la acción directiva en los acuerdos de cooperación empresarial.

Finalmente, se incluye en un Apéndice la transcripción de un conjunto de manuscritos de Peirce relacionados con la temática del sentido común y del Sentido Común Crítico, acompañados de su traducción al español. Se trata de una serie de textos no incluidos en los *Collected Papers*, que probablemente tardarán en ser publicados en la *Chronological Edition* y previsiblemente más aún en una traducción castellana. Estos textos han contribuido en gran medida a fundamentar mi perspectiva interpretativa de Peirce en este trabajo, así como elementos de apoyo para extraer algunas de las tesis y conclusiones que en él se contienen.

En cuanto al núcleo de la **problemática filosófica** abordada, como ya he expresado me interesa estudiar un concepto epistemológico crucial en Peirce, como es el de Comunidad y establecer su vinculación con la Cooperación. El estudio en profundidad del primer concepto nos lleva de una manera natural del ámbito de la epistemología al de la filosofía práctica.

Peirce sostiene que la pertenencia a una Comunidad de investigación está implícita en la propia naturaleza del ser cognoscente. No es posible entender el proceso del conocimiento sin identificar al individuo como miembro de una más amplia Comunidad universal, auténtico sujeto de la investigación. La cuestión entonces es: ¿cuál es la forma efectiva en que esta Comunidad de investigación

opera? ¿qué es lo característico de su manera de ser? Peirce nos hace ver que pertenecer a una "Comunidad de conocimiento" implica participar en una "Comunidad de acción" que trabaja de una cierta manera. Nos hace patente, en otras palabras, que "ser nosotros algo" no puede pensarse más que como "hacer nosotros algo". El nexo de unión entre "Comunidad" y "Acción Cooperativa" en este autor se lleva a cabo mediante el Sentido Común Crítico, una adquisición filosófica del Peirce maduro. Lo que nos viene a decir con esta doctrina es que en el proceso racional de investigación no podemos dejar de contar con nuestro bagaje de instrumentos epistémicos comunes e insoslayables que son los que utilizamos de hecho para la fijación y evaluación de las creencias. Pero nos dice a la vez que estamos obligados a someter dicho bagaje al más severo criticismo de manera permanente, no tanto con el objetivo de invalidarlo, sino de depurarlo para cerciorarnos de la validez de los elementos que lo integran y sin dejar por ello de avanzar en el conocimiento siempre "desde dentro", sin recurso a evidencias absolutas ni externas a la propia Comunidad. La manera de llevar a cabo esta tarea es mediante la continuada actuación con otros en pos de un fin común, que es justamente la definición del término "cooperación". Además, se requiere que velemos para que nuestra actividad comunitaria preserve permanentemente las condiciones operativas necesarias para su propio ejercicio y despliegue. Y todo esto supone una asunción previa de valores como condición necesaria para el desarrollo de nuestra esencia comunitaria.

Esta problemática tiene mucho que ver con mi propia actividad profesional en materia de promoción y establecimiento de acuerdos de cooperación empresarial, puesto que existe un general desconocimiento de lo que implica pertenecer a una comunidad que tiene sus objetivos puestos en el largo plazo. Este trabajo pretende indagar en los condicionantes y presupuestos de una comunidad de conocimiento y acción, como es una alianza entre empresas con perspectiva de futuro. Se pretende arrojar luz sobre preguntas tales como: ¿qué naturaleza tienen estos acuerdos? ¿cuál es su vigencia?

¿cómo han de tratarse las aportaciones privadas? ¿hasta cuando hemos de mantener los términos de un acuerdo?¿cómo ha de ser la relación entre los cooperantes? ¿cuál ha de ser la relación con el entorno? En definitiva: ¿cuál es la perspectiva adecuada para garantizar la viabilidad a largo plazo del acuerdo y cuáles son los valores que hay en juego en este tipo de relación?

Por lo que respecta a mi **interpretación general** de la filosofía peirceana, Peirce es un autor fragmentario, con pocas publicaciones en vida y muchos manuscritos dispersos y a veces inacabados. Ello ha complicado mucho el trabajo a estudiosos e investigadores, que han llegado a ver en los escritos de Peirce múltiples inconsistencias en unos casos y en otras ocasiones una sucesión de distintos sistemas filosóficos incompatibles a lo largo de su obra.

Desde un punto de vista hermenéutico, me pronuncio, en líneas generales, a favor de la interpretación del programa peirceano trazada por Christopher Hookway en su libro *Peirce*[1]. Creo, en efecto, que antes que una sucesión de sistemas inacabados y excluyentes o una doble orientación inconsistente, hay en este autor un solo sistema que evoluciona, progresa, se perfecciona[2]. Aunque reconozco el valor de

[1] Christopher Hookway, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985.

[2] Por mi parte le doy más énfasis a la idea de que este sistema va madurando y explicitándose con el tiempo, muy especialmente a partir del año 1890 en que Peirce se retira a su casa de Milford para dedicarse casi exclusivamente a revisar su obra.

En este sentido simpatizo con la opinión de Robert Almeder (*The Philosophy of Charles S. Peirce: A Critical Introduction*, Basil Blackwell, Oxford, 1980) de que muchos malentendidos sobre Peirce podrían deshacerse si nos centráramos en el Peirce maduro post-90, que reevalúa, depura y aclara sus tesis filosóficas anteriores

Valga como muestra a este respecto la propia consideración de Peirce sobre el conjunto de su obra filosófica que realiza en su "Breve autobiografía intelectual" ("A Brief Intellectual Autobiography", MS L 107 [1904]):

> Although Peirce is much given to raising doubts about his own philosophy, yet the alterations it has undergone since 1866, except for the introduction of the problematical tychism and a few minor corrections (of which the most important relate to the precise nature, definitions, and grounds of

la influyente visión de Murphey sobre Peirce, no creo en una sucesión de sistemas inacabados. Más bien creo en la *maduración* de una misma filosofía, que va encontrando problemas y los va resolviendo, modificándose en su desarrollo a la vista de los problemas que van apareciendo.

Este trabajo incluirá una revisión de partes fundamentales de la obra de Peirce. A lo largo de su obra, éste buscó diversas alternativas para fundamentar la "lógica de la investigación": en una cosmología, en las categorías fenomenológicas, en la semiótica y, en la última parte de su vida, en la doctrina del sentido común. El último intento es el que pretendo estudiar aquí. Se van a releer los elementos fundamentales de la epistemología peirceana (anticartesianismo, teoría de la investigación, pragmatismo, teoría de la percepción, teoría de la verdad) a partir de la pretensión del último Peirce de basar la filosofía en la práctica socio-lingüística de la Comunidad de seres racionales, es decir, en una visión previa a la de la investigación científica, que posibilita a ésta y la condiciona. Se trata de llevar a cabo esa estructuración de la filosofía de la ciencia que el mismo Peirce se propuso emprender, pero que apenas pudo dejar en forma de proyecto.

La perspectiva que nos va a interesar, pues, es la del Peirce más maduro. La metodología que aplicaremos será más hermenéutica y reconstructiva que analítica, aplicando con más frecuencia el principio de caridad interpretativa (en una medida razonable) que el principio de

---

validity of induction and abduction), and an increasing insistence on the exclusion of psychological premisses from logic, consist in *the extension of his inquiries to new problems and the greater fullness of his positions* (subrayado mío). [Aunque Peirce es muy dado a sembrar dudas sobre su propia filosofía, con todo, las alteraciones que ésta ha experimentado desde 1866, excepto la introducción del problemático *tiquismo* y unas cuantas correcciones menores (de las cuales la más importante se refiere a la naturaleza precisa, definiciones, y base de validez de la inducción y la abducción), y una insistencia creciente en la exclusión de las premisas psicológicas de la lógica, consisten en *la extensión de sus investigaciones a nuevos problemas y a la mayor completitud de sus posiciones* (subrayado mío)]

no contradicción. El trabajo es una *reconstrucción* y *defensa* más que una crítica.

No espera ser éste un tratamiento completo de la ingente obra de Peirce, que constituiría materia para muchas tesis. Ni tampoco un tratamiento exhaustivo de cada uno de los temas abordados. Se trata más bien de una selección de temas destacados de la filosofía peirceana en tanto que se relacionan con el concepto Comunidad y con el Sentido Común Crítico y que, a la vez, considero claves para una comprensión adecuada de su teoría de la investigación.

También quisiera hacer unas precisiones adicionales de carácter hermenéutico. Dada la dispersión, desorden y disparidad del material producido por Peirce, he evitado, por lo general, sostener ninguna tesis basándome tan sólo en algún (precario) texto singular que contradiga el sentido general de sus ideas. He optado en general por intentar encontrar la coherencia de sus escritos y no por "cazar" fragmentos con pretendidas consecuencias espectaculares. Esta orientación debe destacarse, dado que la gran cantidad de material manuscrito de Peirce (caracterizado muchas veces por su frescura, pero también por su falta de cuidado y de corrección) podría incitar más bien a lo último, lo que llevaría aparejado el peligro de emprender aventuras hermenéuticas peregrinas y efímeras. Por ello, si he debido optar en un momento dado entre dos alternativas, mi criterio ha sido dar prioridad a lo publicado por Peirce sobre lo no publicado (porque lo publicado se supone haber sido sujeto a una mayor revisión), y también a las visiones maduras de Peirce sobre las ideas de juventud, de acuerdo con las líneas generales de mi interpretación global del autor.

Por otro lado, he optado por citar las fuentes directamente del inglés original en todas las ocasiones al objeto de lograr un acceso más inmediato a su pensamiento. En nota a pie de página se introduce la traducción al español, citando la procedencia de ésta. Caso de no citarse el traductor o la publicación de la que se ha extraído, habrá de entenderse que la traducción es mía. Por lo demás, he preferido citar

de los *Collected Papers* por ser hasta el día de hoy la edición "canónica" de sus escritos (aunque cuestionada por algunos comentaristas por su arbitrario criterio de ordenación de los textos). Las citas de otros autores, en particular las de los comentaristas de Peirce, he optado generalmente por verterlas directamente traducidas al castellano.

Finalmente, también aclararé que el término "Comunidad" lo escribo con "C" mayúscula cuando hace referencia a la Comunidad en el sentido universal y trascendental que se defiende en el trabajo, mientras que aparece con minúscula en cualquier otro sentido del término.

CAPITULO 2

GENESIS Y EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE COMUNIDAD EN CHARLES S. PEIRCE. DE LA "COMUNIDAD DE INVESTIGADORES" A LA "COMUNIDAD" (*TOUT COURT*)

1. CENTRALIDAD DEL CONCEPTO "COMUNIDAD" EN LA FILOSOFÍA DE PEIRCE

En este capítulo nos proponemos situar la noción de Comunidad en Peirce y mostrar la evolución del término y de su significado en el contexto de su filosofía.

Si por algo es conocida la filosofía peirceana es por tópicos tales como la semiótica, el pragmatismo y su noción de "Comunidad de investigación". Es también popular en la literatura filosófica su teoría de la verdad, basada en la consecución de un hipotético consenso final por parte de dicha Comunidad de investigadores.

Ahora bien, para conseguir los objetivos que perseguimos en este capítulo habrá que ver qué hay a la base de la "Comunidad de investigadores" postulada por Peirce, pues muchas veces se utiliza la expresión como una noción primitiva sin que se haya intentado dilucidar lo que supone el concepto previo de Comunidad. Por otra parte, esta noción juega en nuestro autor un papel que va más allá de los contextos relacionados con las cuestiones de "verdad" y "realidad" para llegar a impregnar toda su filosofía. Pese haber un consenso unánime entre los comentaristas de Peirce en reconocer su vital aportación a la migración del paradigma filosófico del "yo" al paradigma del "nosotros" (que luego será secundada por otros

filósofos, especialmente de la segunda mitad del siglo XX), parece faltar una lectura de la filosofía peirceana en la que se dé un mayor protagonismo a este cambio de perspectiva.

Desde mi punto de vista, el concepto Comunidad es central en Peirce por una serie de motivos que a lo largo de este trabajo irán sacándose a la luz. Si mantener la aludida noción en perspectiva nos sirve de algo cuando nos adentramos en la filosofía de Peirce es porque ello nos ayuda a dar sentido y coherencia a la tensión permanente que encontramos en sus escritos entre dos extremos: entre un *polo normativo* por una parte y un *polo fáctico* por otra. Esta tensión es fuente de aparentes contradicciones (de las que él es el primero en ser consciente) y ha resultado problemática en Peirce a juicio de algunos de sus comentaristas[1]. No hay que olvidar que es un pensador que aspira a crear un sistema completo y complejo, quizá uno de los últimos en trabajar a la antigua usanza filosófica y que no renuncia a adentrarse en todos los vericuetos relacionados con el razonamiento humano.

Cronológicamente, el polo normativo es el primero en hacer acto de presencia en Peirce, quien empieza a filosofar a partir de una revisión crítica de la filosofía de Kant. El filósofo de Könisberg será su punto de arranque de problematización filosófica, como reconocerá continuamente a lo largo de su obra. Tras una primerísima etapa en la que aparece encuadrado en un entorno filosófico dominado por planteamientos semiótico-trascendentales (patentes en todos sus primeros escritos), Peirce pasa a una segunda fase en la que la

[1] Thomas Goudge (*The Thought of C.S. Peirce*, University of Toronto Press, Toronto, 1950) mantiene la tesis de que los escritos de Peirce son una amalgama de temas naturalistas y trascendentalistas que no pueden hilvanarse. Otros autores como Murray G. Murphey piensan que Peirce lleva a cabo una continua elaboración de sistemas inacabados en los que intenta dar coherencia a estas tensiones, sin acabar de conseguirlo (*The Development of Peirce's Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge-Mass., 1961). Por el contrario, otros comentaristas (especialmente los más recientes) no tienen problema alguno en ver coherencia en los escritos de Peirce (por ejemplo: HOOKWAY, C. 1985).

problemática que predominará será la de la teoría de la ciencia y la teoría de la investigación, marcada por un sesgo de carácter más aparentemente naturalista y cientificista (en realidad, más centrada en cuestiones lógicas y epistemológicas). Más tarde veremos también a Peirce abordar temas cosmológicos y metafísicos, para finalizar en un período de síntesis y reconstrucción en el que se planteará reconstruir su filosofía y darle una unicidad y consistencia de manera tal que pueda aunar ambos planos: el más trascendental[2] y el más fáctico[3].

Desde un punto de vista temático, podríamos situar a un lado las temáticas de corte más normativo-kantiano, como serían la teoría de los signos o semiótica, la doctrina de las categorías, la teoría de la verdad y de la realidad. Y por el otro lado habríamos de situar las doctrinas de un carácter más fáctico y descriptivo, como su teoría de la investigación, la teoría de la percepción, o el pragmatismo.

Esta tensión irresuelta, foco permanente de problematización, se traslada también al tratamiento peirceano de "Comunidad". Si bien la *Comunidad de investigadores* constituye el "punto más alto" de su filosofía desde una perspectiva trascendental y normativa y el punto excelso de un pensamiento que funda la crítica del sentido (en términos de K.O. Apel), también el *Sentido Común Crítico* va a ser utilizado por Peirce como el punto de anclaje comunitario de nuestras

[2] De aquí en adelante debemos entender "trascendental" en Peirce en el sentido de que los principales resultados de sus investigaciones apuntan a elementos constitutivos y a conceptos límite del conocimiento y de la racionalidad, pero no en el sentido de que metodológicamente haga uso de argumentos trascendentales o trascendentalistas, pues hay evidencia de que Peirce desaprobaba este tipo de argumentación (CP 2.113). Para Peirce mostrar que algo era una presuposición de la lógica no constituía garantía inmediata de su verdad. Sobre los límites del trascendentalismo de Peirce véase Christopher Hookway, *Truth, Rationality and Pragmatism: Themes from Peirce,* Clarendon Press, Oxford, 2000, cap. 7.

[3] Karl Otto Apel ha distinguido entre cuatro etapas en la obra de nuestro autor en *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Visor, Madrid, 1997. Estas etapas se corresponden con las que aquí se distinguen. No obstante, mi valoración de las últimas etapas (especialmente de la última) es más favorable que la de Apel.

pretensiones de legitimación o de validez en el aquí y ahora y en el conjunto de nuestro proceder lógico en general.

La filosofía de Peirce es una filosofía de futuro, que postula un universo abierto en el que se despliega el *self-control* (auto-control), el cual se concreta y materializa en su propio continuo desarrollo. El ser racional auto-controlado utiliza unos parámetros y unos métodos que se muestran susceptibles de descubrimiento y mejora y que son los que ayudan a distinguir lo correcto de lo incorrecto en una conducta orientada al objetivo general del incremento de la logicidad y del auto-control. Ahora bien, es necesario asumir que nuestros procedimientos "en su conjunto", nuestro sistema intelectual, nuestra capacidad lógica, es irrebasable y que no existe ningún lugar privilegiado desde el que proclamar o demostrar tal irrebasabilidad. "Descubrimos" qué sea la racionalidad, pero no estamos obligados a "demostrar" que haya que ser racionales. Nos comportamos como seres racionales siendo nosotros mismos y si pretendiéramos obrar de otro modo estaríamos negando nuestra propia naturaleza y cometeríamos un error tanto en el ámbito teórico como en el práctico. En el teórico, porque no llegaremos a poder argumentar sin antes caer en contradicción (puesto que habremos de usar para ello la misma lógica que fingimos negar). En el terreno práctico, porque si nos negamos a actuar como seres racionales, traicionamos el modo de comportamiento al que está orientado el ser dotado de razón, consistente en el compromiso con la Comunidad de diálogo e investigación, los ideales de auto-renuncia y de aportación permanente y recíproca al acervo comunitario.

La Comunidad de investigadores nos marca el punto de referencia y el fundamento del ser racional entendido como ser investigador, como ser lógico, a la vez que nos proporciona el método a seguir para andar por el camino ya presupuesto en nuestra propia capacidad lógica y argumentativa. Nos da en este sentido el punto final. Por el otro lado, el sentido común o comunitario nos hacer ver la naturaleza propia de la conducta, así como sus límites y la necesidad de un punto de partida irrebasable como seres dotados de una lógica práctica u ordinaria (*logica utens*). Nos da también desde este punto

de vista el punto de partida. En ambos casos el presupuesto de una Comunidad epistemológica y práctica de carácter universal es evidente.

Con todo lo dicho, el concepto Comunidad nos sirve también de puente en la filosofía peirceana entre los ámbitos de la filosofía teorético-epistemológico y la filosofía práctica. La capacidad lógica del individuo es inseparable de unas bases intersubjetivas en los ámbitos de la comunicación y de la actuación. El ser lógico habrá de comportarse de cierta manera si quiere ser propiamente lógico. Pero a su vez, la logicidad del individuo le ayudará a alcanzar la solución para las cuestiones prácticas facilitándole un ámbito discursivo suficientemente depurado desde el que abordarlas.

Además, y esto va un poco más allá de la letra peirceana, postular una Comunidad (universal) como punto más alto y como anclaje de la filosofía implica asumir como valor sustancial y como actividad máximamente racional el ámbito de la "cooperación". Es imposible concebir una Comunidad en sentido peirceano sin concebir a la vez que los individuos pertenecientes a ella realizan sus aportaciones libremente y motivados por la búsqueda del bien común. El mismo concepto peirceano de realidad entendido como lo intersubjetivo, alcanzable colectivamente a largo plazo, presupuesto lógico y comunicativo y punto trascendental (anclado en nuestras creencias de sentido común y legitimado en todo nuestro discurso "de hecho", en el aquí y el ahora), exige la renuncia a lo privado y accesorio en beneficio de lo común, entendido como lo universal.

2. DEL "INDIVIDUO" A LA "COMUNIDAD"

El *concepto* Comunidad debe distinguirse claramente del *término* Comunidad. Como concepto, Comunidad (y, relacionado con ésta, "común") es un punto supremo en la filosofía de Peirce que

gravita en toda su obra y sirve de elemento unificador. Ahora bien, estrictamente como término, *Community* aparece en sus escritos en determinadas y contadas ocasiones. No por ello se trata de una adquisición tardía en la filosofía de Peirce. Antes al contrario, lo encontramos ya en algunos de los primeros escritos filosóficos de 1868 y no dejará de aparecer en textos sucesivos.

La fuente de logicidad

La primera ocasión en la que el término aparece es en un texto de 1868 (*Some Consequences of Four Incapacities [Algunas Consecuencias de Cuatro Incapacidades]*) que analizaremos detenidamente en el capítulo 4. El texto, escrito con el objetivo de socavar los fundamentos epistemológicos cartesianos, comienza con una declaración programática en la que Peirce anticipa su alternativa a los criterios de certeza de tipo subjetivista:

> In sciences in which men come to agreement, when a theory has been broached it is considered to be on probation until this agreement is reached. After it is reached, the question of certainty becomes an idle one, because there is no one left who doubts it. We individually cannot reasonably hope to attain the ultimate philosophy which we pursue; we can only seek it, therefore, for the *community* of philosophers. (CP 5.265)[4],[5]

[4] Los textos de Peirce se citan, como es habitual, con las siglas de la fuente (ver "Fuentes" en la Bibliografía y sus siglas correspondientes) seguidas del número de párrafo. En el caso de los *Collected Papers* (siglas CP) este número corresponde en primer lugar el número de volumen seguido de un punto y el número de párrafo dentro de dicho volumen. En este caso CP 5.265 significa que el texto procede de los *Collected Papers*, volumen 5, párrafo 265. Para la traducción al castellano se indica la edición. En defecto de tal indicación, debe entenderse que la traducción es mía.

Así pues, el primer contexto en el que aparece *community* es en el de la problemática filosófica de la búsqueda de la certeza y se nos presenta no como la famosa "comunidad de científicos", sino como la más amplia "comunidad de filósofos". No es casual que encontremos la primera alusión en relación con el problema de la certeza, pues, por la propia naturaleza de la Comunidad como "concepto límite", la defensa de esta noción estará más relacionada con el ámbito de la certeza que con el de la verdad, dado el absoluto falibilismo peirceano y su sustitución de "lo indudable" por "lo acrítico".

Más adelante en el mismo artículo, la noción de Comunidad aparecerá ligada al (y como consecuencia necesaria del) concepto clásico en Peirce de realidad. La concibe aquí como el sujeto sin límites definidos que conoce e incrementa progresivamente su conocimiento y que determinará eventualmente la naturaleza de lo real:

> The real, then, is that which, sooner or later, information and reasoning would finally result in, and which is therefore independent of the vagaries of me and you. Thus, the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of a COMMUNITY, without definite limits, and capable of a definite increase of knowledge. And so those two series of cognition -the real and the unreal- consist of those which, at a time sufficiently future, the community will always continue to re-affirm; and of those which, under the same conditions, will ever after be denied. (CP 5.311)[6]

---

[5] "En las ciencias en las que los seres humanos llegan a acuerdos, cuando se esboza una teoría se considera que está a prueba hasta que se alcanza aquel acuerdo. Una vez alcanzado, resulta ociosa la cuestión de la certeza, porque no queda nadie que la ponga en duda. Individualmente no podemos confiar razonablemente en alcanzar la filosofía última a la que aspiramos, sólo la podemos buscar, por tanto, para la *comunidad* de filósofos." (C.S. Peirce, *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*, José Vericat (ed.), Crítica, Barcelona, 1988, p. 89)

[6] "Lo real, pues, es aquello a lo que, más pronto o más tarde, aboca la información y el razonamiento, y que en consecuencia es independiente de los antojos tuyos o míos. Por lo tanto, el auténtico origen del concepto de realidad muestra que el

La Comunidad es por tanto un sujeto de carácter más bien virtual, en el sentido de no identificable con un conjunto determinado de seres, sino como un colectivo abierto en un sentido espacio-temporal y orientado al futuro, del que dependerá la determinación de lo real:

> What anything really is, is what it may finally come to be known to be in the ideal state of complete information, so that reality depends on the ultimate decision of the community; so thought is what it is, only by virtue of its addressing a future thought which is in its value as thought identical with it, though more developed. In this way, the existence of thought now depends on what is to be hereafter; so that it has only a potential existence, dependent on the future thought of the community. (CP 5.316)[7]

Cómo se llegará a la convergencia o al acuerdo entre todos sus miembros es un tema todavía abierto que será objeto de tratamiento posterior por parte de Peirce. El objetivo que se propondrá con esta investigación será demostrar que dicha convergencia o acuerdo no puede identificarse con ningún consenso arbitrario sino que tal consenso debe venir forzado de algún modo, en una única y correcta dirección que esté en conformidad con los datos provenientes de la externalidad.

---

mismo implica esencialmente la noción de COMUNIDAD, sin límites definidos, y susceptible de un crecimiento definido del conocimiento. Y, así, aquellas dos series de cogniciones –lo real y lo irreal- constan de las que la comunidad seguirá siempre reafirmando en un tiempo suficientemente futuro; y de las que, bajo las mismas condiciones, seguirá siempre negando." (PEIRCE, C. S. 1988. pp. 118-119)

[7] "Lo que algo es realmente, es lo que puede finalmente llegar a conocerse en el estado ideal de información completa, de modo que la realidad depende de la decisión última de la comunidad. Así, el pensamiento es lo que es sólo en virtud de dirigirse a un pensamiento futuro que en su valor como pensamiento es idéntico a él, aunque más desarrollado. De esta manera, la existencia del pensamiento depende ahora de lo que va a ser después; de manera que sólo tiene una existencia potencial, dependiente del pensamiento futuro de la comunidad." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 121)

Con el estilo de redacción característico de Peirce, esta primera aparición del término Comunidad en un papel tan destacado es reforzado en forma de expresiva consideración final del escrito. Así, concluye el artículo con las siguientes palabras:

> The individual man, since his separate existence is manifested only by ignorance and error, so far as he is anything apart from his fellows, and from what he and they are to be, is only a negation. This is man,… /proud man,/Most ignorant of what he's most assured,/His glassy essence". (CP 5.317)[8]

El individuo aparece para Peirce como elemento derivado o secundario del más fundamental de Comunidad. Es la fuente del error y de la ignorancia. Además, la verdadera esencia del hombre es su propio carácter sígnico o lingüístico. En este sentido dice Peirce: "my language is the sum total of myself; for the man is the thought" (CP 5.314)[9]. Y también:

> It is hard for man to understand this, because he persists in identifying himself with his will, his power over the animal organism, with brute force. Now the organism is only an instrument of thought. But the identity of a man consists in the *consistency* of what he does and thinks, and consistency is the intellectual character of a thing; that is, is its expressing something. (CP 5.315)[10]

---

[8] "El hombre individual, dado que su existencia separada se manifiesta sólo por la ignorancia y el error, en la medida en que es algo aparte de su prójimo, y de lo que él y ellos van a ser, es sólo negación. Esto es el hombre.../orgulloso hombre,/Ignorante máximo de lo que es más seguro para él./Su cristalina esencia." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 121-122). Los versos son de W. Shakespeare: *Measure for Measure*.

[9] "Mi lenguaje es la suma total de mí mismo, pues el hombre es el pensamiento." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 121)

[10] "Es difícil que el hombre entienda esto, ya que persiste en identificarse con su voluntad, con su poder sobre el organismo animal, con la fuerza bruta. Ahora bien, el organismo es sólo un instrumento del pensamiento. Pero la identidad de un hombre consiste en la *consistencia* de lo que hace y piensa, y la consistencia es la

Esta naturaleza sígnica del "yo", por tanto, no puede concebirse sin un marco social previo de comunicación que es el que fija las reglas de juego del sistema lingüístico y cognitivo.

En otro texto escrito como continuación a las *Consequences*, (*Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further consequences of four incapacities [Fundamentos de la Validez de las Leyes de la Lógica: Consecuencias ulteriores de las cuatro incapacidades]*), Peirce se esfuerza en explicar el modelo inferencial de la mente sobre una base lógico-semiótica y realista (no "nominalista"). En este texto vemos aparecer el término "social" como "relativo a la Comunidad", sentido en el que volverá a utilizarlo en alguna otra ocasión. Además, volverá a utilizar la Comunidad y el ámbito social como fuente de la lógica, llegando a afirmar la necesidad de que el individuo se subsuma en los principios de la Comunidad (en el sentido tratado) como condición para que pueda ser lógico:

> Logic rigidly requires, before all else, that no determinate fact, nothing which can happen to a man's self, should be of more consequence to him than everything else. He who would not sacrifice his own soul to save the whole world, is illogical in all his inferences, collectively. So the social principle is rooted intrinsically in logic. (CP 5.354)[11]

Las consideraciones van mucho más allá de lo anteriormente expuesto, ya que Peirce entiende que sólo la identificación del sujeto con los "intereses" de la Comunidad (podríamos decir que con los principios universalizables en un sentido kantiano) garantiza la

---

característica intelectual de una cosa; es decir, es su expresar algo." (PEIRCE, C. S. 1988. p.121)

[11] "La lógica requiere, antes que nada, que ningún hecho concreto, nada que pueda sucederle a uno mismo en particular pueda ser para él de mayor importancia que el resto de cosas. El que no fuera capaz de sacrificar su propia alma para salvar el mundo entero es ilógico en todas sus inferencias, colectivamente. Pues el principio social está enraizado intrínsecamente en la lógica."

logicidad de sus razonamientos. En el terreno psicológico, Peirce ve cierta base empírica para mostrar la presencia de esta identificación con la Comunidad en el discurso y punto de vista del individuo, como es el uso de la palabra "nosotros" para hacer referencia a intereses comunitarios que son sentidos como propios:

> There is a psychological theory that a man cannot act without a view to his own pleasure. This theory is based on a falsely assumed subjectivism. (CP 5.355)[12]

> The constant use of the word "we" -as when we speak of our possessions on the Pacific- our destiny as a republic- in cases in which no personal interests at all are involved, show conclusively that men do not make their personal interests their only ones, and therefore may, at least, subordinate them to the interests of the community. (CP 5.355)[13]

Para continuar:

> He who recognizes the logical necessity of complete self-identification of one's own interests with those of the community, and its potential existence in man, even if he has it not himself, will perceive that only the inferences of that man who has it are logical, and so views his own inferences as being valid only so far as they would be accepted by that man. But so far as he has this belief, he becomes identified with that man. And that ideal perfection of knowledge by which we have seen that reality is constituted must thus

[12] "Hay una teoría psicológica que dice que un hombre no puede actuar si no es en vistas a su propio placer. Esta teoría está basada en un subjetivismo erróneamente asumido."

[13] "El uso constante de la palabra <<nosotros>> -como cuando hablamos de nuestras posesiones en el Pacífico, nuestro destino como República- en los casos en los que no hay en juego intereses personales en absoluto, muestra de manera concluyente que los hombres no toman como únicos sus intereses personales y que, por ello, pueden cuanto menos subordinarlos a los intereses de la comunidad."

> belong to a community in which this identification is complete. (CP 5.356)[14]

Aunque en el ejemplo que da Peirce, parece haber una cierta concepción "grupal"[15] de Comunidad, no perdamos de vista que se trata de un ejemplo empírico que utiliza para mostrar (que no demostrar) la manera en que podría haber una presuposición espontánea e inmediata de la Comunidad en distintos lugares de nuestro lenguaje ordinario. Peirce, al igual que los filósofos contemporáneos, es amigo de utilizar ejemplos de la psicología o de otras ciencias empíricas como refuerzo de sus teorías sin caer en el

[14] "El que reconozca la necesidad lógica de la completa autoidentificación de los intereses propios con los de la comunidad y de su existencia potencial en el hombre, incluso si él mismo carece de aquélla, percibirá que sólo las inferencias de un hombre que sí que la tenga [tal autoidentificación] son lógicas y, así, verá que sus inferencias son válidas sólo hasta el punto en que pudieran ser aceptadas por dicho hombre. Pero en tanto que tiene esta creencia se identifica con dicho hombre. Y esa perfección ideal del conocimiento por la cual hemos visto que está constituida la realidad debe pertenecer así a una comunidad en la que dicha autoidentificación sea completa."

[15] Hay que distinguir en este contexto entre los conceptos *grupo* (y su adjetivo, *grupal)*, *asociación* y *comunidad*.

Entendemos por *grupo* el colectivo de personas vinculadas por causas de carácter natural, étnico, histórico, en suma, por causas de carácter contingente y accidental. La adscripción al grupo puede llevarse a cabo de manera voluntaria o involuntaria, deliberada o no deliberada. Pertenecer al grupo implica compartir unos usos o adscribirse a unas normativas identificativas del grupo, que a su vez sirven para distinguirlo del resto de seres humanos o de otros colectivos.

Por *asociación* entendemos el colectivo de personas agrupadas de manera deliberada y libre, que se unen para conseguir unos objetivos predeterminados.

Por *comunidad* hay que entender el colectivo de personas unidas por una naturaleza común, bien sea porque participen de una misma constitución o bien porque tengan hábitos de conducta comunes.

Lo característico de Peirce es que eleva el rango de la Comunidad a la categoría de universal, convirtiéndola (frente al "yo") en el verdadero sujeto epistemológico y filosófico.

psicologismo, del cual será un encarnizado enemigo[16]. Es por ello que este ejemplo será utilizado a modo ilustrativo, sin pretensión alguna de fundamentación.

En suma, concluye Peirce, es imprescindible asumir como ideal la existencia de dicha Comunidad y la creencia de que ésta alcanzará finalmente la verdad, aún cuando en un plano empírico quepan dudas sobre la persistencia eterna de la humanidad como especie o incluso la existencia indefinida de seres racionales integrantes de una Comunidad con límites indefinidos. No obstante, para poder considerar que se actúa de acuerdo con la lógica, es necesario el "sentimiento" de pertenencia a una Comunidad universal y este sentimiento tiene carácter de presupuesto no susceptible de discusión racional:

> The assumption, that man or the community (which may be wider than man) shall ever arrive at a state of information greater than some definite finite information, is entirely unsupported by reasons. There cannot be a scintilla of evidence to show that at some time all living beings shall not be annihilated at once, and that forever after there shall be throughout the universe any intelligence whatever. Indeed, this very assumption involves itself a transcendent and supreme interest, and therefore from its very nature is unsusceptible of any support from reasons. This infinite hope which we all have…is something so august and momentous, that all reasoning in reference to it is a trifling impertinence. We do not want to know what are the weights of reasons *pro* and *con*- that is, how much *odds* we should wish to receive on such a venture in the long run- because there is no long run in the case; the question is single and supreme, and ALL is at stake upon it. We are in the condition of a man in a life and death

[16] "…those who would base logic or metaphysics on psychology or any other special science, the least tenable of all the philosophical opinions that have any vogue". (CP 5.452) ["…aquellos que basan la lógica o la metafísica en la psicología o en cualquier otra ciencia especial, la menos sostenible de todas las opiniones filosóficas que puedan estar en boga"].

> struggle; if he have not sufficient strength, it is wholly indifferent to him how he acts, so that the only assumption upon which he can act rationally is the hope of success. So this sentiment is rigidly demanded by logic. If its object were any determinate fact, any private interest, it might conflict with the results of knowledge and so with itself; but when its object is of a nature as wide as the community can turn out to be, it is always a hypothesis uncontradicted by facts and justified by its indispensableness for making any action rational. (CP 5.357)[17]

Es remarcable que el argumento aportado por Peirce para la asunción de la irrebasabilidad del elemento Comunidad sigue las líneas maestras del Sentido Común Crítico mucho tiempo antes de haber elaborado explícitamente esta doctrina. La necesidad, no obstante, de anclar la Comunidad como presupuesto lógico y trascendental en el ser racional en tanto que ente dotado de *logica utens* con capacidad para razonar es ya patente en sus primeros escritos filosóficos. Apréciese también la extensión de la Comunidad a

[17] "La suposición de que el hombre o la comunidad (que puede ser más amplia que el ser humano) llegue alguna vez a un estado de información superior al de un grado concreto y finito es algo que carece por completo de razones que lo prueben. No puede haber ni una chispa de evidencia que muestre que en algún momento no puedan ser aniquilados todos los seres vivientes a la vez y de que después no vaya a haber vida inteligente en el universo por nunca jamás. A decir verdad, esta propia asunción lleva consigo un interés supremo y trascendente y, por ello, por su propia naturaleza, no es susceptible de ser probada. Esta esperanza infinita que todos tenemos... es algo tan augusto y trascendental, que cualquier razonamiento en referencia a ello es una impertinencia insignificante. No queremos saber cuál es el peso de las razones a favor y en contra, es decir, la probabilidad de la empresa a largo plazo -porque no hay largo plazo en el caso. La cuestión es única y suprema, y TODO depende de ella. Estamos en la condición de un hombre en lucha por la vida o la muerte; si no tiene fuerzas suficientes es completamente indiferente para él cómo actúe, pues el único supuesto sobre el que puede obrar racionalmente es sobre la esperanza del éxito. Este sentimiento es demandado inflexiblemente por la lógica. Si su objeto fuera un hecho concreto, cualquier interés privado, podría entrar en conflicto con los resultados del conocimiento y, así, consigo mismo. Pero cuando su objeto es de una naturaleza tan amplia como la de la comunidad, es siempre una hipótesis que no es contradicha por los hechos y se justifica por su carácter indispensable para hacer racional cualquier acción."

un ámbito superior al del ser humano. Peirce está pensando en todo momento en la Comunidad de seres dotados de razón, con independencia de su origen natural o biológico.

Virtualidad y universalidad

El término Comunidad vuelve a aparecer en la recensión de Peirce sobre las obras de George Berkeley de 1871, en el contexto de la crítica al "nominalismo" de la mayor parte de la filosofía anterior a la suya propia. Peirce vuelve aquí a formular la teoría de la verdad como consenso final y la caracteriza nuevamente como la opinión finalmente despojada de todo lo subjetivo y arbitrario. La postura que él defenderá en la polémica sobre los universales, como veremos en el capítulo 3, será la del realismo epistemológico combinada con el idealismo metafísico de Berkeley: los conceptos y leyes generales son reales, pero su realidad no precisa de la postulación de una cosa-en-sí o realidad externa con la que se correspondan. De nuevo, Peirce introduce nuestro término como colofón o conclusión final del artículo:

> But though the question of realism and nominalism has its roots in the technicalities of logic, its branches reach about our life. The question whether the *genus homo* has any existence except as individuals, is the question whether there is anything of any more dignity, worth, and importance than individual happiness, individual aspirations, and individual life. Whether men really have anything in common, so that the *community* is to be considered as an end in itself, and if so, what the relative value of the two factors is, is the most fundamental practical question in regard to every public institution the constitution of which we have it in our power to influence. (CP 8.38)[18]

[18] "Pero aunque la cuestión del realismo y el nominalismo tiene sus raíces en los tecnicismos de la lógica, lo cierto es que sus ramas envuelven nuestra vida. La

En esta ocasión, el discernimiento de la naturaleza, alcance y valoración de la Comunidad se nos presenta como el gran objetivo del ámbito práctico. Esto tiene que ver con la naturaleza de lo real como aquello de carácter general, legal, sígnico, lingüístico: lo real es lo comunitario. Por el contrario, los que postulan la realidad de lo individual y niegan la realidad de lo general (los nominalistas) son los que postulan el individualismo. El terreno cognitivo y el ámbito práctico aparecen vinculados en su común postulación del carácter primordial del ámbito comunitario.

La vinculación entre Comunidad y logicidad es reforzada en textos posteriores de Peirce. La existencia de una Comunidad indefinida y virtual es una presuposición que se muestra también necesaria para la teoría de las probabilidades. Y no hay que olvidar que Peirce otorgará más y más importancia a las matemáticas, hasta concebirlas como la disciplina situada en lo más alto de la jerarquía de las ciencias, y de la que habrían de depender la lógica y el resto de las ciencias normativas, al igual que la fenomenología. Consiguientemente, la Comunidad se hallará en esta jerarquización en el punto más alto del conocimiento. Todavía en 1878, en la primera mitad de su vida filosófica y en su serie de textos del *Popular Science Monthly* con título *Illustrations of the Logic of Science [Ilustraciones de la Lógica de la Ciencia]* (tercero de los textos tras *Fixation...* y *How to make...*), nuestro autor habla del papel de la Comunidad de la siguiente manera:

> Death makes the number of our risks, of our inferences, finite, and so makes their mean result uncertain. The very idea of probability and of reasoning rests on the assumption that this number is indefinitely

---

cuestión de si el *genus homo* tiene alguna existencia más allá de los individuos es la cuestión de si hay algo de mayor dignidad, valor e importancia que la felicidad individual, las aspiraciones individuales y la vida individual. Si los hombres tienen realmente algo en común, de manera que la *comunidad* deba considerarse como un fin en sí mismo, y, si es así, cuál sea el valor relativo de los dos factores, es la cuestión práctica más fundamental en relación con toda institución pública, en cuya constitución tengamos la capacidad de influir." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 87)

> great… It seems to me that we are driven to this, that logicality inexorably requires that our interests shall *not* be limited. They must not stop at our own fate, bust must embrace the whole community. This community, again, must not be limited, but must extend to all races of beings with whom we can come into immediate or mediate intellectual relation. It must reach, however vaguely, beyond this geological epoch, beyond all bounds. He who would not sacrifice his own soul to save the whole world, is, as it seems to me, illogical in all his inferences, collectively. Logic is rooted in the social principle. (CP 2.654)[19]

Interesa para nuestro cometido rescatar de este texto el alcance de la Comunidad que de él se deriva. Tal y como Peirce lo enuncia, es miembro de la Comunidad todo ser de cualquier especie con el que podamos tener una "relación intelectual inmediata o mediata", es decir, todo aquél con el que podamos establecer comunicación. Desde el punto de vista espacial la Comunidad se define como abierta a otros seres y especies, más allá de los humanos, con los que pueda haber comunicación. Desde el punto de vista temporal abarcaría tanto los seres presentes como los del pasado y del futuro.

En el mismo texto, Peirce abunda en conceptos ya introducidos anteriormente referentes a la identificación con la Comunidad y a la esperanza o creencia en ella como la perspectiva necesaria para alcanzar la logicidad, matizando asimismo las alusiones al

[19] "La muerte hace que sea finito el número de nuestros riesgos, de nuestras inferencias, y eso hace que su promedio resulte incierto. La misma idea de probabilidad y de razonamiento descansa en la asunción de que este número es indefinidamente grande... Me parece que ello nos conduce a que la logicidad requiera inexorablemente que nuestros intereses *no* puedan estar limitados. No deben detenerse con nuestro propio destino, sino que deben abarcar a la comunidad entera. Esta comunidad, una vez más, no debe ser limitada, sino que debe extenderse a todas las especies de seres con los que podamos llegar a tener una relación intelectual inmediata o mediata. Debe extenderse, aunque vagamente, más allá de esta época geológica, más allá de todos los límites. Aquel que no sacrificara su propia alma para salvar el mundo entero es, creo yo, ilógico en todas sus inferencias, colectivamente. La lógica está enraizada en el principio social."

"autosacrificio personal" (advirtiendo que no debe ser tomado literalmente) de anteriores manifestaciones:

> To be logical men should not be selfish; and, in point of fact, they are not so selfish as they are thought. The willful prosecution of one's desires is a different thing from selfishness. The miser is not selfish; his money does him no good, and he cares for what shall become of it after his death. We are constantly speaking of *our* possessions on the Pacific, and of *our* destiny as a republic, where no personal interests are involved, in a way which shows that we have wider ones…
>
> Now, it is not necessary for logicality that a man should himself be capable of the heroism of self-sacrifice. It is sufficient that he should recognize the possibility of it, should perceive that only that man's inferences who has it are really logical, and should consequently regard his own as being only so far valid as they would be accepted by the hero. So far as he thus refers his inferences to that standard, he becomes identified with such a mind…
>
> But all this [en este contexto, creer en la probabilidad] requires a conceived identification of one's interests with those of an unlimited community. Now, there exist no reasons…for thinking that the human race, or any intellectual race, will exist forever. On the other hand, there can be no reason against it; and, fortunately, as the whole requirement is that we should have certain sentiments, there is nothing in the facts to forbid our having a *hope*, or calm and cheerful wish, that the community may last beyond any assignable date. (CP 2.654)[20]

[20] "Para ser lógicos los hombres no deberían ser egoístas; y, de hecho, no son tan egoístas como se piensa. La persecución deliberada de los deseos de uno es una cosa diferente del egoísmo. El avaro no es egoísta; su dinero no le hace ningún bien, y se cuida por lo que pasará con él tras su muerte. Estamos constantemente hablando de *nuestras* posesiones en el Pacífico, y de *nuestro* destino como República, cuando no hay por medio intereses personales, de un modo que muestra que tenemos intereses más amplios...

Ahora bien, no es necesario para la logicidad que un hombre tenga que ser capaz del heroísmo del autosacrificio. Es suficiente con que reconozca esta posibilidad, que

Hay más textos en los que se remarcan las raíces sociales de la logicidad[21]. Es especialmente relevante la alusión al *"egoísmo" como noción contrapuesta al "ser lógico".* Ya no se trata sólo de ver lo que de los otros haya en cada uno, sino de la perspectiva de "universalización", de *situarse en la perspectiva de los "intereses generales o universalizables" como requisito para ser lógico.*

Hemos de dar un salto a 1893 para encontrar otra mención al ámbito social o comunitario. Insatisfecho con la elaboración inicial, en notas a pie de página añadidas posteriormente Peirce corrige el "nominalismo" que a su juicio desprende todo el artículo *How to Make our Ideas Clear* en su redacción de 1878. Una de las notas al pie es del año citado y sirve para aclarar la inicial formulación de la máxima pragmática, junto con otras notas añadidas con idéntica función. En la que hacemos referencia, Peirce se afana por eliminar el sesgo individualista de la máxima, explicando que la "concepción de los efectos del objeto de nuestra concepción" no debe entenderse como la concepción que tiene el individuo, sino la concepción que tiene el hombre en su conjunto, la Comunidad humana (racional), que va progresando en su conocimiento, generación tras generación y que se va perfeccionando. En este contexto, Peirce afirma, empleando en

---

perciba que sólo las inferencias de un hombre que lo tuviera sería realmente lógico, y que considere válidas en consecuencia las suyas en la medida en que podrían ser aceptadas por el héroe. En la medida en que refiere sus inferencias a este modelo llega a identificarse con esa mente...

Pero todo esto [en este contexto, creer en la probabilidad] requiere una concebida identificación de los intereses de uno con los de la comunidad ilimitada. Ahora bien, no existen razones... para pensar que la especie humana, o cualquier especie intelectual, existirá para siempre. Por otro lado, no puede haber razón en contra de ello; y, por fortuna, como el único requisito es que tengamos ciertos sentimientos, no hay nada en los hechos que nos impida tener una *esperanza*, o sosegado y alegre deseo, de que la comunidad vaya a durar más allá de cualquier fecha concreta."

[21] La teoría social de la lógica también será desarrollada por Peirce como un conjunto de "normas que su conciencia le impone" cuando intenta en 1903 definir su "ética de la terminología." (véase CP 2.220)

esta ocasión el término "society" en un sentido asimilable al de Comunidad:

> The great principle of logic is self-surrender, which does not mean that self is to lay down for the sake of an ultimate triumph. It may turn out so; but that must not be the governing purpose…
>
> We know that man is not whole as long as he is single, that he is essentially a possible member of society. Especially, one man's experience is nothing, if it stands alone. If he sees what others cannot, we call it hallucination. It is not "my" experience, but "our" experience that has to be thought of; and this "us" has indefinite possibilities. (CP 5.402, nota 2)[22]

Así pues, *no sólo la identificación con la Comunidad es un requisito para la logicidad: además, es el criterio definitivo para determinar la experiencia válida en su relación con la percepción*. El *input* empírico es, pues, objeto también del escrutinio comunitario.

En ocasiones, Peirce parece no ser consistente con su uso de *community* y parece utilizarlo en el sentido de "grupal". Así, en los *Vitally Important Topics* de 1898:

> We all know what morality is: it is behaving as you were brought up to behave, that is, to think you ought to be punished for not behaving. But to believe in thinking as you have been brought up to think defines *conservatism*. It needs no reasoning to perceive that morality is conservatism. But conservatism again means, as you will surely

[22] "El gran principio de la lógica es el de la autorrenuncia, lo que no significa que uno haya de rebajarse en aras de un triunfo último. Puede llegar a ser así; pero no tiene que ser el objetivo que lo gobierne...

Sabemos que el hombre no está completo en tanto que individuo, que en esencia es un miembro posible de la sociedad. De forma especial, la experiencia de un hombre no es nada si se da aisladamente. Si ve lo que otros no pueden ver, lo llamamos alucinación. Aquello en lo que hay que pensar no es en <<mi>> experiencia, sino en <<nuestra>> experiencia; y este <<nosotros>> tiene posibilidades indefinidas."

> agree, not trusting to one's reasoning powers. To be a moral man is to obey the traditional maxims of *your community* [subrayado mío] without hesitation or discussion. Hence, ethics, which is reasoning out an explanation of morality is –I will not say immoral, [for] that would be going too far- composed of the very substance of immorality. (CP 1.666)[23]

Parece evidente que en este contexto se hace referencia al grupo humano accesorio y accidental en el que a uno le ha tocado vivir, que es el que determinaría lo que es "moral" y lo que no lo es, y no tanto a una Comunidad universal. Peirce pretende en este contexto deslindar el ámbito pragmático-subjetivo, sobre el que a su entender se mueve el pragmatista William James, de su punto de vista más kantiano, lógico y universalista.

Esta acepción del término Community la encontramos en otros textos en los que Peirce hace referencia a la *"moralidad" como fenómeno, en tanto que algo histórico y fáctico proveniente de la tradición, por contraposición con el ámbito normativo de la ética* (ver también CP 8.136n3). El comportamiento moral puede obedecer a un sentido de obediencia del sujeto, diferente de un mero impulso propiamente individualista, que reaccionaría así ante una "vaga personificación de la Comunidad". Este sentido de obediencia

[23] "Todos sabemos lo que es la moralidad: es comportarse tal como han sido ustedes educados para comportarse, es decir, pensar que deben ser castigados de no comportarse así. Pero creer que hay que pensar tal como han sido educados para pensar define el *conservadurismo*. No se necesita razonamiento alguno para percibir que la moralidad es conservadurismo. Pero, una vez más, conservadurismo significa, como ustedes seguramente estarán de acuerdo, no confiar en las capacidades de razonar de uno. Ser un hombre moral es obedecer las máximas tradicionales de *su comunidad* [subrayado mío], sin vacilación o discusión. De ahí que la ética, que es razonar una explicación de la moralidad, es, no diré que inmoral, pues esto sería ir demasiado lejos, pero sí que se compone de las sustancia misma de la inmoralidad." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 327)

explicaría el comportamiento moral, con independencia del modelo de orientación a fines que el moralista pueda escoger[24].

No obstante lo anterior, en el mismo texto Peirce finalizará (en un tono crítico hacia el enfoque pragmatista de James) haciendo una apología del predominio de ámbito social y comunitario frente a los asuntos contingentes de la vida del individuo que, según él, James habría supuestamente hipostasiado. En esta ocasión nuestro autor utilizará el concepto "social":

> Among vitally important truths there is one which I verily believe – and which men of infinitely deeper insight than mine have believed- to be solely supremely important. It is that vitally important facts are of all truths the veriest trifles. For the only vitally important matter is *my* concern, business, and duty –or yours. Now you and I –what are we? Mere cells of the social organism. Our deepest sentiment pronounces the verdict of our own insignificance. (CP 1.673)[25]

En otro texto de 1900, la recensión de Peirce de una obra de su coetáneo y amigo, el filósofo idealista de corte hegeliano Josiah Royce, el autor establece paralelismos entre sus propios planteamientos y los de éste en lo relativo a la naturaleza de lo real. Peirce asume, con Royce, que aquello que sea lo real no puede ser de la misma naturaleza de las ideas (por el riesgo de circularidad), sino

---

[24] Peirce distingue entre 1) hedonistas o subjetivistas, 2) utilitaristas y 3) "aquellos que han atribuido al fin el mismo tipo de ser que tiene una ley de la naturaleza, haciéndolo residir en la racionalización del universo". Él se incluye en la última tradición (ver CP 1.585-590, texto titulado "An attempted classification of ends". Ver también CP 8.138, donde hace una distinción aún más detallada).

[25] "Entre las verdades vitalmente importantes hay una en la que verdaderamente creo –y en la que han creído hombres de discernimiento infinitamente más profundo que el mío- y que es la única supremamente importante. Y es la de que, de entre todas las verdades, los hechos auténticamente triviales son los vitalmente importantes. Pues la única cuestión vitalmente importante es *mi* interés, mi negocio, y mi deber – o el de ustedes. Ahora bien, ustedes y yo: ¿qué somos? Meras células de un organismo social. Nuestro sentimiento más profundo pronuncia el veredicto de nuestra propia insignificancia." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 329)

"lo representado" por la opinión última (como había enunciado cuidadosamente en *How to Make Our Ideas Clear*, CP 5.407). En este texto habla de experiencia como "experiencia colectiva" en un sentido ya muy próximo al de los textos relacionados con el sentido común crítico:

> The course of life has developed certain compulsions of thought which we speak of collectively as Experience. Moreover, the inquirer more or less vaguely identifies himself in sentiment with a Community of which he is a member, and which includes, for example, besides his momentary self, his self of ten years hence; and he speaks of the resultant cognitive compulsions of the course of life of that community as Our Experience. He says "we" find that terrestrial bodies have a component acceleration towards the earth of 980 centimeters per second, though neither he nor many of his acquaintances have ever made the experiment. (CP 8.101)[26]

Esta cualidad de la Comunidad como reflejo y a la vez continente de una experiencia colectiva será la que permita determinar la naturaleza común de una *logica utens* y también de unos condicionantes universales que posibiliten dicha experiencia común.

Finalmente, en 1905 aún encontramos otra glorificación de la Comunidad y una crítica a las limitaciones del ámbito individual:

> A person is not absolutely an individual. His thoughts are what he is "saying to himself", that is, is sav[y]ing to that other self that is just

[26] "El curso de la vida ha desarrollado ciertas compulsiones del pensamiento de las que hablamos colectivamente como <<experiencia>>. Además, el investigador se identifica más o menos vagamente en sentimiento con una Comunidad de la que él es miembro, y que incluye, por ejemplo, además de su "yo" momentáneo, su "yo" de diez años a esta parte; y habla de las compulsiones cognitivas resultantes del curso de la vida de esa comunidad como <<nuestra experiencia>>. Dice que <<nosotros>> encontramos que los cuerpos terrestres tienen una componente de aceleración hacia la tierra de 980 centímetros por segundo, aunque ni él ni muchos de sus conocidos hayan hecho nunca el experimento."

> coming into life in the flow of time. When one reasons, it is that critical self that one is trying to persuade; and all thought whatsoever is a sign, and is mostly of the nature of language. The second thing to remember is that the man's circle of society (however widely or narrowly this phrase may be understood), is a sort of loosely compacted person, in some respects of higher rank than the person of an individual organism. It is these two things alone that render it possible for you (…) to distinguish between absolute truth and what you do not doubt. (CP 5.421)[27]

3. ¿QUÉ TIPO DE COMUNIDAD?

Peirce introduce de forma explícita la Comunidad (y otros conceptos afines) en relativamente pocos textos de su obra. Este déficit cuantitativo contrasta con su papel primordial a nivel cualitativo, pues, sin considerar a la Comunidad de investigadores como "punto supremo", es difícil, si no imposible, entender su semiótica, su teoría de la percepción o su teoría de la investigación.

Con todo, de los textos examinados en el apartado anterior, podemos extraer algunas características del concepto peirceano de Comunidad:

---

[27] "Una persona no es en absoluto un individuo. Sus pensamientos son lo que él <<se está diciendo a sí mismo>>, esto es, lo que está diciendo a ese otro <<yo>> que va surgiendo a la vida en el transcurso del tiempo. Cuando uno razona está intentando persuadir a ese otro <<yo>> crítico; y cualquier pensamiento es un signo, principalmente de naturaleza lingüística. La segunda cosa que hay que recordar es que el círculo social del hombre (en el sentido amplio o estricto de la expresión), es una clase de persona compactada holgadamente, en algunos aspectos de rango superior a la persona de un organismo individual. Son estas dos cosas solas las que te hacen posible (...) distinguir entre la verdad absoluta y aquello de lo que no dudas."

1) Peirce supone una *Comunidad de alcance universal*, nunca una Comunidad entendida en un sentido "grupal". Nuestro autor hace referencia al conjunto de seres con los que podemos de manera mediata o inmediata entrar en comunicación. Por tanto, estará constituida por aquellos seres que disponen de *capacidad comunicativa*. La Comunidad no presenta límites espaciales ni temporales. En cierto sentido, podemos hablar de una *Comunidad virtual*. Los contextos en que Peirce utiliza Comunidad en un sentido grupal están perfectamente delimitados y es muy clara su utilización en este sentido restrictivo.

2) Relacionado con lo anterior, la Comunidad no debe entenderse en un sentido fáctico (ninguna Comunidad de hecho existente o materializada en algún momento histórico), sino como *ideal*, como idea regulativa, como esperanza, como un sentimiento de pertenencia, como referencia de dónde debemos situarnos, como perspectiva desde la que actuar. En este sentido, la Comunidad debe verse también como *fuente de normatividad*: el ideal que nos ayuda a despojarnos de lo individual y arbitrario y que basa lo correcto en lo "intersubjetivo".

3) La Comunidad es un *concepto enfocado al futuro*, puesto que se plantea su propio desenvolvimiento como la tarea primordial a conseguir. Se construye a sí misma mediante el incremento del autocontrol y lo difunde en la naturaleza. Peirce creerá en una metafísica cosmológica y evolutiva en la que el *self-control* (esto es, la capacidad de dotarse de normas y modelos de conducta propios) se va desplegando mediante el descubrimiento por parte de los seres racionales de las leyes de la naturaleza y con el paralelo desarrollo de hábitos de conducta en concordancia con tales leyes. Desde el inmanentismo e internalismo de Peirce, ambos procesos se necesitan mutuamente.

4) La Comunidad es un presupuesto ineludible para la lógica y para las matemáticas. Más aún, es el propio *fundamento de la logicidad*. Peirce funda lo que comentaristas posteriores (K.O. Apel fundamentalmente) han venido a denominar "socialismo lógico".

5) En los ámbitos en los que ésta tiene un papel, la *negación de la Comunidad es fuente de error y de ignorancia* (la opción "egoísta" es irracional).

6) Es una hipótesis o presupuesto comunicativo que *no es contradicho por hecho alguno*. Todo está a su favor, nada está en su contra.

7) Es una hipótesis o presupuesto justificado por ser *indispensable para la racionalidad de cualquier acción*.

8) La presuposición de la Comunidad es *irrebasable* en el sentido de que "no podemos ir más allá de ella": no puede ser justificada puesto que cualquier crítica la presupone y cualquier defensa también.

9) Sirve como *criterio de la experiencia válida* por encima de la experiencia individual. En este sentido sirve como patrón para la corrección de la percepción o experiencia sensorial particular.

10) Resume o contiene una *experiencia colectiva* en la que se inscribe el investigador particular y a la que éste pertenece.

A pesar de la formulación tradicional de "Comunidad de investigadores", para Peirce el ámbito de la Comunidad no se va a restringir al de la investigación científica sino al terreno más amplio de la lógica, en el sentido extenso del término utilizado por este autor. No en vano, la primera mención relevante al concepto Comunidad, como hemos visto, es a la "Comunidad de filósofos".

El hombre lógico es el que cree en la hipótesis de la realidad y en las consecuencias que se derivan de ella. Desde nuestra interpretación, la teoría de la investigación peirceana rige no sólo en el campo científico estricto (ver capítulo 7). En Peirce muy a menudo se identifica "científico" con "lógico", pues entiende la lógica como "teoría de la investigación". El armazón peirceano fija el método para dirimir cualquier tipo de asunto desde bases racionales y, por tanto, también será válido en el contexto de las cuestiones prácticas. Si bien es cuestionable que nos ayude en la búsqueda o determinación de los *fines* de la conducta moral, sí incluye el análisis, resolución y clarificación de las cuestiones en el ámbito deontológico, es decir, en la delimitación y aclaración de las cuestiones de tipo normativo. En la medida en que la filosofía práctica sea susceptible de argumentación y de acuerdo racional, la lógica tendrá en ella un rol destacado.

Las implicaciones de todo lo expuesto son claras: la Comunidad es fundamental en *todos los contextos en los que la crítica y/o el análisis racional* juega un papel y lo único que exige es que aceptemos unas normas de juego, a saber: que debe haber una solución para cada cuestión a decidir racionalmente, que es independiente de las afecciones individuales y que podemos aspirar a llegar a ella de forma colectiva (logrando un consenso) sin acudir a nada que sea ajeno a las capacidades del propio ser racional, a nada que se sitúe más allá de nuestros propios métodos y capacidades (sin aludir a nada externo en el sentido de "cosa-en-sí"). Por todo lo anterior, la Comunidad en su sentido normativo y regulativo es vigente tanto en el ámbito teórico como en el práctico, pues en ambos hay cuestiones a resolver relativas a la realidad y a "nuestra" realidad. En suma, la Comunidad como concepto regulativo nos da esperanzas sobre la posibilidad de convergencia y consenso en el ámbito de las cuestiones prácticas.

Hasta ahora, el papel de la Comunidad lo vemos encuadrado en el plano puramente trascendental. Éste es el ámbito por el que el concepto ha sido objeto de mayor atención por parte de los comentaristas. En esta línea, Apel otorga al joven Peirce el papel de

precursor o iniciador del paradigma del "nosotros" frente al "yo" de toda la filosofía anterior y cree que la noción de Comunidad juega un importante papel en todo esto[28]. Para Apel, Peirce llega en sus primeros escritos al punto supremo de toda su filosofía y a la fijación del paradigma contemporáneo del "convencionalismo crítico" compartido con Popper, el segundo Wittgenstein y el último Carnap. Sería en los primeros escritos semióticos cuando Peirce llevaría a cabo la transformación del problema kantiano de la validez objetiva del conocimiento científico para una "conciencia en general" a una moderna *logic of science* centrada en la "justificación" lógico-sintáctica y lógico-semántica de las hipótesis o teorías, buscando asegurar su consistencia lógica y su confirmabilidad[29]. Según el alemán, "la lógica del lenguaje y la comprobación empírica de los enunciados o de los sistemas de enunciados ocupan, pues, conjuntamente, el lugar de la lógica trascendental de la experiencia objetiva kantiana"[30]. Abundando en el giro que da Peirce a la perspectiva kantiana y aún compartiendo sus objetivos, Apel considera lo siguiente:

> La dimensión pragmática representa en la moderna *logic of science* el análogo semiótico de la "síntesis trascendental de la apercepción" postulada por Kant. A mi juicio, de igual modo que Kant, como analítico de la conciencia, se vio obligado a postular con anterioridad a toda crítica del conocimiento que es posible alcanzar algo semejante a la unidad de la conciencia del objeto (y de la autoconciencia), los modernos lógicos de la ciencia, que parten de una base semiótica o analítico-lingüística, tendrían que postular la posibilidad de alcanzar

[28] Karl Otto Apel: *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce* (traducción de Ignacio Olmos y Gonzalo del Puerto), Visor, Madrid, 1997. Ver también Apel, K.O., *La Transformación de la Filosofía* (traducción de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill), 2 vols., Taurus, Madrid, 1985 (en especial vol. 2, 2ª parte).

[29] APEL, K.O. 1985. p.150.

[30] Ibid.

> mediante la *interpretación* de los signos algo semejante a una *interpretación* del mundo, intersubjetivamente unitaria.[31]

¿Cuál es aquí el papel de la Comunidad? La Comunidad de investigadores sería para Apel el sustento de la nueva "unidad semiótica de la conciencia" buscada por Peirce frente a la "unidad personal de la autoconciencia" buscada por Kant[32]. La Comunidad de seres racionales que manejan signos en relación triádica relevará el planteamiento diádico o dualista kantiano y se erigirá en nuevo punto supremo o trascendental:

> La *ultimate opinion* de la *indefinite Community of investigators* constituye el "punto supremo" de la transformación peirceana de la "lógica trascendental" kantiana. En él convergen el postulado semiótico de la *unidad* supraindividual *de la interpretación* y el postulado de la lógica de la investigación, que consiste en una *confirmación experimental de la experiencia in the long run*. El sujeto cuasitrascendental de esta unidad postulada es la *comunidad* ilimitada de *experimentación* que es, a la vez, la *comunidad* ilimitada de *interpretación.* [33]

Desde tal punto supremo, Peirce ya no llevará a cabo una deducción trascendental de principios de la ciencia como "juicios sintéticos *a priori*" en un sentido kantiano, sino que deducirá como trascendentalmente necesaria la validez universal de las *inferencias*

---

[31] APEL, K.O. 1985. p. 152. En la página 155 lo expresa de la siguiente manera: "el problema a que ha conducido la moderna discusión parece consistir en una renovación de la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico como pregunta por la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo sobre el sentido y verdad de los enunciados o de los sistemas de enunciados."

[32] APEL, K.O. 1985. p. 160-161.

[33] APEL, K.O. 1985. p. 164-165.

sintéticas, que él identifica con el proceder metódico de la *abducción* y de la *inducción in the long run*.[34]

Apel también es consciente de que el ámbito en que la Comunidad peirceana juega su papel está más allá de los límites de la razón teórica en la que aparentemente discurre en función de la terminología empleada y de los contextos temáticos trabajados más recurrentemente por el filósofo pragmatista. Apel destaca que en el joven Peirce la Comunidad juega un papel en el ámbito práctico, habida cuenta del rechazo de éste a la distinción kantiana entre razón teórica y razón práctica:

> Ya en 1861 rechazó Peirce claramente la distinción kantiana entre razón teórica y práctica y tampoco pudo aceptarla posteriormente, al menos en el sentido kantiano, porque para él el proceso histórico del conocimiento, cuya meta se encuentra en el futuro, supone un compromiso social y moral de todos los miembros de la *Community of Investigators*, justamente en virtud del *falibilismo* o del *meliorismo* de todas las *convicciones*. Junto con la distinción entre *noumenos* y *fenómenos* en sentido kantiano, queda también suprimida para Peirce la distinción entre *principios regulativos* y *postulados morales*: el mismo proceso ilimitado del conocimiento, como proceso social real, cuyo éxito fáctico es incierto es, a la vez, objeto de la lógica y de la ética.[35]

---

[34] APEL, K.O. 1985. p. 165.

[35] APEL, K.O. 1985. p. 167. Apel recoge una cita de Peirce que toma a su vez de Murphey (op.cit.) en la que ya en 1861 el segundo diría: "Faith is not peculiar to or more needed in one province of thought than in another. For every premises we require faith (…). This is overlooked by Kant and others who drew a distinction between knowledge and faith" ["La fe no es característica de o más necesaria en una esfera del pensamiento que en otra. Para todas las premisas requerimos de fe (...). Esto ha sido pasado por alto por Kant y por otros que trazaron una distinción entre conocimiento y fe"] (pp. 26 y s. de la citada obra de Murphey).

Apel resalta que Peirce ya no utilizará en textos futuros el término "faith" para referirse a las convicciones científicas, sino únicamente el término "belief".

En este sentido, para Apel no sólo se trata de que haya un compromiso moral en la adscripción a la Comunidad de investigadores (como ya se ha hecho patente en la sección anterior), sino que el propio proceso de investigación, regido por las normas de la lógica de la investigación, servirá también para la resolución de las cuestiones prácticas:

> La filosofía de Peirce parte de que, *in the long run*, el proceso de investigación regulado correctamente por normas será constitutivo no sólo de la opinión teórica verdadera de la "Community" acerca del universo, sino también de la realización práctica de la razón en los hábitos de conducta que se corresponden con la creencia verdadera. Con otras palabras: para Peirce, la regulación lógica correcta del proceso de investigación es a priori moralmente relevante porque es metafísicamente relevante.[36]

Ahora bien, creemos que la vertiente trascendental de la idea de Comunidad en Peirce y su correspondiente papel superador de la distinción kantiana entre razón teórica y razón práctica no agota el papel de esta noción en la filosofía peirceana. Desde nuestro punto de vista, el Peirce maduro de los últimos años, el que reelabora sus teorías e intenta sistematizarlas, utiliza el concepto Comunidad como un concepto clave en un ámbito más sofisticado que el que le concederá Apel. El alemán cree que Peirce llega al punto más alto de su filosofía en sus primeros escritos y que nunca lo llegará a superar posteriormente. Creo, por el contrario, que sin renunciar a las alturas a las que llega en dichos textos, Peirce explora nuevos ámbitos y perfecciona los desarrollos alcanzados. Apel reconoce que Peirce no renunciará a sus primeros logros en los últimos escritos, pero no ve que tales desarrollos tengan la relevancia de aquellos[37]. Por mi parte, creo que Peirce explotará más y más el punto de vista comunitario así adquirido para extraerle un mayor rendimiento y resolver así los

[36] APEL, K.O. 1997. p. 144.

[37] APEL, K.O. 1997. p. 258.

problemas de la legitimación del conocimiento y de la fundamentación en el "aquí y ahora" de nuestras capacidades racionales.

4. DE "COMUNIDAD" A "SENTIDO COMÚN"

Los fundamentos de la práctica investigadora

En sus últimas etapas, Peirce perfila una teoría a la que irá concediendo una cada vez mayor importancia y que identificará como una de las dos consecuencias lógicas de su entramado semiótico-pragmático junto con la doctrina del realismo de los universales (CP 5.439 y CP 5.453): se trata del Sentido Común Crítico (*Critical Commonsensism*).

Nuestro autor data la generación de su doctrina del Sentido Común Crítico "aproximadamente nueve años antes de la formulación del pragmaticismo" (CP 5.439), refiriéndose a la enunciación de la máxima pragmática en 1878. Esto nos retrotrae a 1868-69, es decir, a la época de la publicación de los artículos *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* y las *Consequences* anteriormente citadas. Como se ha mencionado, y como se estudiará ampliamente en el capítulo 4, el objetivo de estos artículos era socavar las bases del fundamentalismo epistemológico cartesiano basado en criterios de conciencia individual. La problemática abordada en estos textos es, pues, la de la certeza y es aquí cuando Peirce introduce por primera vez de forma relevante el concepto Comunidad como fuente de la que ésta emana. No cabe duda de que cuando el filósofo de Cambridge se refiere a la primera enunciación de la doctrina se está remitiendo a las siguientes palabras del comienzo de las *Consequences*:

> We cannot begin with complete doubt. We must begin with all the prejudices which we actually have when we enter upon the study of philosophy. These prejudices are not to be dispelled by a maxim, for they are things which it does not occur to us *can* be questioned. Hence this initial skepticism will be a mere self-deception, and not real doubt; and no one who follows the Cartesian method will ever be satisfied until he has formally recovered all those beliefs which in form he has given up…Let us not pretend to doubt in philosophy what we do not doubt in our hearts. (CP 5.265)[38]

El uso del "*we*" (nosotros) en la última frase es mucho más que una mera forma de hablar, puesto que a continuación es cuando Peirce centra la certeza en el "nosotros" de la Comunidad de filósofos.

En un principio, la doctrina del Sentido Común Crítico se plantea como objetivo primordial el dar razón de las demandas de justificación de nuestro conocimiento. Peirce recurre a la escuela escocesa del sentido común (en particular a Thomas Reid) contra la "desviación" cartesiana, que será la que introducirá en la filosofía moderna los parámetros individualistas y subjetivistas de la certeza. Si bien Descartes utiliza el *cogito* para desembarazarse del lastre histórico del criterio de autoridad proveniente de la filosofía medieval y posteriormente procederá a reconstruir la filosofía desde un punto de vista libre e independiente, este recurso colocaría para Peirce a la filosofía en una perspectiva viciada que contaminaría de "nominalismo" todos los desarrollos posteriores. El recurso al instrumento del sentido común no es para Peirce en absoluto una vuelta a los cánones medievales, sino una forma de eliminar el

[38] "No podemos empezar con una duda completa. Tenemos que empezar con todos los prejuicios que de hecho tenemos cuando emprendemos el estudio de la filosofía. Estos prejuicios no pueden disiparse mediante una máxima, ya que son cosas que no se nos ocurre que *puedan* cuestionarse. De ahí que este escepticismo inicial sea un mero autoengaño, y no una duda real, y que nadie que siga el método cartesiano se encuentre nunca satisfecho hasta que formalmente recobre todas aquellas creencias que ha abandonado en la forma (...) No pretendamos dudar en la filosofía de aquello de lo que no dudamos en nuestros corazones." (PEIRCE, C.S. 1988. pp. 88-89)

subjetivismo desde un punto de vista absolutamente moderno y en un entramado de "lógica de la ciencia".

Desde mi punto de vista, si Peirce selecciona la doctrina del sentido común de entre otras posibles alternativas no subjetivistas de la historia de la filosofía es ni más ni menos porque ello implica la *extensión del ámbito de la Comunidad al de los fundamentos del conocimiento*. Desde el esquema de la absoluta falibilidad del conocimiento exigida por una lógica de la investigación abierta a continua revisión y que sólo alcanza la verdad *in the long run*, Peirce sólo puede hacer frente al escéptico puntual agarrándose a la validez de los procedimientos que consiguen la fijación provisional de la creencia[39] en el proceder científico, junto con los juicios perceptivos en los que ésta se basa o de los que debe dar cuenta[40]. Pero, ¿qué pasa con el escéptico radical, el que duda incluso de la totalidad de los procedimientos empleados en la *logic of inquiry*?

Peirce necesita fijar la validez de la lógica en la *logica utens* del ser racional, es decir, en el stock de mecanismos inferenciales y de creencias básicas previas a la adopción del método científico (pero necesarias para tal adopción) como baluarte para hacer frente al escéptico radical (y con ello busca un fundamento último a su entramado filosófico). Esta fijación la encuentra en el mundo de la comunicación y de los mecanismos que posibilitan, también al escéptico, el propio discurso. El basamento sólo puede estar en la Comunidad, pero ya no entendida como un principio regulador que nos orienta en la tarea de depurar nuestras creencias sobre la realidad,

[39] Estos procedimientos estarán fundamentados por Peirce en un modelo explicativo de inferencialidad de los procesos mentales de carácter sígnico y serán explicados por una teoría de la investigación científica. Precisarán para ello del sustento de una Comunidad de explicación, de investigación, de interpretación.

[40] Peirce interpreta el fenómeno perceptivo sobre la base de un modelo de realismo epistémico: percibimos realmente el objeto, pero siempre en forma de creencia. La creencia perceptiva es acrítica, aunque sujeta a revisión pública. Nuevamente la Comunidad es fuente última de validez. Ver la sección dedicada a la teoría peircena de la percepción en el capítulo 5 de este trabajo.

sino más bien entendida ahora como la base experiencial y pre-científica que aporta un entramado vital al ser dotado de plena capacidad inferencial y comunicativa.

La nueva función asignada por Peirce a la Comunidad (que completa su rol en el ámbito trascendental) hace que este concepto se abra al ámbito práctico y con ello nuestro autor retorna en parte al pragmatismo tradicional del que intenta continuamente diferenciarse[41]. Pues el ámbito de la mediación comunitaria no se

[41] El pragmatismo estaría encarnado en sus orígenes por las figuras de William James y John Dewey, además de por el propio Peirce (en parte a su propio pesar).

Para William James el pragmatismo es una teoría de la verdad que identifica a ésta con sus consecuencias para la conducta en el sentido de que la verdad no es "sino un nombre para clasificar todas las clases de valores definidos que actúan en la experiencia" (*Pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires, 1954, p. 67). Para él "la verdad es una especie de lo bueno", "la verdad es el nombre de cuanto en sí mismo demuestra ser bueno como creencia y bueno también por razones evidentes y definidas" (op.cit. pp. 71-72). En suma, para James es verdadero "lo que funciona", lo que incluye la capacidad del individuo para determinar el valor de verdad de una proposición o creencia (por ejemplo, la religión se puede justificar en cuanto a su valor de verdad por los efectos prácticos benéficos sobre el individuo).

Es claro que para Peirce este esquema está alejado de sus planteamientos. No obstante, se establece un punto de contacto entre ambos en la aceptación pragmática por parte de Peirce de la base comunitaria como soporte de significado de la actividad científica. Además, la distinción tajante entre ámbito práctico y teórico se desvanece en este contexto en tanto que nos situamos en un ámbito pre-normativo de creencias.

Por otro lado, John Dewey, el tercer pragmatista clásico después de Peirce y James, entiende el pragmatismo como un esfuerzo por borrar todo tipo de barreras entre *a priori* y *a posteriori*, entre hecho y valor, entre medios y fines, entre sustancia y relaciones, etc. Desde un punto de vista "operacionalista", entiende tanto hechos como ideas como "operacionales" y extiende el ámbito de la lógica de la investigación peirceana a todos los campos, incluidas las investigaciones sobre temas humanos y morales, es decir, al ámbito tradicionalmente denominado práctico.

Este punto de vista entra más a menudo en contacto con Peirce, en tanto que "menos nominalista" que James, más internalista y más centrado en una lógica de la investigación no especular (más triádica). En su tratamiento de la Comunidad, considera a ésta también el sujeto primordial. Además, en su teoría política

detiene en la actividad puramente intelectiva, sino también en las formas de vida compartidas intersubjetivamente por los seres racionales y sobre las que cabe esperar entonces *racionalmente* que pueda llegarse a un acuerdo.

El Sentido Común Crítico exigirá un absoluto criticismo para evitar que pueda validarse lo contingente y accesorio (*lo individual*), pero, eso sí, un criticismo "desde dentro". Sin salirse en absoluto de la perspectiva inmanentista o internalista, Peirce encuentra un punto de vista que le permite fundamentar los mecanismos de resolución de conflictos entre creencias (teóricas y prácticas) sobre bases comunicativas, sobre presupuestos intersubjetivos.

Por otro lado, *el Sentido Común Crítico permite sacar a la Comunidad de un ámbito puramente regulador y trascendental para reinstaurarlo en un contexto de práctica investigadora*, haciendo que juegue un papel en la teoría de la investigación, en el pragmatismo, en

---

identifica la democracia con la vida comunitaria propiamente dicha, porque sólo en ésta los hombres se comunican los bienes de forma libre y participan en la dirección de los asuntos comunes:

> En el fondo del sentido moderno de humanidad y democracia, radica un conocimiento cada vez mayor de que los bienes existen y permanecen únicamente mediante su comunicación y que la asociación es el medio de compartirlos conjuntamente... Democracia es tan sólo un nombre que se da al hecho de que la naturaleza humana únicamente se desarrolla cuando sus elementos participan en la dirección de las cosas que son comunes. (John Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, Aguilar, Buenos Aires, 1955)

En general, los filósofos posteriores a Peirce, James y Dewey que se han considerado "pragmatistas" (incluidos los contemporáneos) suelen tener más puntos en común con los dos últimos que con el primero (en todo caso también con la interpretación del pragmatismo de Peirce por parte de James, que tanta fortuna ha cosechado históricamente). Es por ello que al referirnos al pragmatismo "clásico" o "tradicional" nos referiremos especialmente al que continúa con esta orientación.

Para una comparación entre los puntos de vista de los tres filósofos pragmatistas véase el texto de Jorge Pérez de Tudela: *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*, Cincel, Madrid, 1988.

la semiótica, es decir, en todos los ámbitos más estrictamente "lógicos".

El Sentido Común Crítico ayuda a Peirce a resolver un problema teórico que aparece ya en sus primeros escritos sobre la realidad y para el que intentará en varias ocasiones encontrar diferentes soluciones, con mayor o menor fortuna. Se trata de la siguiente cuestión: ¿cómo sabemos que puede haber para cada problema una convergencia en la opinión de la Comunidad de investigadores? ¿en qué se basa nuestra "fe" en que pueda haber tal convergencia si sabemos que, por definición, nunca la llegaremos a ver materializada? Como ideal regulador el concepto funcionará siempre y cuando tengamos algún basamento o anclaje que nos permita ver como razonable esta presuposición. No podemos abusar del recurso a la fe, pues ello dejaría abierta la puerta a la introducción de elementos ajenos al recto proceder filosófico o científico que quizá serían de consecuencias indeseables para el investigador.

Peirce optará a partir de 1890 (especialmente en cinco artículos para la revista *The Monist*)[42] por elaborar una metafísica cosmológica evolutiva, en la que el proceso de conformación del universo será paralelo al despliegue de la conducta auto-controlada del ser racional. Defenderá una modalidad de idealismo objetivo que considera que la materia es de algún modo un producto mental en evolución. Una consecuencia de esta cosmología evolutiva es que la convergencia en las teorías sobre la realidad se llevará a cabo porque ello es una consecuencia lógica del ordenamiento y concreción de las propias leyes naturales. Ahora bien, esta propuesta no está claro hasta qué punto puede ser satisfactoria para demostrar la necesidad de la convergencia, aún para el propio Peirce.

[42] *The Architecture of Theories* (CP 6.7-34), *The Doctrine of Necessity Examined* (CP 6.35-65), *The Law of Mind* (CP 6.102-63), *Man's Glassy Essence* (CP 6.238-71) y *Evolutionary Love* (CP 6.287-317).

El Sentido Común Crítico será empleado por Peirce como una manera de hacer plausible la postulada convergencia de la investigación al basar dicha investigación en unas capacidades presupuestas en la comunicación, insertas en el lenguaje ordinario y de carácter universal: la Comunidad entendida no ya como "concepto objetivo" sino como "concepto base". El lenguaje del Sentido Común Crítico es el lenguaje de la *logic of inquiry*, sin necesidad de salirse de él para postular entidades metafísicas sin una adecuada conexión con dicha lógica de la investigación.

Comunidad en el Sentido Común (crítico)

La filiación entre la teoría de la Comunidad ya esbozada en los primeros escritos de Peirce y la teoría de Sentido Común Crítico es clara si comparamos las características básicas de las creencias del sentido común con las características de la Comunidad tal y como las hemos descrito en la sección anterior:

1) Las creencias de sentido común son las creencias básicas compartidas intersubjetivamente entre las comunidades de hablantes con capacidades racionales. La "lista" de creencias "prácticamente" no varía en el tiempo (CP 5.444) y en el espacio (al concederles un origen "natural" no pueden ser absolutamente inmutables en ninguna de las dos dimensiones). Esto coincide con una Comunidad universal, no grupal, de seres racionales que comparten un stock de creencias[43].

[43] Hookway, en HOOKWAY, C. 1985, lo expresa de la siguiente manera: "Los fundamentos indudables del sentido común sobre los que descansa la ciencia no están condicionados históricamente. Manifiestan una herencia compartida común a todas las tradiciones e investigadores, y reflejan facetas fundamentales de la naturaleza humana" (p. 233).

2) El sentido común incluye no sólo creencias, sino, y de forma más importante, las capacidades lógicas de los seres racionales, entendidas como inferencias acríticas (CP 5.440). Las inferencias a las que se hace referencia son la inducción, deducción e hipótesis o abducción, los tres tipos de inferencia con los que Peirce es capaz de explicar el proceso del conocimiento. Es la base de logicidad que comparte la Comunidad y que permite decir al mismo tiempo que la última constituye el fundamento de la primera. Creer en la Comunidad como concepto regulativo es una forma de creer en nuestras capacidades inferenciales compartidas con el resto de seres racionales.

3) Las creencias del sentido común son "acríticas" en el sentido de que uno no puede ir "más allá de ellas" (CP 5.440): cualquier crítica y cualquier defensa las presupone. Éste es el mismo tipo de argumento de defensa utilizado con respecto a la irrebasabilidad del concepto de Comunidad. No se postula, pues, la *verdad* de estos elementos, dado que se reconoce de partida la falibilidad de todo nuestro conocimiento. Su carácter "acrítico" las hace vulnerables a revisión posterior a la vez que les concede un estatus privilegiado en tanto en cuanto no se produzca su sustitución.

4) Las creencias de sentido común proceden de la experiencia colectiva de los seres racionales, algo que había sido señalado por Peirce como inherente a la Comunidad, de la que parte el investigador en su actividad científica. Además, se inscribe en una "forma de vida primitiva" (CP 5.445), entendida por Peirce como el trasfondo experiencial necesario para la existencia de comunicación intersubjetiva, como el pozo semántico relacionado con la vida y que

constituye el referente empírico y conductual de nuestro universo, cosificado en el lenguaje ordinario[44].

5) Si la Comunidad aparece como un presupuesto o idea reguladora, las creencias de sentido común suponen la traslación de la Comunidad a un plano fáctico y "natural". Ahora bien, su papel es también de índole constitutiva o de concepto límite puesto que la eficacia de tales creencias está condicionada a una enunciación o formulación "vaga" (CP 5.446), infalsificable e inconcreta, en un sentido totalmente opuesto al de los enunciados e hipótesis científicas, caracterizados por su precisión y sujetos a criterios exigentes de confirmabilidad.

6) El Sentido Común Crítico exige la duda sistemática como método (CP 5.451) para expurgar de todo resquicio subjetivo y arbitrario a estas creencias de tal modo que permita la identificación sólo de aquellas creencias que reflejen auténticamente los presupuestos de lo intersubjetivo. Esto es una forma de decir que emplea la crítica como método para determinar lo que haya de "real" en tales creencias.

En el capítulo 6 de este trabajo se demostrará que las creencias de sentido común son, de acuerdo con la doctrina de Peirce, de carácter natural, no-científico y de índole teorético-práctica. Ello sitúa esta doctrina peirceana como un método para la determinación de los fundamentos racionales del investigador y como un método asimismo para determinar los presupuestos universales en los ámbitos teórico y práctico.

[44] El tratamiento peirceano de las creencias de sentido común como enraizadas en la "vida" y previas al ámbito científico, del que parten y con el que mantienen una continuidad, presentando a la vez una dinámica de funcionamiento diferenciada, tiene un genuino aire orteguiano (José Ortega y Gasset) que será abordado en el capítulo 7.

Peirce será consciente del carácter programático de los textos en los que expone la doctrina del Sentido Común Crítico, en un contexto de búsqueda sucesiva de reelaboración y articulación de los sucesivos *insights* que van sucediéndose a lo largo de su obra. Cuando casi al final de su obra filosófica vuelve una y otra vez con esta doctrina, lo que intenta es presentar las líneas maestras de una forma de pensar en la que él se reconoce (la conecta con el resto de sus hallazgos, incluso con los de primera hora) y que quiere explicitar para que nuevos investigadores la adopten como su propio punto de vista y contribuyan a su vez al avance de la investigación.

Por todo lo expuesto, a lo largo de este trabajo se intentará leer la obra peircena desde el punto de vista de la primacía de la noción de Comunidad, pero tal y como ésta aparece ampliada con la doctrina tardíamente enunciada del Sentido Común Crítico.

5. COMUNIDAD Y COOPERACIÓN

Por desgracia, Peirce apenas utilizará términos explícitos que hagan referencia a la cooperación. Encontramos una referencia a "colaboración" en un texto sobre "ética de la terminología" de 1903, texto escrito como parte de un diccionario de lógica. En él Peirce afirma:

> The *woof and warp of all thought and all research is symbols*, and the life of thought and science is the life inherent in symbols: so that it is wrong to say that a good language is *important* [subrayado de Peirce] to good thought, merely; for it is of the essence of it. Next would come the consideration of *the increasing value of precision of thought as it advances*. Thirdly, *the progress of science cannot go far except by collaboration; or, to speak more accurately, no mind can take one step without the aid of other minds*. Fourthly, the health of the *scientific communion requires the most absolute mental freedom.* Yet

> the scientific and philosophical worlds are infested with pedants and pedagogues who are continually endeavoring to set up a sort of magistrature over thoughts and other symbols. It thus becomes one of the first duties of one who sees what the situation is, energetically to resist everything like arbitrary dictation in scientific affairs, and above all, as to the use of terms and notations. At the same time, *a general agreement concerning the use of terms and of notations* (*...) is indispensable*. Consequently, since this is not to be brought about by arbitrary dictation, it must be brought about *by the power of rational principles over the conduct of men*. (CP 2.220) [subrayado mío][45]

El texto resume en pocas palabras lo que subyace a la *logic of inquiry* peirceana y a los temas conectados con ella. El progreso de la ciencia se caracteriza por lo siguiente:

1) Su naturaleza es simbólica (el significado de "símbolo" y su diferencia con "signo", así como otros conceptos semióticos relacionados se verán en un capítulo posterior).

[45] "La *trama y urdimbre de todo pensamiento y toda investigación son los símbolos,* y la vida del pensamiento y de la ciencia es la vida inherente a los símbolos: es por ello que es incorrecto decir meramente que un buen lenguaje es *importante* [subrayado de Peirce] para el pensamiento bueno; pues es de la esencia de aquél. Después vendría la consideración del *valor creciente de la precisión del pensamiento conforme éste avanza*. En tercer lugar, *el progreso de la ciencia no puede darse salvo por colaboración; o, para hablar más apropiadamente, ninguna mente puede dar un solo paso sin la ayuda de otras mentes*. En cuarto lugar, *la salud de la comunión científica requiere de la más absoluta libertad mental*. No obstante, los mundos científico y filosófico están infestados de pedantes y pedagogos que se esfuerzan continuamente por establecer una suerte de magistratura sobre los pensamientos y otros símbolos. Por ello una de las primeras obligaciones del que vea esta situación es resistir enérgicamente cualquier tipo de dictado arbitrario en materias científicas, y sobre todo, en lo que respecta al uso de los términos y de las notaciones. Al mismo tiempo, *es indispensable un acuerdo general sobre el uso de los términos y de las notaciones*. Por consiguiente, ya que esto no puede ser llevado a cabo por ningún dictado arbitrario, debe ser producido *por el poder de los principios racionales sobre la conducta de los hombres*. [subrayado mío]"

2) En ella se da un desarrollo progresivo en la precisión de los pensamientos que la constituyen.

3) Es fruto de la colaboración entre los investigadores, pues "ninguna mente puede dar un paso sin la ayuda de otras mentes".

4) Requiere libertad mental absoluta.

5) Busca un consenso no arbitrario, sino fundado en principios racionales que son los que rigen la conducta del hombre.

No puede entenderse la Comunidad en un contexto como el peirceano sin que lleve el valor aparejado de *cooperación o colaboración entre iguales*, en condiciones de absoluta libertad mental (con lo que ello implique o requiera) y en la búsqueda de un consenso no forzado más que por la propia sujeción a la lógica de la conducta racional y a la relación de ésta con su entorno externo. Al final de este trabajo determinaremos cuáles serían las consecuencias de este valor para la filosofía práctica.

PARTE II:

COMUNIDAD Y CONOCIMIENTO

CAPITULO 3

EL PUNTO DE PARTIDA: REALIDAD Y REALISMO

De forma compatible con el innegable carácter innovador de su pensamiento, Peirce, profundo conocedor de la tradición filosófica occidental, dialoga con sus predecesores y se considera a sí mismo un hito fundamental en la historia del pensamiento "lógico". Hace continua referencia a filósofos y lógicos tanto medievales como modernos y se siente la figura destinada a enderezar la filosofía y a reestructurarla de acuerdo con los parámetros de la ciencia moderna. En sus recensiones de obras filosóficas (contemporáneas y clásicas) siempre refleja de manera explícita su propio posicionamiento ante los problemas abordados y los ataca de raíz, constituyendo estas presentaciones en muchas ocasiones más bien pretextos para exponer su propio tratamiento de dichos problemas.

Si hay dos tópicos filosóficos cruciales y que podríamos considerar "de partida" en el pensamiento peirceano son sin ninguna duda *la crítica a la perspectiva kantiana* y *la crítica al nominalismo*, tanto por su insistencia sobre ellos como porque el tratamiento que recibirán situarán el pensamiento de Peirce en un nuevo paradigma desde el que abordar los problemas filosóficos: el paradigma semiótico-pragmático. Hay un elemento en común en estos temas: en ambos se muestra que el concepto de "realidad" manejado por buena parte de sus predecesores filosóficos es erróneo y de ahí que no acierten a dar cuenta de manera adecuada de la lógica de la investigación. Por un lado Kant, de quien Peirce se considera deudor, necesitará de importantes correcciones para que sus planteamientos entren en la vía correcta de abordar los problemas. Por el otro, la mayoría de filósofos modernos han sido para Peirce nominalistas y ello pone en cuestión gran parte de sus desarrollos teóricos.

Kant y la polémica de los universales no son las únicas influencias filosóficas de Peirce, pero sí son las dos temáticas que por razones *cronológicas* (aparecen en los primeros escritos), *recurrentes* (son objeto de ataque o comentario a lo largo de toda su obra, prácticamente sin interrupción) y *temáticas* (pues los conceptos de verdad y realidad son fundamentales) sirven de punto de arranque para la filosofía peirceana[1].

1. LAS CORRECCIONES A KANT

Hay un acuerdo unánime en la escolástica peirceana en reconocer que Kant es el referente filosófico fundamental en Peirce. Nuestro autor filosofa "desde" Kant y "frente" a Kant. Sus confesiones de kantismo son frecuentes (en algún lugar proclama, orgulloso, haberse aprendido en su juventud la *Crítica de la Razón Pura* prácticamente de memoria) y las coordenadas kantianas son reclamadas por Peirce como las del buen filosofar.

Ahora bien, el trasfondo desde el que Peirce leerá a Kant es el de un científico experimental que filosofa a partir de la praxis científica desde su interpretación de dicha praxis. Peirce partirá de la actividad del investigador para, desde allí, reformar las categorías filosóficas de una manera radical, instaurando en la filosofía el paradigma semiótico y acabando consecuentemente con el modelo "especular" del conocimiento.

[1] Otras influencias claras son: los filósofos escoceses del sentido común (especialmente Reid), los empiristas británicos, Hegel, etc.

La corrección programática

En la *Lección sobre Kant* de 1865[2] encontramos las líneas fundamentales de la corrección peirceana. El texto es enfocado explícitamente como una lección de "lógica de la ciencia" y Peirce se esfuerza en combinar argumentos rigurosos con otros más generales que permitan dilucidar claramente el alcance de su crítica. Declara allí que le interesa escrutar "cuál es la base de la presunción científica y de la hipótesis" (p. 40). Ahora bien, la diferencia primera entre Kant y Peirce en cuanto a objetivo filosófico es: "Kant dice que la cuestión de la *Critic* [la *Crítica de la Razón Pura*] es la de cómo son posibles desde dentro los juicios sintéticos. La cuestión de todo este curso de lecciones [y, por ende, de la filosofía de Peirce] es la de cómo son posibles en general los juicios sintéticos" (p. 48).

Nuestro autor está interesado fundamentalmente en la lógica de la investigación y sustituye el discurso basado en el escrutinio de las formas *a priori* del conocimiento (las condiciones "desde dentro") por el discurso sobre los *presupuestos de la investigación*. Peirce enfrenta a la perspectiva kantiana del estudio de las precondiciones de la experiencia del sujeto la nueva perspectiva de la búsqueda de las *normas y procedimientos empleados en la dinámica investigadora*. En ambos autores se parte de un profesado empirismo, pero Kant busca los límites de lo determinado por la experiencia mientras que Peirce busca reconstruir y caracterizar el propio proceso dinámico de adquisición o ampliación del conocimiento sin partir para ello de una distinción previa entre un "desde dentro" y un "desde fuera". La filosofía peirceana es palmariamente una investigación sobre la propia dinámica de la investigación y habrá de explicarnos tanto los procedimientos de generación de conocimiento (generación de juicios sintéticos por medio de procedimientos fundamentalmente de corte inductivo-deductivo-abductivo) como los presupuestos necesarios

[2] En W pp. 240-256. Se cita la traducción de José Vericat (PEIRCE, C.S. 1988).

para que pueda llevarse a cabo dicho proceso. El *a priori* en Peirce pierde todo protagonismo pues ya no entra como objetivo principal de la filosofía, sino en todo caso como instrumento utilizable por *el auténtico protagonista: el proceso de ampliación del conocimiento en la dinámica de la investigación por medio de inferencias inductivo-abductivo-deductivas*. A esta corrección al programa de Kant para la filosofía por parte de Peirce podríamos denominarla *la corrección programática*.

La corrección semiótica

Si bien la anterior diferencia de enfoque marca el inicio de la divergencia entre Kant y Peirce, la primera diferencia sustantiva entre ambos la encontramos en la crítica y corrección peirceana a las categorías kantianas, que es introducida tanto en el texto citado como en otro posterior de 1867 con título *On a New List of Categories* (*De una nueva lista de categorías*)[3].

Kant obtiene en la *Deducción Metafísica* de su *Crítica de la Razón Pura* la tabla de categorías o "conceptos puros del entendimiento". La elabora por extracción a partir de los distintos tipos de juicio, pretendiendo así mostrar que estas categorías son las genuinas por ser las que habitualmente utilizamos en el soporte epistémico más genuino, cual es la proposición o enunciado. La *tipología de los juicios* la toma prestada Kant directamente de la lógica de la época[4]:

[3] Números de página y traducción de C. S. Peirce, *Escritos lógicos*, Pilar Castrillo (ed), Alianza, Madrid, 1988.

[4] *Crítica de la Razón Pura*, de Immanuel Kant, traducción española de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978 (original de 1781). Para la tabla de los juicios véase p. 107 y para la tabla de categorías véase p. 113.

1
Cantidad de los juicios
Universales
Particulares
Singulares

2
Cualidad
Afirmativos
Negativos
Infinitos

3
Relación
Categóricos
Hipotéticos
Disyuntivos

4
Modalidad
Problemáticos
Asertóricos
Apodícticos

A partir de esta clasificación, Kant obtiene su *tabla de categorías*, que es la siguiente:

1 *De la cantidad* Unidad Pluralidad Totalidad		
2 *De la cualidad* Realidad Negación Limitación		3 *De la relación* Inherencia y subsistencia (*substantia et accidens*) Causalidad y dependencia (causa y efecto) Comunidad (acción recíproca entre agente y paciente)
	4 *De la modalidad* Posibilidad - imposibilidad Existencia – no-existencia Necesidad – contingencia	

En secciones diferentes de la *Crítica*, Kant habrá de llevar a cabo la *demostración* de la necesidad de los distintos tipos de categorías, pues en la *Deducción Metafísica* sólo *muestra* (que no demuestra) que son éstas las categorías que de hecho utilizamos.

Peirce rechaza esta clasificación de los juicios a la luz por un lado, de los desarrollos lógicos más modernos y, por otro, como consecuencia de su propia reflexión lógica (resultado de "más de dos años de duro trabajo mental", según él). A nivel metodológico reprocha a Kant que "no debía de haberse restringido a las divisiones de las proposiciones o... <<juicios>>, sino que debía de haber tomado en consideración todas las diferencias elementales y significativas entre signos de todas las clases" (*De una nueva...* p. 79). *Peirce reemplaza así el análisis de las proposiciones por el de los signos en general*. En virtud de tal análisis, sustituirá la tabla de categorías por la tríada: *Cualidad*, *Relación* y *Representación*. Las tres categorías se corresponderán con los tres tipos de signos (*iconos, índices* y *símbolos*) y, en general, con la posibilidad de descomponer cualquier predicación o proposición con contenido intelectual en combinaciones de no más de tres elementos (Peirce demuestra que cualquier relación poliádica puede reducirse a una combinación de relaciones como máximo triádicas)[5]. Más adelante, en su Fenomenología, Peirce asimilará a estas categorías las categorías formales de *Primeridad* (*Firstness*), *Segundidad* (*Secondness*) y *Terceridad* (*Thirdness*)[6].

Esta corrección a Kant, que podríamos denominar *la corrección semiótica*, es de gran envergadura porque, en conjunción con la crítica tanto al nominalismo como a la concepción "especular" de la teoría del conocimiento, pone los cimientos de la "crítica del sentido"[7] peirceana, paradigma de un nuevo modo de entender la relación del sujeto cognoscente con el mundo. El esquema diádico sujeto-objeto como fuente de toda teorización filosófica es por primera vez superado por un esquema triádico. El objeto de estudio ya no es la

[5] Para un mayor desarrollo de la semiótica peirceana véase el capítulo 5 de este trabajo.

[6] Idem para la fenomenología.

[7] "Crítica del sentido" o "realismo crítico del sentido" son expresiones utilizadas por K.O. Apel en sus textos sobre Peirce para atribuir a éste la paternidad de un giro en la filosofía, que ya en el siglo XX tendría como máximo representante a Ludwig Wittgenstein (cf. bibliografía de Apel al final de este trabajo).

relación de un sujeto cognoscente con una externalidad que le afecta, la relación con la cual deba explicar, sino que ahora lo que interesará es el propio *proceso* del conocimiento o, más ajustadamente, los fundamentos de la praxis investigadora y la validez de sus instrumentos, entendiendo el conocimiento como un proceso continuo, falible y sujeto a revisión y corrección permanente (la conexión con los otros signos como esencia del conocimiento).

Con la corrección semiótica, el sujeto ya no es considerado como un espectador, sino como un agente comprometido con una actividad que ni empieza ni acaba con él, pues los resultados de su actividad son por su propia naturaleza de carácter abierto, público, abiertos a revisión y a escrutinio ajeno, perfectibles por naturaleza y enfocados al futuro. Para Peirce ni la contemplación pura del fenómeno (Primeridad, Cualidad) ni su interacción pura con el sujeto (Segundidad, Relación) son suficientes para explicar el proceso del conocimiento: *por su carácter sígnico está siempre abierto a futura reinterpretación por parte de un tercero (Terceridad), que más allá del sujeto individual, apunta a una Comunidad de interpretación*. El falibilismo de nuestro conocimiento está presupuesto: la máxima aspiración será ahora demostrar la validez de nuestros procedimientos inferenciales *in the long run*, a largo plazo, con independencia de los errores y falsedades en los que puntualmente podamos incurrir. Y nada de esto puede entenderse si no se tiene claro que la realidad no se lleva a cabo en la interacción (como un juego de dos, es decir, de *algo* sobre *algo*), sino en la representación (entre tres, es decir, de *algo* para *alguien* en virtud de *algo*). No haber percibido el carácter semiótico del conocimiento es lo que hace que Kant se decante (al menos a la luz de la primera *Crítica*) del lado de los nominalistas a juicio de Peirce. El paradigma semiótico exige situar la realidad en la Terceridad, como veremos en la siguiente sección.

La corrección internalista

Una implicación ulterior de este cambio de paradigma es el cuestionamiento de la dualidad kantiana "*fenómeno/noúmeno*" como polo básico de teorización filosófica, en el sentido en que ésta pretende marcar la distinción entre "*lo cognoscible*" y "*lo incognoscible*". Peirce sustituirá esta dualidad por el par "*efectivamente conocido*" e "*infinitamente cognoscible*"[8], modificando así la perspectiva kantiana sin necesidad de una postulación de "lo incognoscible". Varios han sido los intérpretes de Peirce que creen que éste no entendió realmente el carácter de "concepto límite" del noúmeno kantiano y que se quedó con la interpretación burda de un noúmeno considerado como un cierto tipo de ente[9]. Hoy en día, tras la lectura de los trabajos de C. Hookway y, muy especialmente, de K.O. Apel, es evidente que Peirce no sólo entendió muy bien el papel del noúmeno en el esquema kantiano, sino que lo criticó y superó con su corrección semiótica, de una forma posiblemente aún más radical de lo que él mismo pudiera llegar a creer[10].

Peirce se centra en la explicación de la cognoscibilidad desde bases hipotéticas, falibilistas e inmanentistas y para él el único presupuesto *a priori* y trascendentalmente necesario lo constituirá la propia validez del procedimiento inferencial sintético *in the long*

[8] APEL, K.O. 1997. p. 61.

[9] En este sentido, el más influyente de los comentaristas que ha defendido esta interpretación ha sido sin duda M.G. Murphey (ver Bibliografía al final de este trabajo).

[10] En nota a pie de página, APEL, K.O. 1997. p. 123, nota 114, dice al respecto lo siguiente: "En casi todos los puntos en los que Murphey afirma que Peirce interpreta erróneamente a Kant, podría verse también una muy justificada crítica a Kant, bajo el supuesto de que la posición finalmente alcanzada por Peirce sea más consistente que la kantiana. Probablemente Peirce no tuvo conciencia plena del alcance de sus críticas a la obra de Kant".

run.[11] Esta corrección a Kant, en el sentido de que ya no interesarán tanto las condiciones universales del conocimiento por referencia a una realidad prefijada sino más bien la validez de los procedimientos que empleamos en el conocimiento científico, podemos denominarla *corrección internalista*. Desde este punto de vista la fuente de la validez ya no proviene de una externalidad ciega, sino que los criterios habremos de buscarlos "dentro y desde dentro", sin que se dé por ello ningún déficit en su carácter de realidad. Kant, por el contrario, busca "dentro" porque presupone un "fuera" inaccesible, pero real. Todo ello de forma consistente con el empirismo de partida de la postura de Peirce y el reconocimiento de la existencia de la externalidad, en este punto conforme con el punto de vista kantiano ("todo conocimiento empieza en la experiencia"). Esto también implica un cierto "procedimentalismo", pues ya no buscaremos "sustancias reales" sino "métodos válidos"[12].

De manera más o menos consciente para el propio Peirce, *este cambio de perspectiva pondrá en cierto modo a la razón teórica en relación de continuidad con la razón práctica: la pregunta por la validez de los procedimientos, al considerar el conocer como un modo de obrar o comportarse, cabe pensar que tenga sentido y papel tanto para "la actividad del conocer" como para el resto de actividades relevantes para el ser humano a las que ponemos la etiqueta de "racionales"*. De hecho, Peirce define al ser racional como un ser dotado de capacidad de auto-control y la conducta "racional" la define en forma de "conducta autocontrolada". Del mismo modo, entiende el progreso hacia la verdad en términos de "incremento del autocontrol" y de la "toma de hábitos autocontrolados". La actividad del conocer es, pues, sólo un tipo de actividad dentro del conjunto de praxis posibles, si bien la más estudiada por nuestro autor.

---

[11] APEL, K.O. op.cit. p. 62.

[12] No hay que confundir este cierto "procedimentalismo" con el "instrumentalismo" consistente en creer que las teorías científicas son sólo instrumentos para predecir eventos individuales. Para Peirce las hipótesis científicas refieren realmente a conceptos generales que no pueden reducirse a términos singulares.

Las tres correcciones a Kant (programática, semiótica e internalista) están íntimamente relacionadas e implican el destronamiento del "yo" como sujeto último de la filosofía y de la lógica investigadora para dar paso a un sujeto comunitario en el sentido de "intersubjetivo", de propiedades universalizadoras análogas a las del sujeto trascendental kantiano. Pero ya no tendremos ahora un sujeto estático, sino un sujeto dinámico e histórico, comprometido con una actividad, consciente de sus limitaciones a corto plazo, pero con fe en las posibilidades de una actuación correcta *in the long run*.

Como a lo largo de este trabajo se verá, el cariz kantiano de la filosofía de Peirce es innegable y Kant será a menudo objeto de referencia. En este capítulo nuestro objetivo es poner las bases del punto de partida filosófico general de nuestro autor, antes de introducirnos en otros terrenos.

2. EL NOMINALISMO DE LA FILOSOFÍA MODERNA

La cuestión de los universales

Junto con Kant, la referencia filosófica básica en Peirce desde el punto de vista programático es indudablemente la polémica de corte medieval del nominalismo y el realismo en la *cuestión de los universales*. Si Peirce rompe con la necesidad del noúmeno en Kant para explicar el conocimiento, habrá de hacerlo de manera satisfactoria desde su posición internalista para que sea compatible con el trascendentalismo que comparte con éste, en el sentido de que aspira también a dar cuenta de las condiciones necesarias de la experiencia y el conocimiento (en el sentido "corregido" visto en la sección anterior). Pero, sin noúmeno que aloje la realidad, ¿qué garantía tenemos de que nuestras hipótesis y teorías dicen

efectivamente algo sobre ésta?, ¿cómo sabemos que pueden referir a leyes que son operativas y rigen en la realidad?

Para entender esta problemática, debemos comenzar por distinguir entre términos singulares y términos universales. Se dice que utilizamos *términos singulares* cuando los utilizamos para referirnos a entes concretos y particulares. Es el caso de "Javier" cuando lo utilizamos para referirnos a nuestro hermano. Pero de esta persona que llamamos Javier también podemos decir que es un hombre, que es moreno, que es alto. Estos últimos son términos comunes que utilizamos no para designar un ente particular, sino que los empleamos para muchos, de un modo general. Son los *nombres universales*, dentro de los cuales también incluimos ideas, leyes, hipótesis, signos en general, etc., todos ellos con un alcance que va más allá de la mera designación de entes singulares, de los entes físicos que interactúan.

A lo largo de toda la historia de la filosofía se ha venido celebrando un debate relativo al estatus ontológico o el valor de realidad de los universales: ¿existen éstos en realidad? Y, si existen, ¿tienen el mismo tipo de existencia que los entes singulares? Se trata de la clásica *polémica o cuestión de los universales*, que se vivió de manera especialmente intensa durante la Edad Media. Pueden resumirse en tres las principales posiciones mantenidas al respecto por los filósofos medievales[13]:

[13] Sobre este tema hay una amplia bibliografía. Un texto clásico e imprescindible en nuestro ámbito sobre este tema es el de T. de Andrés, *El nominalismo de G. De Ockham como filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1969. Otros textos que pueden consultarse son: M. Beauchot, *El problema de los universales*, UNAM, Méjico, 1981; S. Rábade Romeo, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV,* CSIC, Madrid, 1966; E. Wilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Vrin, Paris, 1952; A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Seuil, París, 1966.

En cuanto a la recepción por parte de Peirce de Duns Scoto, ver J.F. Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism. A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus*, University of Washington Press, Seattle, 1963.

1) *Realismo*, que consiste en sostener la existencia real de los universales, siendo ésta además previa y anterior a la de las cosas (*universalia ante rem*) como condición para su inteligibilidad (no obstante, se admite que su realidad es diferente de la de los objetos físicos).

2) *Nominalismo*, de quienes creen que los universales no son reales, sino que están después de las cosas (*universalia post rem*), constituyendo sólo abstracciones de la inteligencia.

3) *Realismo moderado*, para el que los universales existen realmente, si bien en tanto que formas de las cosas particulares, teniendo su fundamento en la cosa (*universalia in re*). Este tipo de realistas no niega que haya universales en Dios en tanto que arquetipos de las cosas (modalidad de realismo agustiniano).

Como es bien sabido, el filósofo realista más renombrado es Juan Duns Escoto (1266-1308) y el máximo representante del nominalismo medieval es Guillermo de Ockham (*ca*.1298-*ca*.1349).

La polémica de los universales no ha dejado de reaparecer de una forma o de otra a lo largo de toda la historia de la filosofía y se reavivó especialmente en el siglo XX bajo diferentes nombres y terminologías. Frege, Russell, Wittgenstein, Quine, Goodman, Putnam, etc. son filósofos que han terciado activamente en esta polémica, adoptando una u otra posición[14]. La cuestión no es trivial

[14]Ver en *Diccionario de Filosofía* de J. Ferrater Mora, Alianza, Madrid, 1979, un resumen de la citada polémica en las voces UNIVERSALES, REALISMO y NOMINALISMO. Ferrater Mora (op.cit., p. 3347) sintetiza en siete las posiciones posibles que pueden ser adoptadas en la disputa de los universales:

1) *Realismo absoluto*: sólo los universales existen, los individuos son copias o ejemplos de las entidades abstractas.

porque en ciertos casos puede conducir al escepticismo en sus modalidades extremas al producirse un *gap* o vacío lógico entre la individualidad de los objetos singulares del mundo físico y la generalidad de los conceptos que empleamos para referirnos a ellos. Si otorgamos más realidad a los primeros, ¿qué garantía tenemos para establecer que los últimos no son una ficción?. Si la opción es la contraria, ¿cómo persuadirnos de que los conceptos universales refieren a algo real más allá de los propios conceptos?

Según Peirce, Descartes introdujo en la filosofía moderna la semilla del nominalismo (ver capítulo 4 de este trabajo) y ésta ha sido la perspectiva dominante desde entonces. Hijos del nominalismo han sido para nuestro autor, y a título de ejemplo, el sensacionalismo, el fenomenalismo, el individualismo y el materialismo. Incluso Kant es para Peirce nominalista y las correcciones peirceanas al filósofo

---

2) *Realismo exagerado*: las entidades abstractas existen formalmente y constituyen la esencia de las entidades concretas, las cuales existen en una serie de grados de aproximación a las entidades abstractas.

3) *Realismo moderado:* existen las entidades abstractas y las entidades concretas, las primeras fundamentalmente en cuanto a su comprensión y las segundas en cuanto a su ser.

4) *Conceptualismo:* no existen las entidades abstractas en la realidad, sino sólo como conceptos de nuestra mente.

5) *Nominalismo moderado:* no existen las entidades abstractas, sólo existen las entidades concretas.

6) *Nominalismo exagerado:* no existen ni las entidades abstractas ni los conceptos abstractos, sólo nombres o términos comunes para designar las entidades concretas.

7) *Nominalismo absoluto:* agrega al nominalismo exagerado que los términos usados para designar las entidades concretas son a la vez entidades concretas.

1) y 2) han sido llamados también *platonismo*; 2) y en ocasiones 3) *aristotelismo*; 6) *terminismo*; y 7) *inscripcionismo*. Normalmente estas posiciones se han presentado mezcladas en la historia de la filosofía o en un grado intermedio, por lo que habitualmente se utiliza la clasificación más sencilla de realismo exagerado, nominalismo y realismo moderado.

alemán van más que nada en el sentido de intentar enmendar sus resquicios de nominalismo. ¿Cómo enfoca Peirce, pues, su respuesta a la cuestión de los universales?

Pero, ¿qué es lo real?

La argumentación de Peirce aparece desarrollada en un texto de 1871 con título *Las Obras de George Berkeley*. Se trata de un escrito de la primera época, al igual que la *Lección sobre Kant*. En el texto, el autor propone, para responder a la pregunta "¿son los universales reales?", considerar previamente cuál es el significado de la palabra *real*, pues en esta polémica se trata la existencia o realidad de los universales sin definir previamente este concepto. En este sentido, para Peirce:

> Objects are divided into figments, dreams, etc., on the one hand, and realities on the other. The former are those which exist only inasmuch as you or I or some man imagines them; the latter are those which have an existence independent of your mind or mine or that of any number of persons. The real is that which is not whatever we happen to think it, but is unaffected by what we may think of it. (CP 8.12)[15]

Definido, pues lo real como aquello cuya existencia es independiente del pensamiento de cualquiera, la cuestión de los universales debe plantearse para Peirce en los siguientes términos:

---

[15] "Los objetos se dividen en ficciones, sueños, etc., por un lado, y en realidades por otro. Los primeros son los que sólo existen en la medida en que los imaginamos, ustedes, o yo, o cualquiera; los segundos son los que tienen una existencia independiente de la mente de ustedes, o de la mía, o de la de un número cualquiera de personas. Lo real no es lo que se nos pueda ocurrir pensar, sino aquello a lo que no le afecta lo que del mismo podamos pensar (PEIRCE, C. S. 1988. p. 64).

> The question, therefore, is whether *man*, *horse*, and other names of natural classes, correspond with anything which all men, or all horses, really have in common, independent of our thought, or whether these classes are constituted simply by a likeness in the way in which our minds are affected by individual objects which have in themselves no resemblance or relationship whatsoever. (Ibidem)[16]

Para Peirce a la pregunta "¿dónde se encuentra lo real?" puede responderse según dos concepciones diferentes del concepto "real". Unos sitúan lo real única y exclusivamente en el objeto exterior que nos afecta por medio de las sensaciones en el pensamiento. Pero para Peirce la realidad no se agota en los objetos físicos externos que causan las sensaciones. Al decir que un hombre es igual a otro no podemos mantener que los dos hombres tengan realmente algo en común: decir que ambos son hombres es sólo decir que el mismo término mental o pensamiento-signo "hombre" vale indistintamente para ambos objetos sensibles causados por sendas realidades externas. Posiblemente ni siquiera las dos sensaciones tengan mucho en común en sí mismas y mucho menos podemos inferir que las realidades externas lo tengan. De hecho, las sensaciones que tenemos de los objetos externos son siempre particulares, individuales, privativas, y, sin embargo, llegamos a comunicarnos y a poder hablar de lo mismo con los demás[17]. Podemos tener incluso discrepancias con los demás respecto a la asignación de predicados a fenómenos puntuales que somos capaces de corregir y poner en común con ayuda de razonamiento y de nuevas interacciones con los objetos. Y es que, de

---

[16] "La cuestión, por tanto, es la de si *hombre*, *caballo*, u otros nombres de clases naturales, se corresponden con algo que todos los hombres, o todos los caballos, tienen realmente en común, independientemente de nuestro pensamiento, o de si estas clases están simplemente constituidas por un parecido, a la manera como nuestras mentes están afectadas por objetos individuales, que en sí mismos no tienen ningún parecido o relación." (Ibidem).

[17] Peirce pone el ejemplo de un mismo acontecimiento presenciado por un sordo y un ciego, los cuales, a pesar de la diversidad de sensaciones sobre un mismo acontecimiento (un asesinato) son capaces de llegar a tener las mismas informaciones o inferencias en su pensamiento (PEIRCE, C.S. 1988. p. 65).

hecho, hay una *convergencia en lo universal*, más allá de las particularidades sensitivas o inclinaciones individuales:

> All human thought and opinion contains an arbitrary, accidental element, dependent on the limitations in circumstances, power, and bent of the individual; an element of error, in short. But human opinion universally tends in the long run to a definite form, which is the truth. Let any human being have enough information and exert enough thought upon any question, and the result will be that he will arrive at a certain definite conclusion, which is the same that any other mind will reach under sufficiently favorable consequences… There is, then, to every question a true answer, a final conclusion, to which the opinion of every man is constantly gravitating. He may for a time recede from it, but give him more experience and time for consideration, and he will finally approach it. The individual may not live to reach the truth; there is a residuum of error in every individual's opinions. No matter; it remains that there is a definite opinion to which the mind of man is, on the whole and in the long run, tending… *Everything, therefore, which will be thought to exist in the final opinion is real, and nothing else*." [subrayado mío] (CP 8.12)[18]

[18] "Toda opinión y pensamiento humano contiene un elemento accidental, arbitrario, dependiente de las circunstancias, capacidades e inclinaciones del individuo, en suma, un elemento de error. Pero, a la larga, la opinión humana tiende universalmente a una forma definida, que es la verdad. Hagamos que todo ser humano tenga la suficiente información y ejercite lo bastante el pensamiento sobre cualquier cuestión, y el resultado será que llegará a una cierta conclusión definida, que será la misma que la que, bajo circunstancias suficientemente favorables, alcance cualquier otra mente... Hay entonces para cada cuestión una respuesta verdadera, una conclusión final hacia la que gravita constantemente la opinión de cada hombre. Puede sustraerse a la misma por un tiempo, pero démosle más experiencia y más tiempo de reflexión y finalmente se aproximará a ella. Puede que el individuo no viva lo suficiente para alcanzar la verdad; en todas las opiniones individuales hay un residuo de error. No importa, lo cierto es que hay una opinión definida, hacia la que tiende, en conjunto y a la larga, la mente del hombre... *En consecuencia, es real todo aquello que en la opinión final se piensa que existe, y nada más* [subrayado mío] (PEIRCE, C. S. 1988. pp. 65-66).

Si lo real es aquello que en la opinión final se piensa que existe, no tiene sentido postular la existencia de una cosa en sí misma, que exista con independencia de "toda relación al concepto que la mente tenga de ella"[19]. Lo que no quiere decir que no se haya de admitir la existencia de una externalidad: tan sólo se niega la posibilidad de una externalidad no-cognoscible[20]. "Lo externo" es aquello que es independiente del fenómeno inmediatamente presente y la ciencia necesita presuponer la existencia de objetos diferentes para los distintos pensamientos que puedan originarse. Por ello, debe afirmarse que lo externo "existe", pero junto a ello ha de tenerse presente que lo real va mucho más allá de la mera existencia de los objetos físicos. De hecho, para Peirce sólo puede decirse que "existan" propiamente los objetos singulares: los términos generales son reales, pero no "existen" en un sentido estricto. Los objetos físicos presentan "segundidad" porque reaccionan y nos afectan con independencia de nuestra voluntad. Los signos, por el contrario, pertenecen a la "terceridad", tienen por ello lo que podemos denominar contenido racional. Sólo en lo relacionado con los signos puede hablarse de "realidad". La existencia es el modo de ser que pertenece a los objetos individuales y no debe ser confundida con la realidad.

Esta idea de realidad para Peirce ha de ser necesariamente realista (y no nominalista) porque *los conceptos generales entran en todos los juicios y, por tanto, en todas las opiniones verdaderas*.[21] Kant estuvo en un trance de introducir el verdadero realismo en la filosofía con su giro copernicano al considerar el objeto real como determinado por la mente, pero se equivocó al conceder más realidad

[19] PEIRCE, C.S. 1988. p. 66.

[20] "No cognoscible" es evidente que no es lo mismo que "no conocida". Postular la cognoscibilidad de lo real supone también un compromiso con la realidad de la modalidad, de la posibilidad. En Peirce se da (especialmente en su formulación del pragmatismo) una indefinición en los primeros escritos respecto a esta cuestión, que aclarará en posteriores textos sustanciando la necesidad de admitir la realidad de la modalidad.

[21] PEIRCE, C.S. 1988. p. 67.

al noúmeno que a la propia capacidad cognoscitiva. La realidad procede de la inclusión de lo examinado como real en un juicio verdadero[22]. Esta postura exigirá una doctrina de la percepción inmediata (o realismo epistémico, que se verá en el capítulo 5), por la cual se equiparará la forma en que se presentan los objetos en la experiencia con la forma en que se experimentan fuera de la mente. También exigirá la objetividad de todas las concepciones necesarias de espacio, tiempo, relación, causa, etc. y muy especialmente la de "modalidad", que será crucial para la versión madura de la máxima pragmática peirceana.

Razones para el realismo de Peirce

Apel[23] destaca que lo que Peirce critica a los nominalistas es su incapacidad para conjugar la realidad del mundo sígnico de los universales con su validez objetiva en su concreción en las cosas individuales. Lo que critica, pues, es lo mismo que criticó a Kant con la corrección internalista: la afirmación de la posibilidad o incluso la necesidad de la existencia de cosas-en-sí que por principio no son representables por medio de signos, es decir, que son no-cognoscibles. Puede decirse que es en este sentido más general en el que a Peirce le interesa la crítica al nominalismo, más que en el de terciar en la polémica en los propios términos de la cuita medieval.

---

[22] Dirá Peirce: "the gist of all the nominalist's arguments will be found to relate to a *res extra animam*, while the realist defends his position only by assuming that the immediate object of thought in a true judgment is real" (CP 8.17) ["El núcleo de todo argumento nominalista reside en la referencia a una *res extra animam*, mientras que el realista defiende su posición asumiendo sólo que en un juicio verdadero es real el objeto inmediato del pensamiento" (PEIRCE, C. S. 1988. p. 68)].

[23] APEL, K.O. 1997. p. 43.

Peter Skagestad[24] tiene una explicación complementaria para la decidida opción por el realismo por parte de Peirce. Su realismo no se derivaría tan sólo de la semiótica trascendental de sus primeros escritos, en los que se hace depender la necesidad de la existencia de los términos generales de la opinión última de la comunidad de investigadores. Según este comentarista, nuestro autor tiene fundamentalmente un compromiso (que nosotros interpretamos como un *compromiso moral* y que condicionará toda su obra) con la objetividad de la ciencia y con la liberación de ésta de todo tipo de ataduras extra-científicas. La máxima fundamental de Peirce será "*Don't block the road of inquiry!*" (¡No pongáis barreras a la investigación!), lo que implica para él despojar a la ciencia de apriorismos y de injerencias que dificulten la tarea del investigador en el desarrollo de su actividad. Si hubiera que elegir entre un Peirce más trascendentalista por un lado y un Peirce más empiricista por el otro, este comentarista se inclinaría por el último como más acorde con la máxima enunciada. En este sentido, según Skagestad (quien explica la cuestión en términos de la realidad de las leyes e hipótesis de la ciencia, más que en términos de realidad de "universales")[25], Peirce pretendería obtener una *prueba empírica* de la postura realista[26].

---

[24] Peter Skagestad, *The Road of Inquiry*, Columbia University Press, Nueva York, 1981.

[25] Skagestad distingue entre a) *Realismo escolástico*, "que sostiene que los términos generales tales como los términos teóricos de la ciencia, no son meras ficciones lingüísticas sino que refieren a algo real" (concepto opuesto al nominalismo); y b) *Realismo científico*, "que sostiene que las teorías abstractas e idealizadas de la ciencia pretenden ser descripciones de un nivel más profundo de realidad, subyacente al reino de los fenómenos observables" (concepto opuesto al fenomenalismo y al instrumentalismo) (op.cit. p. 63). Skagestad argumenta en su libro que Peirce infiere su realismo escolástico de su realismo científico en conjunción con su máxima pragmática.

[26] Skagestad hace referencia a la prueba que pretende ofrecer Peirce en sus *Lecciones sobre el pragmatismo* de 1903. Allí predice que una piedra que sostiene en la mano caerá por efecto de la ley de la gravedad y afirma que podemos explicar que caerá porque la audiencia *sabe* que caerá. Ello es una prueba de la realidad de la ley y de la operatividad de la *terceridad* en la naturaleza.

Estaría así inclinado a considerar que tanto su máxima pragmática como su realismo son hipótesis empíricas, ésta última perteneciendo al ámbito de la pragmática de los signos y la primera al de la semántica[27]. Centrándonos en el realismo, ¿cuál sería la prueba de la hipótesis de la realidad de los enunciados científicos? Skagestad reconoce que no puede ser probada en el mismo sentido que un enunciado o ley general ni mucho menos que un enunciado particular. La prueba empírica consistiría (más que en un experimento crucial al estilo de Popper) en la "capacidad de confirmación empírica", de acuerdo con un criterio de testabilidad defendido por Putnam. Según éste, aplicando el principio de caridad en ciencia, si una hipótesis puede ser confirmada o falseada por un gran conjunto de hechos, hay que admitirla en principio como cierta. La prueba, entonces, sería la siguiente:

> El científico entiende los enunciados científicos en términos de posibles experimentos y de resultados experimentales esperados [en virtud de la máxima pragmática]... Para el observador semiótico que estudia la pragmática del lenguaje de la ciencia es evidente que los términos científicos pueden usarse y ser entendidos sólo hasta el punto de que puedan llevarse a cabo ciertos experimentos. Una condición para la realización de un experimento es el plan o propósito en la mente del experimentador; él puede, desde luego, manipular el equipamiento del laboratorio sin ningún objetivo en su mente, pero esta manipulación al azar no constituye un experimento. Para que el experimentador pueda asociar un propósito a su experimento, debe tener razón para creer que los resultados experimentales son reproducibles... La creencia en la fiabilidad predictiva es por ello una condición pragmática para asociar un significado inteligible a los términos científicos; y esta creencia, a la vez, implica la creencia en regularidades universales, que se manifiestan en los fenómenos experimentales reproducibles. Los fenómenos reproducibles *per se* son compatibles también con el nominalismo; pero *el realismo explica*

[27] Op.cit. p. 120.

> *por qué los resultados experimentales tienden a ser reproducibles y predice que seguirán siendo reproducibles en una proporción de casos superior al debido al puro azar* [subrayado mío]; el nominalismo no lo hace. De aquí que, a menos que la hipótesis realista fuera cierta, la ciencia sería un juego vano sin sentido ni propósito alguno[28]

Por tanto, según Skagestad, sería más decisivo en Peirce[29] partir de la razonabilidad de la actividad científica y de los presupuestos que hacen razonable la praxis del investigador para buscar un fundamento de la postura realista que partir de la convergencia en la opinión verdadera a largo plazo que muestra lo que es la realidad. Es porque creemos que la ciencia no es un juego vano, sino que "de hecho produce predicciones verdaderas y contribuye al éxito de nuestra conducta total"[30] por lo que tenemos suficiente evidencia para optar por el realismo, que explica adecuadamente las expectativas y la praxis del científico. Esta es la prueba empírica: creemos que la ciencia es razonable y, a su vez, esta hipótesis es la que hace razonable a la ciencia. Se trata en parte de un argumento de corte pragmatista en sentido clásico[31]: dado que la praxis del científico necesita de los universales, la opción por su realidad se presenta como una cuestión de elección, en el sentido de "con ella todo funciona y sin ella no".

Creo que ambas explicaciones del realismo de Peirce (la de Apel y la de Skagestad) son operativas en él y reflejan la ambivalencia de sus planteamientos, con la tensión permanente por un lado entre las

---

[28] SKAGESTAD, P. 1981. p. 139.

[29] O al menos para el Peirce que él busca e interpreta. Skagestad reconoce explícitamente que él no pretende dar cuenta del pensamiento de Peirce como un todo coherente (que cree imposible), sino sólo acotar "subsistemas" coherentes dentro su obra (op.cit., Introducción). Esto implica un riesgo evidente de caer en una interpretación parcial de un pensamiento tan complejo como el de Peirce.

[30] Op.cit. p. 139.

[31] Ver nota aclaratoria sobre los otros pragmatistas en el capítulo anterior.

explicaciones trascendentalistas que reflejan "conceptos límite", y, por otro lado, las consideraciones "fácticas", basadas en la praxis científica, que para él reflejan la conducta racional. Evidentemente, hacer depender la realidad de la creencia final verdadera y convergente para la comunidad de investigadores requiere un elevado grado de elaboración de los mecanismos adecuados para conducir nuestras investigaciones si se quiere mostrar que no se trata de un mero apriorismo. Por otro lado, una fundamentación de la realidad de las hipótesis y conceptos generales basada en una supuesta necesidad para una práctica empírica investigadora no nos da la razón de porqué estos supuestos son legítimos. Que los temas en Peirce se traten de esta manera es un reflejo de su *enfoque pragmático-trascendental*: el de tratar de encontrar las condiciones necesarias para el despliegue de nuestra praxis racional, en sus facetas epistemológicas y comunicativas. Ahora bien, como ya hemos apuntado, creemos que Peirce se esfuerza más y más a lo largo de su obra en transformar el discurso "trascendental" entendido como "trascendentalismo *a priori*" en "trascendental" concebido como "presupuesto pragmático de la investigación" y, por tanto, de naturaleza también falible y, en último extremo, *a posteriori*. Por tanto el enfoque pragmático-trascendental debe verse no tanto en el método filosófico empleado sino en el objetivo filosófico perseguido.

Resumiendo lo hasta aquí expuesto: Peirce se sitúa filosóficamente en una posición trascendental de fundamentación del fenómeno del conocimiento que es compatible en un plano inmanente con la realidad de los enunciados de la ciencia, pero sin que quepa recurso a un juez externo del que emane la validez. Además, "realidad" y "realismo (epistemológico)" se necesitan, pues los enunciados de la ciencia son reales basándonos en una cierta concepción de la realidad y, a su vez, este concepto de realidad no puede darse más que en forma de enunciado legítimo o de signo con contenido epistémico pleno y veraz, que necesita contar con términos generales no reductibles a meros entes individuales.

Esta postura inmanentista tendrá que responder por un lado a la cuestión primaria de la certeza y la respuesta al escepticismo (¿cuál es la fuente de la certeza de nuestro conocimiento?). Por el otro, habrá de determinar cuáles son los criterios adecuados para conducir nuestras investigaciones del modo correcto (¿cómo avanzar hacia la verdad?). Sin una explicación satisfactoria de ambos extremos la postura de Peirce carecerá de soporte demostrativo y de respuestas adecuadas en el contexto de la tradición filosófica. Estos temas serán desarrollados en sucesivos capítulos.

3. ¿REALISMO SIN COMUNIDAD? ¿REALIDAD SIN COMUNIDAD?

La opción por la realidad de nuestros conceptos, enunciados y teorías es una exigencia del propio concepto general peirceano de realidad, entendida como opinión final convergente *in the long run* de la comunidad de investigadores y con los términos generales como necesarios elementos integrantes de ésta.

¿Cuál es el papel jugado por la Comunidad en este entramado? ¿Por qué Peirce necesita que la Comunidad de científicos (en un sentido amplio) sea la depositaria de la realidad y no meramente un sujeto individual dotado del suficiente grado de conocimiento? ¿Está justificado el papel de la Comunidad en este contexto o se trata de un elemento apriorístico en la filosofía de Peirce?

En sus primeros escritos, podría parecer que Peirce utiliza el concepto "Comunidad" aparentemente como un *a priori* más o menos gratuito. Con el objetivo de luchar contra la impronta nominalista que encuentra en casi toda la filosofía moderna, nuestro autor introduce la afirmación de que en el largo plazo hay creencias finales predestinadas para cada cuestión, que son las que dicen, y con ello determinan, lo que es real. Podría entenderse esta tesis de tal modo

que aquí "Comunidad" significara simplemente que "cualquiera llegaría a ellas", en un sentido individual, sin el concurso de otros ni mediación social alguna. Pero esta interpretación creo que es altamente insatisfactoria por lo que veremos a continuación y en capítulos posteriores.

El papel de la Comunidad habrá de explicitarse por parte de Peirce con un mayor desarrollo teórico de su posición. En los primeros escritos encontramos un programa filosófico, pero todavía no un desarrollo teórico. Habrá de demostrar cómo *debe* llegarse necesariamente a la opinión final. En sus primeros escritos, Peirce introduce su pragmatismo semiótico como alternativa a la epistemología clásica del sujeto-objeto, pero le falta conectarlo adecuadamente con el empirismo y con la lógica de la investigación. "Comunidad" aparece en un principio como un criterio para dirimir entre opciones contrastantes, en el sentido de que la búsqueda de la intersubjetividad tiene un papel definitivo para eliminar lo accesorio e individual de nuestras hipótesis sobre el mundo. En el esquema peirceano, por vías puramente individuales no habría modo de llegar a lo real porque siempre habría un condicionamiento u otro procedente de nuestra constitución empírica privativa que nos impediría acceder plenamente al contenido general y universal de los enunciados. Pero tal y como son tratados los temas por el más joven Peirce, y al no haber desarrollo todavía de la mencionada conexión con el "*input* empírico", parece que pueda estar hablándose de la convergencia de la comunidad en términos de puro "consenso intersubjetivo" no forzado por las circunstancias, sino sujeto a algún tipo de decisión por parte de un grupo fáctico u otro. Este riesgo será percibido por Peirce, quien desarrollará posteriormente una teoría de la percepción, una teoría de la investigación, etc., que mostrarán la forma en que se producen las constricciones del conocimiento por parte de la externalidad: la segundidad que nos constriñe, que sólo se puede desentrañar en el mundo de la terceridad.

Peirce también querrá demostrar que si hay posibilidad de llegar a "una sola opinión" (si la creencia en ello es legítima) es porque

podemos confiar en los procedimientos del método científico junto con el concurso de nuestras capacidades lógicas y del mundo compartido de creencias básicas extraídas del ámbito de la vida y de la tradición, entendida ésta como la conjunción del lenguaje ordinario y la noción pre-científica del mundo, debidamente depurados ambos de arbitrariedades. Tal es justamente el programa del Sentido Común Crítico. Esta doctrina será una reformulación del punto de vista pragmatista-semiótico en la que el protagonismo será asumido ahora por una Comunidad factual, del aquí y ahora pero de carácter universal (para garantizar la universalidad de la cual el carácter "crítico" de la doctrina es fundamental), cargada de un bagaje hoy por hoy "acrítico", pero falible, y sujeto a revisión constante e indefinida "desde dentro" de la propia Comunidad universal.

Ha habido diferentes lecturas por parte de los comentaristas más destacados de Peirce acerca de la relación entre realidad y Comunidad y de la necesidad en este autor de entenderlas o no conjuntamente.

Según Skagestad[32], Peirce parte de la práctica actual e histórica de una Comunidad humana concreta y particular a la hora de establecer un patrón de conocimiento universal. Se trata de la comunidad de los científicos experimentales, que ha demostrado y viene demostrando día a día sucesivos y continuos avances en torno a consensos "relativos" sobre las materias que aborda y sobre sus procedimientos. Esta comunidad trabaja de forma cooperativa, pues unos científicos se ayudan a otros mediante intercambios libres de aportaciones, en la búsqueda de un ideal común de progreso del conocimiento hacia la verdad. En este proceso, los investigadores van llegando a acuerdos sobre hipótesis y procedimientos que son mantenidos hasta su reemplazo por otras hipótesis y procedimientos que son estimados como más apropiados por la propia comunidad científica. En conformidad con el Peirce "naturalizado" que nos presenta Skagestad, nuestro autor partiría de la praxis concreta de un colectivo humano. El criterio para la aceptación de la praxis de esta

[32] Cf. op. cit.

comunidad como canónica o modelo de racionalidad es nuevamente de índole pragmática: "funciona", nos muestra sus éxitos día a día.

Desde mi punto de vista, Skagestad acierta a la hora de establecer la perspectiva de inicio de Peirce. Como ya se ha dicho, se trata de un científico experimental que se pone a filosofar y esta experiencia vital no puede dejarse de lado a la hora de interpretar sus planteamientos. Ahora bien, dudo que ésta sea la única razón para la introducción de la Comunidad en sus planteamientos lógicos. Creo que este concepto juega un papel central en la sustitución del paradigma especular por el paradigma pragmático-semiótico, pues la encarnación de la realidad y del significado en la dimensión sígnica necesita de una apertura indefinida a la reinterpretación y la recreación continua de significado, que no puede llevarse a cabo desde una postura subjetivista (ni fáctica ni trascendental), ni tampoco grupal, sino abierta a una Comunidad indefinida espacio-temporalmente.

Apel va más allá de la postura de Skagestad y sostiene que Peirce cree poder probar o deducir en su filosofía que siempre presuponemos la realidad como algo de carácter esencialmente comunitario:

> [Peirce cree poder probar o deducir en su filosofía] en primer lugar, que concebimos, siempre ya, la realidad como aquello que conoceríamos (realismo crítico del sentido) como opinión última ideal de la comunidad ilimitada de los investigadores; y, en segundo lugar y, como consecuencia de lo anterior, que tiene que haber una posibilidad real de alcanzar la meta del conocimiento, posibilidad que se convierte en necesidad si se dan realmente las condiciones para una investigación suficientemente prolongada y exenta de obstáculos.[33]

Por tanto, la opción por la Comunidad es algo consustancial en Peirce a la idea de realidad como presupuesto lógico del propio concepto. En este caso la cuestión de fe no es la que pueda tener el

[33] APEL, K.O. 1997. p. 80.

propio Peirce en el hecho real de la comunidad histórica de científicos (que, aunque operativa, no sería determinante en el entramado peirceano), sino más bien la fe que tiene el hablante, la fe que según Peirce tenemos todos, en que habrá una meta última de la investigación en términos de opinión última ideal convergente para cada cuestión. Detrás del concepto "realidad" hay una esperanza de todos los seres comunicativos en que habrá una última opinión, aunque no tengamos ninguna prueba de que de hecho vaya a haberla. Por eso mismo se trata de un asunto de fe en un ideal.

En este recurso a la fe en el "socialismo lógico" lo que encontramos, como hace notar Apel (ibid.), es un tipo de pragmatismo del tipo de William James en *The Will to Believe* en el sentido de que la creencia en cierto tipo de convicciones puede ayudar a hacerlas verdad. Ahora bien, James utilizó su pragmatismo para enfatizar aspectos irracionales del comportamiento y opciones de carácter nominalista, lo que Peirce rechazaría.

Apel cree que Peirce no explotaría suficientemente el potencial de la Comunidad de sus primeros escritos y que no sería hasta la tardía intensificación del contacto con el hegeliano Josiah Royce que retomaría esta noción. De hecho, este comentarista cree que en las lecciones sobre el Pragmatismo de 1903 hay en gran medida una recaída por parte del Peirce en el esquema tradicional ya superado por él mismo de epistemología en términos de sujeto-objeto. Por mi parte, no creo que Apel haga en esto suficiente justicia a Peirce y ello es debido a que no concede demasiada importancia (o no encuadra adecuadamente) el Sentido Común Crítico de Peirce. Esta doctrina es en parte un intento de enraizar las nociones precientíficas del tipo de la "hipótesis de la realidad" en el entramado de creencias comunitarias universales. *La preocupación demostrada por Peirce en dar una explicación razonable de una creencia como ésta (la hipótesis de la realidad) en el entramado experiencial comunitario es un reflejo de la centralidad de la Community.* Además, como se verá en capítulos posteriores, la perspectiva del Sentido Común Crítico puede explicar

razonablemente la emergencia del método científico en un texto de corte aparentemente "nominalista" como *La fijación de la creencia*.

Christopher Hookway[34], por el contrario, sí reconoce la importancia del Sentido Común Crítico a la hora de fijar el carácter "acrítico" de nuestros procedimientos cognitivos (juicios perceptivos y razonamiento inferencial). No obstante, ve la "comunidad de investigadores" como algo un poco ajeno al cuadro general de la filosofía peirceana. Entiende que la semiótica peirceana requiere un trasfondo que va más allá del individualismo porque exige una Comunidad que utiliza signos. Pero cree que Peirce restringe la Comunidad y la búsqueda de la verdad (en el sentido de opinión última convergente) a tan sólo el ámbito científico, cuando lo normal (para que estuviéramos hablando de un filósofo pragmatista en sentido contemporáneo) habría sido admitir que también puede hablarse de áreas prácticas, no científicas, que pudieran estar orientadas hacia el consenso final, estableciéndose así diferentes parámetros de verdad en función de las diferentes características de los diversos campos de actuación racional. Para Hookway, Peirce sólo toma en consideración la ciencia porque ante todo tiene un interés primordial en reconciliarla con la religión. Y lo hace poniendo a esta última a salvo de la dinámica de la ciencia. Incluso Peirce caracteriza la voluntad del científico como algo casi religioso cuando lo imagina como comprometido –por fe- a una comunidad de investigadores. La propia Comunidad tiene para Hookway un valor cuasireligioso (el "socialismo lógico"), lo que supondría un condicionamiento externo que incorporaría Peirce a su entramado general.

Hookway, por tanto, entiende al igual que Apel la necesidad de la Comunidad como un elemento que hace consistente la concepción sígnica de la realidad en Peirce, pero cree que éste se queda corto en restringirla a la comunidad de científicos. Cree que lo lógico habría sido extenderla a todos los ámbitos humanos en los que cabe el discurso con contenido racional y la búsqueda de acuerdos. Apel ve a

[34] HOOKWAY, C., 1985.

Peirce como un pragmatista del estilo de Dewey y cree que el joven Peirce deja abierto el campo a las ciencias del espíritu, aunque no desarrolle este camino a causa de sus condicionamientos o intereses e inclinaciones vitales particulares. Hookway no llega a ver lo último, aunque piensa que sería lo lógico que cabría esperar de unos planteamientos como los suyos, habiendo además subordinado en su jerarquía de ciencias normativas la lógica a la ética y ésta a su vez a la estética (ver capítulo 9).

Estoy de acuerdo con ambos comentaristas, pues, al fin y al cabo, tanto Apel como Hookway coinciden en lo fundamental. La diferencia estriba en que Hookway se detendría en la crítica y Apel, por el contrario, verá en los planteamientos peirceanos una magnífica oportunidad para ir más allá de su cientificismo, extendiendo la Comunidad al resto de ámbitos con contenido racional como "*a priori* de la Comunidad de comunicación". Creo, con Apel, que los planteamientos peirceanos se podrían extender a todos los ámbitos con contenido racional, de carácter teórico y práctico y, de hecho, ello *es exigido* por dichos planteamientos, pues el pragmatismo de Peirce no es un punto de vista de contemplación del mundo sino de interacción pragmática con el mundo. *La teorización tardía de Peirce consistente en el Sentido Común Crítico supone la inscripción de la lógica en el mundo experiencial de los comportamientos ligados a fines. Y dado que la naturaleza del mundo experiencial es siempre mediada comunitariamente en su propio origen, la Comunidad no es sólo planteada como un objeto de fe sino como una precondición de todo esquema intelectual*. Buscamos acuerdos porque la naturaleza social del hombre le exige resolver conflictos y la manera de llegar a cerrarlos es por medio de la apelación a enunciados del tipo "esto es real". En el lenguaje ordinario del hombre utilizamos el concepto "real" como correlativo a "verdad" y como esperanza de cierre de una disputa, cuestión o duda abierta. Esperamos que con la apelación a la realidad o a la verdad respecto de un ente, hecho, enunciado o teoría se cierre la discusión porque queremos persuadir al otro y a cualquier hablante de que lo que se afirma es lo que él también debería creer

frente a cualquier alternativa. En el uso de las palabras en nuestro lenguaje ordinario ya hay una "esperanza" en una determinada creencia que cualquier otro interlocutor debería tener respecto de cada cuestión.

Al hablar del internalismo de Peirce señalábamos la necesidad de encontrar un juez para nuestras creencias. Este juez es la Comunidad, que funcionaría como ideal evaluativo de las creencias que ponemos en la palestra en el sentido kantiano de sujeto universalizable de la filosofía. Pero ello no se da de cualquier manera. *Lo que Peirce implica con su modelo "cientificista"* (más allá de una supuesta estrechez de miras o de limitaciones en el desarrollo de sus planteamientos) *es que en la conducta del ser racional* ("auto-controlado") *hay también unos compromisos éticos relacionados con la cooperación, pues la búsqueda de la realidad en lo intersubjetivo exige una actitud y un compromiso de trabajar al modo de los científicos experimentales, codo con codo hacia unos objetivos comunes pensando en un bien común (que es la verdad) obtenible en el largo plazo, y este compromiso es extensible a otros ámbitos discursivos*. Es imposible apelar a un consenso ideal común y al mismo tiempo no presuponer en el diálogo que nuestro interlocutor acepta unas reglas de juego de carácter moral sin las que tal apelación sería algo vacuo. Las reglas que exige el diálogo para que sea tal no son las de la mera comunicación, sino las de la aportación libre de elementos al discurso, libres de constricciones y en la búsqueda de un interés universalizable (ni privado ni grupal).

Lo que se ha hecho en este capítulo es situar el contexto filosófico en el que surge la problemática del concepto de Comunidad en Peirce. Muchos temas se han dejado abiertos a futuros desarrollos en otras partes de este trabajo. A nuestro juicio, los conceptos "verdad" y "realidad" son claves a la hora de determinar los objetivos filosóficos peirceanos y precisarán de desarrollo en el terreno epistemológico para poner las bases sobre las que se llevará a cabo en este autor la mediación entre teoría y práctica. En capítulos posteriores se investigarán las consecuencias más detalladas del lugar de la

Comunidad como sujeto de la filosofía, empezando por la crítica al fundamentalismo de corte individualista representado por Descartes.

CAPITULO 4

EL PROBLEMA DE LOS FUNDAMENTOS DEL CONOCIMIENTO

En Peirce nos encontramos con una crítica radical al fundamentalismo cartesiano, justamente un siglo antes de que el sentimiento de rechazo a la metáfora del fundamento estuviera ampliamente extendido entre los teóricos de la epistemología. Para Peirce el rechazo al cartesianismo no es sólo un resultado de sus investigaciones, sino que constituye un punto más de partida, siendo elaborada la crítica fundamental ya en los primeros escritos. Podría decirse que la epistemología peirceana se presenta, en cierto modo, como una alternativa a la epistemología de Descartes.

Cabe entender el radical enfrentamiento con Descartes como el enfrentamiento con toda perspectiva filosófica que parta de criterios de evidencia basados en el individuo o en el esfuerzo del individuo aislado de la Comunidad de intérpretes y de colaboradores que constituye la fuente real del conocimiento. El gran proyecto peirceano consistirá en desplazar la certeza desde el supuesto acceso individual, único, originario e intuitivo defendido por Descartes y sus seguidores, hacia un marco comunitario del que parte y a la vez se dirige el proceso racional de la búsqueda de sentido.

Los textos que en este capítulo se estudiarán son dos artículos aparecidos en el año 1868 en el *Journal of Speculative Philosophy* titulados *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* [*Cuestiones relativas a ciertas facultades atribuidas al hombre*] (CP 5.213-263, nos referiremos a él por *Questions*) y el ya referido en el capítulo 2 *Some Consequences of Four Incapacities* [*Algunas*

consecuencias de cuatro incapacidades] (CP 5.264-317, nos referiremos a él por *Consequences*). Estos artículos recogen en parte los resultados del trabajo investigador en lógica y filosofía por parte de Peirce durante la década 1860-70, años en los que Peirce estaría fundamentalmente interesado en defender la autonomía de la lógica frente a los intentos reductivistas de los psicologistas. Es por ello que, junto con el interés por socavar el cartesianismo nos encontramos en estos textos con un proyecto de teoría de los actos mentales basada en la concepción lógica de la mente: los procesos cognoscitivos tienen la forma de argumento y, por tanto, cuentan por elementos con proposiciones o juicios, relacionados entre sí por inferencia de acuerdo con las leyes que a ésta la rigen.

Dado que estos textos abren y centran a la vez la problemática en la que se dará en Peirce la cuestión de los fundamentos y que su interpretación ha sido a menudo controvertida, optaré por comentarlos y analizarlos con detalle, haciendo también hincapié en los argumentos utilizados por el autor.

1. EL PROYECTO CARTESIANO Y EL NOMINALISMO

La metáfora del fundamento

Descartes es considerado tradicionalmente como el creador de la metáfora del fundamento[1]. Concibió el conocimiento como un árbol en el que las diferentes ramas serían las diferentes ciencias, interdependientes entre sí de acuerdo con su localización y en una

[1] Ver René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu* (traducción de J.M. Navarro Cordón), Alianza, Madrid, 1984 (original 1628), especialmente las Reglas I-VII.

gradación de mayor a menor certeza según se encontraran más o menos cerca de la base. Las raíces serían la fuente de la savia de la certeza y las creencias constituyentes de éstas, en tanto que poseedoras del mayor grado de certeza, habrían de ser intrínsecamente creíbles. A partir de ellas, el resto del conocimiento (las ramas) se derivaría inferencialmente. La certeza de las ramas/ciencias reposaría así en la certeza auto-evidente de las raíces o proposiciones básicas.

En realidad hasta aquí no hay más que una reformulación del clásico problema epistemológico de la distinción entre conocimiento básico y no básico, que se remonta al menos a Aristóteles[2], [3]. La argumentación aristotélica para demostrar la necesidad de la existencia del conocimiento básico es la siguiente. En primer lugar parte del hecho de que tenemos conocimiento demostrativo, es decir, conocimiento que es producto de inferencia a partir de premisas. Pero, continúa, si ha de haber conocimiento demostrativo ha de haber también conocimiento no-demostrativo, es decir, que no provenga de inferencia. La razón para Aristóteles es clara: si uno ha de saber la conclusión de una demostración, entonces ha de saber también las premisas de la demostración, de acuerdo con las características del conocimiento demostrativo. Y si las premisas de cualquier demostración son cognoscibles solamente si son demostrables, entonces para saber la conclusión de cualquier demostración estaríamos obligados a pasar por una serie infinita de premisas demostrables. Así que, dado que no podemos atravesar una serie infinita y dado que tenemos conocimiento demostrativo, debe haber algún conocimiento que no sea demostrable por apelación a otras premisas conocidas. De otra manera no habría conocimiento demostrativo. Toda la argumentación reposa, claro está, en la concepción de que si algún conocimiento es conocimiento sólo porque puede ser justificado apelando a otras proposiciones conocidas,

[2] Cf. Aristóteles, "Analíticos Posteriores", Libro I, cap. 1-3, edición castellana en *Tratados de Lógica* (traducción de M. Candel Sanmartín), Gredos, Madrid, 1988.

[3] Para esta sección cf. ALMEDER, R. 1980, pp. 80-83, donde además sitúa esta discusión en el contexto epistemológico contemporáneo.

entonces debe haber algún conocimiento que sea también conocimiento, pero que no requiera justificación por apelación a otras proposiciones.

Supongamos que rechazamos la distinción entre conocimiento básico y no básico. Entonces habremos de admitir que todo conocimiento es básico o que todo conocimiento es no-básico. Si todo conocimiento es básico, entonces nunca es una condición necesaria para conocer que uno dé evidencia de lo que pretende que sea conocimiento, lo que es altamente contraintuitivo. Y si todo conocimiento es no-básico, entonces, ya que conocer la conclusión es conocer las premisas, habrá de recorrer una serie infinita de premisas para conocer cualquier cosa. En consecuencia, si se rechaza la distinción entre conocimiento básico y no básico el campo está perfectamente abonado para el escepticismo. Hay que recalcar antes de seguir adelante que Peirce repite y asume el argumento aristotélico para la existencia de conocimiento básico (cf. CP 2.27, MS 425, MS 736 [p. 7], MS 425 [Logic 87], MS 473 [p. 8 y p. 24], MS 628 [p. 5]).

Pero, volviendo a Descartes, si algo caracteriza su modelo epistemológico es su concepción de las premisas básicas:

> a) las premisas básicas son aprehendidas por medio de una *facultad intuitiva*
>
> b) las premisas básicas son indudables.

Para llegar a identificar estas premisas, Descartes se propuso como procedimiento metódico poner en duda todo conocimiento, de tal manera que aquello que no pudiera ser dudado por parte del individuo sería lo evidente y, por tanto, sería el punto de partida epistemológico o conocimiento básico. Que lo que no pueda el individuo poner en duda sea considerado como lo más evidente supone que el sujeto dispone de la capacidad de aprehender correctamente lo evidente y de distinguirlo de lo no evidente. Esto conduce a su vez a postular la tradicionalmente llamada facultad

intuitiva, esto es, la capacidad del sujeto de acceder directamente a lo más cierto o verdadero.

Son justo estas dos características fundamentales a) y b) del fundamentalismo cartesiano las que Peirce querrá desterrar de la epistemología. Los puntos en que basará su rechazo son:

> 1) no hay ninguna base para sostener la existencia de una facultad intuitiva y, por tanto, infalible
>
> 2) la epistemología no puede contar con la indubitabilidad como criterio de certeza.

En los artículos anticartesianos que trataremos en este capítulo encontraremos articulada la argumentación para la demostración de la tesis del punto 1. Pero, junto a ésta, encontraremos también lo que se ha supuesto un ataque a toda forma de fundamentalismo y que ha llevado a numerosas falsas o incompletas interpretaciones de la obra de Peirce. El norteamericano, aunque en conjunto predominantemente antifundamentalista, presenta también ciertos rasgos que lo podrían etiquetar de fundamentalista. En realidad, todo dependerá de la definición de la que partamos de "fundamentalismo", así como del fundamentalismo "respecto de qué" del que tratemos. En todo caso, lo que aquí encontraremos es un duro ataque a todo *fundamentalismo infalibilista*, es decir, al que postula que las premisas básicas del conocimiento son absolutamente ciertas e inamovibles y también que tengamos la facultad no discursiva o no inferencial de aprehenderlas.

La semilla del nominalismo

Lo que en el primero de los artículos (*Questions*) quiere demostrar lo encontramos explicitado en el comienzo del segundo

artículo (*Consequences*). Las conclusiones a las que cree haber llegado en las *Questions* son las siguientes:

> 1. We have no power of Introspection, but all knowledge of the internal world is derived by hypothetical reasoning from our knowledge of external facts.
>
> 2. We have no power of Intuition, but every cognition is determined logically by previous cognitions.
>
> 3. We have no power of thinking without signs.
>
> 4. We have no conception of the absolutely incognizable. (CP 5.265)[4]

A partir de estas conclusiones, que suponen una clara negación de elementos clave requeridos por la epistemología cartesiana en lo referente a la aprehensión de los elementos primarios de certeza (en sus diversas variantes: introspección, intuición, acceso inmediato a lo externo...), Peirce elaborará su concepción lógica de la mente.

Lo que nos ocupa en este punto es ver en qué consiste para él "el espíritu del cartesianismo" (CP 5.264), que requiere tales facultades. Para Peirce, la filosofía de Descartes presenta unas características distintivas que con él serán introducidas en la filosofía moderna y que la diferenciarán de la filosofía escolástica. Según Peirce el cartesianismo:

---

[4] "1. No tenemos ningún poder de introspección, sino que todo conocimiento del mundo interno se deriva de nuestro conocimiento de los hechos externos por razonamiento hipotético.

2. No tenemos ningún poder de intuición, sino que toda cognición está lógicamente determinada por cogniciones previas.

3. No tenemos ninguna capacidad de pensar sin signos.

4. No tenemos ninguna concepción de lo absolutamente incognizable [incognoscible]." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 90)

> 1. It teaches that philosophy must begin with universal doubt; whereas scholasticism had never questioned fundamentals.
>
> 2. It teaches that the ultimate test of certainty is to be found in the individual consciousness; whereas scholasticism had rested on the testimony of sages and of the Catholic Church.
>
> 3. The multiform argumentation of the middle ages is replaced by a single thread of inference depending often upon inconspicuous premisses.
>
> 4. Scholasticism had its mysteries of faith, but undertook to explain all created things. But there are many facts which Cartesianism not only does not explain but renders absolutely inexplicable, unless to say that "God makes them so" is to be regarded as an explanation."(CP 5.264)[5]

Peirce, claro está, no pretende volver a presupuestos escolásticos, pero sí tiene la intención de reorientar la filosofía moderna, extraviada a partir de la desviación cartesiana. Entre lo que ve aquí en Descartes de original y de criticable está justamente lo que ya hemos señalado, a saber, la indubitabilidad como punto de partida del conocimiento (punto 1). También señala dos características básicas de la facultad intuitiva: la posibilidad del sujeto de acceder al conocimiento básico por medios individuales (punto 2) y el carácter inexplicable de la infalibilidad de dicha intuición (expresado por el

[5] "1. Enseña que la filosofía tiene que empezar con la duda universal; mientras que el escolasticismo nunca ha cuestionado los fundamentos.

2. Enseña que la prueba última de la certeza hay que buscarla en la consciencia individual; mientras que el escolasticismo se había basado en el testimonio de los prudentes y de la Iglesia católica.

3. Reemplaza la argumentación multiforme de la Edad Media por un único hilo de inferencia, dependiente frecuentemente de premisas no conspicuas.

4. El escolasticismo tenía sus misterios de fe, pero intentó explicar todas las cosas creadas. Hay, sin embargo, muchos hechos que el cartesianismo no sólo no explica, sino que hace absolutamente inexplicables, a menos que se considere una explicación decir que <<Dios los hace así>>." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 88)

punto 4). La primera característica es para Peirce especialmente aberrante: para él la ciencia y el conocimiento son procesos de carácter comunitario y cooperativo. La ciencia es una actividad social y sus elementos más importantes y vitales suponen y requieren la idea de Comunidad. La segunda característica es igualmente aberrante: de acuerdo con su concepción de lo real, la postulación de una realidad incognoscible o inexplicable es algo contradictorio. El punto (3) también apunta a una característica esencial de su filosofía: frente al modelo deductivo cartesiano de la ciencia, Peirce defiende un modelo inductivo-abductivo-deductivo, en el que la inducción ocupa el papel primordial. El método científico inductivo requiere fundamentalmente una multiplicidad de cadenas que refuerzan una tesis determinada, la cual no tiene por qué derivarse de ninguna de ellas en particular. Pero no es sólo esto lo que aquí está en cuestión: también lo está la opción por un punto de vista *holista* en filosofía.

Pero lo que Peirce tiene en perspectiva como objetivo a destruir es algo más profundo y que subyace a todas estas desviaciones: el sesgo "nominalista" de la filosofía moderna, rasgo que entra con Descartes para prácticamente no salir jamás. A casi todos los filósofos que cita a lo largo de su obra les encontrará aspectos nominalistas y, por tanto, rechazables. Incluso el mismo Peirce maduro considerará que el joven Peirce presentaba ciertos aspectos nominalistas en sus escritos de 1877-78.

En el capítulo anterior hemos tratado la postura peirceana sobre la cuestión del nominalismo en su relación con la realidad de los universales. A continuación vamos a profundizar en la crítica al nominalismo en su relación con el problema de los fundamentos.

Hemos visto que el nominalismo para Peirce consiste fundamentalmente en una errónea visión de lo real. Se trata de una perspectiva que introduce Descartes y que será asumida posteriormente por los filósofos de orientación empirista. Según esta tradición (Peirce se adherirá al empirismo una vez extirpado su nominalismo), existen dos facultades en el conocimiento: a) una

facultad receptiva de percepción por la que nos vemos confrontados con objetos particulares y estados de hecho, y b) una facultad de razonamiento que usamos para comparar entre percepciones y formular leyes generales y teorías que las explican y predicen su curso futuro. Lo que nos aporta a) es enteramente singular, lo que nos da b) es general. Dada esta distinción el error del nominalista es que entiende lo real como aquello que es encontrado directamente en la percepción y que es la causa eficiente de nuestras sensaciones[6]. Suponen una externalidad que es lo que propiamente constituye la "realidad" y que determina nuestro conocimiento. Peirce no está en contra de la postulación de la externalidad, pero sí de que se la considere como "lo real" y como lo que constriñe inmediatamente el conocimiento verdadero. Kant adolecería para él también de este defecto, que se concretaría en la postulación de la "cosa-en-sí" y el rol que ésta ocupa en su filosofía. Según Peirce es tan sólo este elemento el que le diferencia del filósofo alemán:

> The present writer was a pure Kantist until he was forced by successive steps into Pragmaticism. The Kantist has only to abjure from the bottom of his heart the proposition that a thing-in-itself can, however indirectly, be conceived; and then correct the details of Kant's doctrine accordingly, and he will find himself to have become a Critical Common-sensist. (CP 5.452, cf. también CP 5.525 y MS 290)[7]

[6] Para el nominalista nuestros pensamientos "have been caused by sensations, and those sensations are constrained by something out of the mind. This thing out of the mind, which directly influences sensation, and through sensation thought, because it *is* out of the mind, is independent of how we think it, and is, in short, the real." (CP 8.12) ["han sido causados por sensaciones y esas sensaciones están constreñidas por algo externo a la mente. Este algo externo a la mente, que influye directamente en la sensación y a través de la sensación en el pensamiento, porque *está* fuera de la mente, es independiente de cómo lo pensamos, y es, en suma, lo real."]

[7] "El presente autor fue un kantiano puro, hasta que, por pasos sucesivos, se vio arrastrado al pragmaticismo. Basta con que el kantiano abjure, desde el fondo de su corazón, de la proposición de que, por muy indirectamente que sea, puede concebirse una cosa-en-sí-misma (y corregir, entonces, correspondientemente, los

Podría quizá aclararse más este punto si nos remitimos a la distinción contemporánea que ha establecido Hilary Putnam entre las perspectivas filosóficas externalista e internalista[8]. Aunque esta distinción no agota el sentido del "nominalismo" para Peirce, sí ilustra bastante bien la postura general con la que éste quiere acabar. La perspectiva externalista es la del tradicional "realismo metafísico", según la cual "el mundo consta de alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente". Con ello defiende que "hay exactamente una descripción verdadera y completa del <<modo como es el mundo>>" y que "la verdad supone una especie de relación de correspondencia entre palabras o signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas"[9]. Putnam denomina a esta postura *externalista* porque su punto de vista predilecto es el del "Ojo de Dios", es decir, supone que hay un sitio privilegiado desde el que se podría examinar el ajuste entre el mundo y la teoría sobre el mundo.

Por contra, la postura internalista (que es por la que Putnam se inclina -y también Peirce) constituye a su modo de ver un logro tardío en la historia de la filosofía y se caracteriza por sostener que "sólo tiene sentido formular la pregunta <<¿de qué objetos consta el mundo?>> desde dentro de una teoría o descripción". Según Putnam "desde la perspectiva internalista, la <<verdad>> es una especie de aceptabilidad racional (idealizada) -una especie de coherencia ideal de nuestras creencias entre sí y con nuestras experiencias, considerándolas como experiencias representadas en nuestro sistema de creencias- y no una correspondencia con "estados de cosas" independientes de la mente o del discurso". En una palabra: "no existe

---

detalles de la doctrina de Kant), para encontrar con que se ha transformado en un representante del sentido común crítico" (PEIRCE, C. S. 1988. pp. 241-242).

[8] Cf. Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press., Cambridge, 1981, cap. 3.

[9] Op. cit. p. 59.

un punto de vista como el del Ojo de Dios que podamos conocer o imaginar con provecho"[10].

Los términos en que Peirce se plantea el problema son diferentes, aunque coincidentes con los de Putnam y variarán a lo largo de su obra. El planteamiento más recurrente es el siguiente.

Como hemos visto los nominalistas son todos aquellos que sólo aceptan como real el mundo de los objetos físicos y las sensaciones que éstos imprimen en nosotros, pero no creen que las leyes y términos generales merezcan la consideración de "reales" o, al menos, que sean tan reales como lo que procede directamente de la externalidad. Para el nominalista, en suma, lo general no es real: lo es sólo lo particular. La razón que tiene Peirce para recelar de esta concepción de lo real es el claro peligro escéptico que conlleva. Porque, si la realidad es aquello externo que sólo encontramos por su manifestación en nosotros: ¿qué garantía tenemos de que nosotros, por nuestro razonamiento, podamos establecer verdades sobre ese mundo que está más allá? Ya que sólo obtenemos por la percepción el conocimiento de los objetos singulares: ¿cómo podemos saber con seguridad que nuestra leyes, propiedades y términos generales reflejan el mundo real? ¿qué criterios fiables tendríamos para ello? Con un criterio nominalista tan sólo podemos, según Peirce, caer en el dogmatismo y, a resultas de ello, en el escepticismo. O en el psicologismo. Con el dogmatismo de creer en un punto de vista del Ojo de Dios y postular dogmáticamente en qué consiste éste. O con el escepticismo que pone en cuestión cualquier formulación del Ojo de Dios que proporcionemos y consecuentemente postula la inexistencia de criterios de legitimación, concluyendo, por tanto, con el carácter infundado de nuestras leyes y proposiciones. O con el psicologismo (compatible con el escepticismo), que se limita a describir las leyes de la percepción y de asociación de ideas, renunciando a toda pretensión de legitimación del conocimiento y a toda sustantividad y objetividad de la lógica.

[10] Ibid.

¿Por qué introduce Descartes el germen del nominalismo? Porque para él lo más cierto, lo más real, es aquello encontrado en la intuición, y ésta será una idea asumida por la tradición empirista en la que Peirce se mueve. Entonces, dado que la intuición es únicamente determinada por la acción del objeto externo sobre ella: ¿cómo podemos estar justificados en suponer que ésta reproduce apropiadamente el carácter de la realidad? Con Descartes aparece la perspectiva nominalista y, con ella, vía libre para el escepticismo.

2. LA CRITICA A LA INTUICION

¿Dónde están las intuiciones?

Lo que Peirce pretende demostrar en el muy complejo *Questions* es la negación de lo siguiente: (a) la facultad de introspección, (b) la facultad de la intuición, (c) la facultad de pensar sin signos, y (d) la concepción de lo absolutamente incognoscible.

Los grandes pasos que se dan en el razonamiento de Peirce son los siguientes. En primer lugar habrá que demostrar que:

> [1]- Una intuición no puede ser conocida ("una cognición no determinada por una cognición anterior es absolutamente incognoscible") (Cuestión 1).

Y dado que:

> [2]- Una cognición sólo existe en la medida en que es conocida (Cuestiones 4, 5 y 6).

Entonces:

> [3]- No existe la facultad de intuición ("no existe ninguna cognición no determinada por una cognición anterior") (Cuestión 7)[11].

El razonamiento se ve reforzado por una proposición general de carácter inductivo (operante en las Cuestiones 2 y 3, y también en la Cuestión 1; en la Cuestión 4 operará el mismo tipo de estrategia sólo si sustituimos "intuición" por "introspección"):

> |1| Existe una variedad de hechos que pueden ser explicados suponiendo la *no* existencia de facultad intuitiva; y además:
>
> |2| Ningún hecho requiere suponer la existencia de tal facultad (cf. CP 5.224).

Por tanto:

> |3| Dado |1| y |2|, solamente postularemos la existencia de la facultad intuitiva si es evidente que existe (cosa que se refutará en la Cuestión 1).

La estrategia es bifronte: por un lado hay una demostración a nivel general de la inviabilidad de la postulación de la intuición y por el otro se muestra la superfluidad de apelar a entidades de carácter intuitivo para la explicación de gran número de casos particulares.

Con la solución a las distintas cuestiones de este razonamiento se habrán solucionado también los objetivos generales del siguiente modo:

> [1] Cuestiones 1, 2 y 3 $\Rightarrow$ Preparatorias
>
> [2] Cuestión 4 $\Rightarrow$ Objetivo (a)

[11] Que ésta es la línea argumental puede comprobarse en CP 5.262.

[3] Cuestión 5 ⇒ Objetivo (c)

[4] Cuestión 6 ⇒ Objetivo (d)

[5] Cuestión 7 ⇒ Objetivo (b)

Con esto ya se habrá demostrado la inexistencia de un punto de partida infalible o intuitivo. La alternativa es entonces para Peirce:

[3*] - Todo conocimiento procede de inferencia.

Y, por tanto:

[3**] - No hay un acceso "directo" a la "realidad" por medio del pensamiento (como postulan los nominalistas).

Salta a la vista inmediatamente la dificultad de aceptar [3*]. Parece que entonces Peirce no pueda asumir la distinción entre conocimiento básico y no básico de acuerdo con lo que hemos dicho anteriormente. El argumento aristotélico muestra la necesidad de que haya algún conocimiento no inferencial para la misma existencia del conocimiento inferencial. Pero como hemos dicho, Peirce va a probar que la asunción de la necesidad del conocimiento básico y la asunción de [3*] son perfectamente compatibles. De momento, lo que necesitamos es ver por dónde discurre la argumentación contra la postulación de un punto de partida epistemológico infalible.

Peirce define en primer lugar el término "intuición", en el sentido ya adelantado de cognición no determinada por otra cognición[12], pero no se detiene a definir precisamente el término a

[12] Esta es la definición de la intuición por parte de Peirce:

> The term *intuition* will be taken as sinifying a cognition not determined by a previous cognition of the same object, and therefore so determined by something out of the consciousness... *Intuition* here will be nearly the same as "premiss not itself a conclusion"; the only difference being that

partir del cual define a ésta: el término "cognición" ("cognition"). La literatura sobre Peirce lo ha interpretado habitualmente como designando "juicio o sensación"[13] sin más. No se trata de una interpretación errónea desde nuestro punto de vista, aunque sí ciertamente incompleta. Está de todos modos justificada en su ambigüedad e incompletitud porque Peirce nunca dará una definición muy clara[14].

> premisses and conclusions are judgments, whereas an intuition may, as far as its definition states, be any kind of cognition whatever. But just as a conclusion (good or bad) is determined in the mind of the reasoner by its premiss, so cognitions not judgments may be determined by previous cognitions; and a cognition not so determined, and therefore determined directly by the trascendental object, is to be termed an *intuition*. (CP 5.213)
>
> [El término *intuición* significará una cognición no determinada por una cognición anterior del mismo objeto y, en consecuencia, determinada de este modo por algo exterior a la conciencia... La *intuición* será casi idéntica a una <<premisa que no es en sí misma una conclusión>>; con la única diferencia de que las premisas y las conclusiones son juicios, en tanto que una intuición, tal y como lo establece su definición, puede ser cualquier tipo de cognición. Pero del mismo modo que una conclusión, buena o mala, es determinada en la mente de quien razona por su premisa, así también las cogniciones, no juicios, pueden ser determinadas por cogniciones anteriores; y una cognición no determinada de esta manera y, en consecuencia, determinada directamente por el objeto trascendental, debe ser designada como una *intuición*]. (PEIRCE, C. S. 1987. pp. 39-40)

[13] Cf., por ejemplo, HOOKWAY, C. 1985. p. 21.

[14] Encontramos la definición de cognición, por ejemplo, en un lugar en el que Peirce habla de las diversas clases de contenidos de conciencia, en el marco de su teoría fenomenológica. Hay tres tipos de contenidos: Sensación ("Feeling"), Voluntad ("Will") y Cognición ("Cognition"). La cognición se caracteriza por englobar a los otros dos y añadir algo específico:

> Every kind of consciousness enters into cognition. Feelings ...form the warp and woof of cognition, and even in the objectionable sense of pleasure and pain, they are constituents of cognition. The will, in the form of attention, constantly enters, and the sense of reality or objectivity ...is even more essential yet, if possible. But that element of cognition which is neither feeling nor the polar sense, is the *consciousness of a process*, and this in the form of the sense of *learning*, of *acquiring*, of *mental growth* is

> eminently characteristic of cognition. This is a kind of consciousness which cannot be immediate, because it *covers a time*, and that not merely because it continues through every instant of that time, but because it cannot be contracted into an instant [subrayado mío]. (CP 1.381)
>
> [Toda clase de conciencia entra en la cognición. Las sensaciones... forman la trama y urdimbre de la cognición, e incluso en el objetable sentido de placer y dolor, son constitutivas de la cognición. La voluntad, en forma de atención, entra constantemente, y el sentido de realidad u objetividad... es incluso más esencial, si ello es posible. Pero el elemento de la cognición que ni es la sensación ni es el sentido polar, es la *conciencia de un proceso*, y ello en forma de sentido de *aprendizaje*, de *adquisición*, de *crecimiento mental* es eminentemente característico de la cognición. Ésta es una clase de conciencia que no puede ser inmediata, porque *cubre un tiempo*, y ello no meramente porque continúa a través de cada instante de dicho tiempo, sino porque no puede ser contraído en un instante.] [subrayado mío]

Evidentemente parece algo confusa la noción de "cognición". Engloba sensación y voluntad y a ello se le añade el carácter de conciencia-de-proceso-en-el-tiempo en el sentido de aprender-adquirir-crecer mentalmente. En otro sitio concreta un poco más al señalar tres elementos de la cognición: "thoughts, the habitual connection between thoughts, and processes establishing a habitual connection between thoughts" (CP 7.355) ["pensamientos, la conexión habitual entre pensamientos, y los procesos que establecen una conexión habitual entre los pensamientos"]. Con ello parece ampliarse el alcance de la cognición a los juicios y también a los hábitos de inferencia o costumbres y a las leyes o principios que rigen los hábitos de inferencia. En otro sitio da otro matiz: "...brings the information into the mind, or determines the idea and gives it body. It is informing thought, or *cognition*" (CP 1.537) ["… lleva la información a la mente, o determina la idea y le da cuerpo. Es pensamiento informativo, o *cognición*"]. Lamentablemente no hemos encontrado ningún texto donde Peirce se detenga a dar una definición más clara de este concepto, por lo que tendremos que aceptar toda su vaguedad y generalidad. Creo que no iremos muy desencaminados si lo entendemos en el sentido de elemento o pieza de carácter epistémico y cognitivo, que podemos encontrar ya en la sensación, aunque tenga una naturaleza que lo haga susceptible de ser racionalizado. Como Peirce lo encuadra en su fenomenología en la categoría de la Terceridad ("Thirdness"), que es la que corresponde a la racionalidad y a la ley, hemos de atribuirle carácter racional, y con ello, como veremos después, inferencial. Pero creo que quizá habrá una manera mejor de entender el significado de "cognición" y es, simplemente, tomar el sentido más parco de "juicio" o "sensación" de una manera provisional e intentar extraer una noción más estricta de acuerdo con el uso que Peirce hace de hecho en estos escritos. La manera en que "sensación" puede incluirse en esta categoría es únicamente en la

Atendamos, pues, al paso [1]. En la Cuestión 1, Peirce aporta una serie de argumentos contrarios a la existencia de la capacidad de reconocer las intuiciones. Los argumentos son de tres clases: de carácter histórico, empírico y conceptual. El (único) argumento histórico consiste en la constatación del hecho de que no ha habido un consenso en la historia de la filosofía entre los defensores de la intuición respecto a qué cogniciones son las intuitivas, lo cual muestra que, en caso de que las hubiera, no tenemos ciertamente la capacidad de reconocerlas (CP 5.215). Los argumentos empíricos son variados. Uno de ellos consiste en hacer ver lo difícil que es distinguir en ocasiones entre lo que hemos visto y lo que hemos inferido. Esto es lo que suele suceder con los testigos en los tribunales, o con los que asisten a una sesión de magia en la que su particular interpretación del "truco" les ha llevado a "ver" cosas que en realidad tan sólo han pensado:

> It is not always very easy to distinguish between a premiss and a conclusion (…) we have no infallible power of doing so, and (…) in fact our only security in difficult cases is in some signs from which we can infer that a given fact must have been seen or must have been inferred. (CP 5.216)[15]

Se necesitan signos, es decir, evidencia mediata e inferencial, para poder distinguir en cualquier caso entre lo visto y lo inferido, lo cual se hace patente en situaciones problemáticas[16].

---

medida en que entra en un juicio. Véase para ello el desarrollo de la teoría peirceana de la percepción en el siguiente capítulo.

[15] "No siempre resulta fácil distinguir entre una premisa y una conclusión, (...) no tenemos la facultad infalible de hacerlo y (...), de hecho , nuestra única seguridad en los casos difíciles reside en algunos signos a partir de los cuales podemos inferir que se debe haber visto o inferido un hecho determinado." (PEIRCE, C. S. 1987. p. 41)

[16] Peirce ofrece un conjunto de ejemplos de percepción visual. Los tres más importantes son, en síntesis:

(1) La obra de Berkeley *New Theory of Vision* demostró que la tercera dimensión del espacio era inferida y no intuida, cuando antes se había creído lo

Hasta este punto se han seguido fundamentalmente los pasos |1| y |2| de la estrategia inductiva: un conjunto de ejemplos en los que la facultad de reconocer la intuición no aparece muestran que tal suposición es innecesaria. Pero, como muy bien señala Delaney[17] estos ejemplos no podrían convencer a un defensor de tal capacidad que se moviera por derroteros estrictamente conceptuales: los datos empíricos que pueda aportar la ciencia no podrían para él confirmar ni refutar una cuestión puramente lógica. Es por ello que creo que los argumentos con más fuerza son los de tipo conceptual.

Peirce presenta dos argumentos de tal carácter. Uno de ellos se basa en los sueños y es confuso e insatisfactorio, ignorando

---

contrario: "we had been contemplating the object since the very creation of man, but this discovery was not made until we began to reason about it" (CP 5.219) ["habíamos estado *contemplando* el objeto desde la misma creación del hombre, pero este descubrimiento no se hizo hasta que comenzamos a *razonar* al respecto." (PEIRCE, C. S. 1987. p. 42)]

(2) La percepción de las dos dimensiones del espacio parece una intuición inmediata, pero en realidad la retina no es extensa, como lo es el espacio en sus dos dimensiones y por tanto como debería ser ésta también para que hubiera una aprehensión directa. Nuestra retina consiste en puntos nerviosos discretos que a lo sumo captarían en su conjunto una colección de puntos de color, pero nunca una superficie continua. Incluso siendo generosos y suponiendo que cada nervio nos proporcionara pequeñas porciones de espacio, la construcción del espacio continuo sería un asunto de inferencia. Pero esta última suposición es muy poco plausible, dada la complicación de la idea de espacio y la simplicidad de la información recogida por un nervio. Y si una sola excitación no puede producir la sensación del espacio, tampoco podrá hacerlo una excitación masiva simultanea (CP 5.223). Por tanto, incluso nuestra percepción del espacio bidimensional es un producto de síntesis o de inferencia: una función de la reducción de fenómenos discretos a la unidad por medio de la concepción de extensión. El mismo razonamiento valdría para la percepción del tiempo (cf. Ibid. n2).

(3) La existencia del punto ciego de la retina, para el reconocimiento del cual Peirce nos instruye (cf. CP 5.220), demuestra que el espacio que nosotros vemos "inmediatamente" cuando cerramos un ojo no es un óvalo continuo, como lo imaginamos, sino un anillo cuyo llenado “debe ser obra del intelecto”.

[17] C.F. Delaney, “Peirce’s Critique of Foundationalism”, en *The Monist*, vol. 57, 1973, p. 244.

descubrimientos del siglo XX sobre la naturaleza del sueño. Por tanto, no nos detendremos aquí para tratarlo. Pero el segundo argumento es a mi juicio el más potente de todos. La cuestión es la siguiente: caso de que tuviéramos la facultad de distinguir entre intuiciones y otras cogniciones, ¿cómo lo sabríamos? Su defensor sólo podría decir que "nos parece sentir" que la tenemos. Pero entonces surgen problemas importantes:

> There is no evidence that we have this faculty, except that we seem to *feel* that we have it. But the weight of that testimony depends entirely on our being supposed to have the power of distinguishing in this feeling whether the feeling be the result of education, old associations, etc., or whether it is an intuitive cognition; or, in other words, it depends on presupposing the very matter testified to. Is this feeling infallible? And is this judgment concerning it infallible, and so on, ad infinitum? Supposing that a man really could shut himself up in such a faith, he would be, of course, impervious to the truth, "evidence-proof". (CP 5.214)[18]

El razonamiento es claro: o tal capacidad puede reconocerse intuitivamente (y entonces con petición de principio) o no intuitivamente (y entonces depende de inferencia). Como no hay tercera posibilidad hay entonces que concluir que postular una facultad que reconoce las intuiciones es conceptualmente absurdo.

[18] "No hay pruebas de que poseemos tal facultad, excepto que parecemos *sentir* que la tenemos. Pero el valor de ese testimonio depende por entero de que se suponga que poseemos la facultad de distinguir en este sentir si resulta de la educación, de antiguas asociaciones, etc., o si es una cognición intuitiva; en otras palabras, si depende de dar por presupuesto justamente lo que afirmamos. ¿Es infalible este sentir? ¿Y es infalible este juicio al respecto, y así sucesivamente, *ad infinitum*? Suponiendo que un hombre pudiera realmente abroquelarse en tal fe sería, desde luego, impenetrable a la verdad, <<a prueba de pruebas>>" (PEIRCE, C. S. 1987. p.40).

¿Para qué necesitamos las intuiciones?

En las cuestiones 2 y 3 Peirce utiliza la estrategia inductiva para mostrar la gratuidad de dos capacidades intuitivas. En la primera de ellas muestra la innecesariedad de suponer la existencia de una "autoconciencia intuitiva". Se trata de, partiendo del hecho de que tenemos conocimiento de nosotros mismos (de nuestra existencia), concluir si tal conocimiento es de naturaleza intuitiva o si, por el contrario, es de naturaleza inferencial. Ya que según lo expuesto en la Cuestión 1 no es evidente que tengamos la facultad intuitiva que nos permitiría afirmar lo primero, habrá que ver si hay alguna necesidad de postular tal naturaleza a la vista de los hechos. Si podemos reconstruir los hechos de tal manera que esta postulación sea innecesaria, habremos mostrado (por gratuidad) su inexistencia.

Para ello Peirce nos ofrece una teoría sobre la aparición de la conciencia del "yo" en el desarrollo infantil (CP 5.227-236) en una estrategia del todo similar a la que más tarde Quine emplearía para reconstruir la génesis de la referencia también en el niño[19]. Puede observarse para Peirce que no hay ninguna autoconciencia en los niños muy pequeños, como muestra el uso tardío de la palabra "yo". En un principio los niños manifiestan facultades pensantes sin la presencia de ningún "yo" todavía en juego. El propio cuerpo es para el pequeño muy importante, lo más importante, "only what it touches has any actual and present feeling; only what it faces has any actual color"

[19] Cf. W.v. Quine, *Palabra y Objeto* (traducción de Manuel Sacristán), Labor, Barcelona, 1968. Ver también del mismo autor: *Las raíces de la referencia* (traducción de Manuel Sacristán), Revista de Occidente, Madrid, 1977 y *La relatividad ontológica y otros ensayos* (traducción de Manuel Garrido y Josep Ll. Blasco), Tecnos, Madrid, 1974 (el artículo "Hablando de objetos", pp. 5-22). Ver también David Carnicer, *La teoria de la referència en W.v.Quine*, memoria de licenciatura presentada en la Universidad de Valencia, 1987.

(CP 5.229)[20]. Pero cuando un niño oye, por ejemplo, no piensa en sí mismo como oyente, sino que piensa en la campana o en el objeto que suena. Esto está fuera de toda duda para Peirce. Más tarde, el niño comprende que las cosas en contacto con su cuerpo pueden ser modificadas (cuando desplaza objetos de lugar, por ejemplo). Después aprende a articular los sonidos que surgen de su boca. Y con el lenguaje aparece el testimonio, el valor de lo que dice la gente como una prueba mejor de los hechos que las mismas apariencias. Ahora es cuando el niño ya está preparado para el advenimiento del "yo":

> A child hears it said that the stove is hot. But it is not, he says; and, indeed, that central body is not touching it, and only what that touches is hot or cold. But he touches it, and finds the testimony confirmed in a striking way. Thus, he becomes aware of ignorance, and it is necessary to suppose a *self* in which this ignorance can inhere. So testimony gives the first dawning of self-consciousness. (CP 5.233)[21]

Es decir, sólo con el error aparece la conciencia del "yo": el error sólo es explicable suponiendo un sí mismo que es falible. Y de esta manera podemos explicar la aparición del "yo" con instrumentos conocidos que no apelan a algo inabordable, sino que se trata de una explicación que se asienta plenamente en resortes inferenciales[22] ' [23].

---

[20] "Sólo lo que este cuerpo toca tiene una sensación presente y real; sólo lo que enfrenta tiene un color real." (PEIRCE, C. S. 1987. p. 47)

[21] "Un niño oye decir que la estufa está caliente. Pero no lo está, dice él, y en efecto ese cuerpo central no lo está tocando, y sólo lo que eso toca es caliente o frío. Pero el niño lo toca, y encuentra confirmado el testimonio de una manera impresionante. Así toma conciencia de su ignorancia y es necesario suponer un *sí mismo* al cual pueda ser inherente esta ignorancia. De este modo, el testimonio constituye la primera alborada de la autoconciencia." (PEIRCE, C. S. 1987. p. 48).

[22] La justificación de este proceder guarda como se ha dicho una gran similitud con la metodología defendida y empleada por Quine en su proyecto de naturalización de la epistemología, consistente en la postulación de modelos de simulación en términos psicológicos, que no describen lo que es, sino lo que podría ser. En este sentido, Peirce aduce:

En esta misma cuestión, Peirce se encarga de responder a uno de los argumentos más persuasivos que llevan a la creencia en una autoconciencia intuitiva. Dadas las premisas:

> 1- Estamos más seguros de nuestra propia existencia que de cualquier otro hecho;

y

> 2- Una premisa no puede determinar que una conclusión es más cierta que la misma premisa

se obtiene la conclusión:

> 3- Nuestra existencia no puede haber sido inferida de ningún otro hecho.

> Thus we find that known faculties, acting under conditions known to exist, would rise to self-consciousness. The only essential defect in this account of the matter is, that while we know that children exercise *as much* understanding as is here supposed, we do not know that they exercise it in precisely this way. Still the supposition that they do so is infinitely more supported by facts, than the supposition of a wholly peculiar faculty of the mind. (CP 5.236)
>
> [Hallamos así que las facultades conocidas, actuando en condiciones cuya existencia es conocida, deberían elevarse a la autoconciencia. El único defecto esencial en esta exposición del tema es que si bien sabemos que los niños ejercitan *tanto* entendimiento como el que aquí suponemos, no sabemos que lo ejercitan exactamente de este modo. No obstante, los hechos confirman infinitamente más la suposición de que lo ejercitan que la suposición de que existe una facultad totalmente peculiar de la mente.] (PEIRCE, C. S. 1987. p. 49)

[23] Obsérvese por otro lado la consistencia de este planteamiento con la naturaleza de la creencia y de la duda para Peirce. La creencia antecede a la duda y es cuando hay un conflicto entre la creencia que tenemos y otra creencia, o bien por la falta de adecuación de la primera al entorno o a la situación, cuando aparece la duda. La conciencia del "yo" aparece como soporte necesario de la sustitución de una creencia por otra, pero sobre una base reactiva frente al mundo externo del que surge de manera derivada.

Peirce admite la primera premisa, pero no la segunda, y lo explica de la siguiente manera. Dada una docena de testigos que testifican sobre un acontecimiento:

> My belief in that occurrence rests on the belief that each of those men is generally to be believed upon oath. Yet the fact testified to is made more certain than that any one of those men is generally to be believed. In the same way, to the developed mind of man, his own existence is supported by *every other fact*, and is, therefore, incomparably more certain than any one of these facts. But it cannot be said to be more certain than that there is another fact, since there is no doubt perceptible in either case. (CP 5.237)[24]

Coincido con Israel Scheffler[25] en considerar este argumento muy chocante e importante (aunque él no diga por qué). Y creo que lo es porque defiende que la propia existencia es el hecho sobre el cual estamos más seguros, dándole así en este punto la razón a Descartes y su *cogito* y quizás abriendo las puertas al fundamentalismo. Pero no hay que olvidar que el conocimiento del "yo" o de nuestra existencia supone el de los objetos externos, por lo que la existencia de éstos es tan cierta como la del "yo". Como veremos, el Sentido Común Crítico parte de la base de elementos tales como la creencia en el "yo" o en el mundo externo para la necesitada "fundamentación" del conocimiento sobre bases *falibles*.

---

[24] "Mi creencia en ese acontecimiento se basa en la creencia que en términos generales se debe creer a cada uno de esos hombres, que se encuentran bajo juramento. No obstante, el hecho acerca del cual se atestigua se da por más cierto que suponer que se debe creer, en términos generales, a cualquiera de esos hombres. De la misma manera, para la mente desarrollada del hombre, su propia existencia se ve apoyada por *cualquier otro hecho* y, en consecuencia, es incomparablemente más cierta que cualquiera de esos hechos. Pero no se puede decir que sea más cierta que la circunstancia de que hay otro hecho, pues no se puede percibir ninguna duda en ninguno de los dos casos." (PEIRCE, C. S. 1987. p. 49)

[25] Israel Scheffler, *Four Pragmatists: A Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey*, Routledge & Kegan Paul, London, 1974, p. 48.

La postura peirceana sobre el fundamentalismo es más compleja de lo que estos artículos podrían llevar a pensar en una primera lectura alejada del contexto de este autor. A mi modo de ver, lo que está en juego es la diferente metodología de razonamiento de Peirce y de Descartes. Descartes utiliza todavía el método deductivo como método más eficaz de razonamiento. Peirce, por el contrario, se inclina por el método inductivo. A partir de aquí, es fácil ver lo que se intenta decir.

Pongamos un ejemplo: la ley de la gravedad se apoya en infinitud de casos (premisas) de la experiencia ordinaria. Cada uno de los casos de observación refuerza dicha ley. Ello sucede de tal manera que al final una experiencia particular que esté en contra de lo que tal ley postula será considerada menos fiable que la ley en cuestión. De esta manera, lo que sería una premisa tendrá menos fiabilidad o "certeza" que la propia conclusión. Pero esto es así porque el razonamiento es inductivo y no deductivo.

Admitido esto y a pesar de todo, podría aducirse que el propio "yo" y su existencia sigue siendo la "base" de la fiabilidad, como sucedía en Descartes. No creo que sea así pues en la caracterización peirceana, insisto, no puede contarse con el "yo" aislado o previo al resto de experiencias que lo confirman. Que Peirce sostenga la "seguridad" de la propia existencia es una forma de decir que todas las experiencias e interacciones del individuo confirman tal existencia, pues éstas se confrontan individualmente. Esto es muy diferente a decir que el "yo" sea lo único indubitable. Tan sólo es decir que, considerados los otros hechos "individualmente", ninguno está tan contrastado como la propia existencia. Pero ésta es inconcebible sin aquellos.

Una vez vista la gratuidad de la suposición de una autoconciencia intuitiva, Peirce dirige su atención a la idéntica gratuidad de la suposición de una facultad para distinguir entre los elementos subjetivos de los diferentes tipos de cognición. En primer lugar, toda cognición implica algo representado, o algo de lo que

somos conscientes, y alguna acción o pasión del sujeto mediante el cual queda representado[26], pudiéndosele llamar a lo primero el elemento objetivo de la cognición y a lo segundo el elemento subjetivo. La cuestión es: ¿podemos intuir cuál sea el modo subjetivo de una cognición (si es un sueño, imaginación, creencia, etc.)? De acuerdo otra vez con lo visto en la Cuestión 1 ello no es de por sí evidente, por lo que hay que ver si es necesaria tal suposición. Para Peirce: "the very fact of the immense difference in the immediate objects of sense and imagination, sufficiently accounts for our distinguishing those faculties." (CP 5.241)[27]

Y lo mismo para la diferencia entre creencia y concepción o cualquier otro tipo de cognición. Esta demostración es apenas soportada por argumentos por parte de Peirce y, por ello, es especialmente débil ante la suposición alternativa de que la diferencia se dé en modos de conciencia. En todo caso, es suficiente para demostrar que ésta no es necesaria.

El conocimiento "externo" de los hechos "internos"

Y con esto llegamos a la primera de las negaciones, que era la que se proponía como objetivo de la Cuestión 4 (objetivo (a)): la negación de la introspección. Partiendo de la distinción ordinaria entre hechos externos y hechos internos, aunque sin por ello dar por supuesta la realidad del mundo exterior, se trata de establecer que conocemos los últimos por inferencia a partir de los primeros y no por

[26] Características que podemos añadir a la definición que perseguimos de "cognición".

[27] "La inmensa diferencia existente entre los objetos inmediatos de los sentidos y la imaginación explica en grado suficiente el hecho de que distingamos tales facultades." (PEIRCE, C. S. 1987. p. 50)

métodos introspectivos[28]. Obsérvese que este objetivo, aunque introducido en el argumento contra la intuición, es más amplio que el que implica la negación de ésta: niega todo conocimiento independiente de los objetos externos del mundo interior (sea intuitivo o inferido) por cualquier supuesto "sentido interno" del mismo tipo de los sentidos externos como la vista o el oído. A la vez, este objetivo es más débil para refutar al nominalista, pues la negación de la introspección es compatible con la existencia de la intuición. Una vez más la argumentación se basará en la estrategia de corte inductivo de la gratuidad: si no es evidente que existe, se deberá suponer su existencia sólo si es imprescindible para explicar los hechos. Que no es evidente es claro, porque en virtud de lo probado en la Cuestión 3 carecemos de la facultad intuitiva de distinguir entre los elementos subjetivos de los distintos tipos de cogniciones. Así pues, la demostración consiste simplemente en sostener que las expresiones habituales con las que nos referimos al mundo interno en realidad descansan en inferencias obtenidas a partir de objetos externos.

Las sensaciones, por ejemplo, están parcialmente determinadas por nuestra constitución, pero si inferimos algo, por ejemplo, de la sensación de rojo, en realidad estemos haciendo una inferencia de la rojez como predicado de un objeto externo (que es rojo). Es decir, nosotros atribuimos rojez a los objetos externos en primera instancia. De modo similar, aunque las emociones no parecen surgir en primer término como predicados, sino como referentes a la mente, Peirce sostiene que pueden ser explicadas como referentes a circunstancias particulares externas: refieren a la disposición y a las circunstancias determinadas de un hombre determinado en un determinado momento

[28]"By introspection, I mean a direct perception of the internal world, but not necessarily a perception of it *as* internal. Nor do I mean to limit the signification of the word to intuition, but would extend it to any knowledge of the internal world not derived from external observation." (CP 5.244) ["Por introspección entiendo una percepción directa del mundo interno, pero no en forma necesaria una percepción del mismo como interna. Tampoco me propongo limitar el significado de la palabra a la intuición, sino extenderlo a cualquier conocimiento del mundo interno no proveniente de la observación externa." (PEIRCE, C. S. 1987. p. 51)]

(CP 5.247). Asimismo, la voluntad puede entenderse como la facultad de concentrar la atención, de abstraer a partir de los objetos abstractos. Por tanto, como no es necesaria la suposición de la introspección y, a su vez, no es evidente su existencia, no hay razón para suponerla.

Es preciso recordar que Descartes había hecho del autoconocimiento (*cogito*) el punto fundamental a partir del cual alcanzar el conocimiento sobre el mundo. Peirce, por contra, quiere demostrar que el autoconocimiento procede del o supone el conocimiento sobre el mundo, como muestra su explicación de la psicogénesis del "yo" de la Cuestión 2. Esto bloquea claramente cualquier terreno para el escepticismo ante la negación de la facultad de introspección: nuestro autoconocimiento es ciertamente una de las cosas de las que estamos más seguros. Pero si este conocimiento proviene de la posibilidad del conocimiento de los objetos físicos, entonces con respecto de la existencia de los últimos tendremos tanta certeza como de la existencia del "yo".

Hay que tener en cuenta que este argumento es insatisfactorio si se entiende como una refutación absoluta de la existencia de la facultad de introspección[29]. Sólo ha mostrado una manera posible de interpretar ciertos fenómenos relacionados con ella en forma de argumentación inductiva del modo arriba señalado. Para la argumentación general [1]-[3] es esto lo único que necesita.

---

[29] Al respecto Hookway en HOOKWAY, C. 1985. p. 27, señala:

> Si lo que se afirma es que todos los predicados psicológicos se introducen para explicar fenómenos de carácter público, y que responden a criterios públicos, entonces Peirce ofrece una muestra de dos casos como parte de un (débil) argumento inductivo para llegar a dicha conclusión... Para llegar a la conclusión más fuerte [la negación de la facultad de introspección] lo que requiere es, o bien un tratamiento plausible de declaraciones habituales que no introducen una facultad introspectiva, o bien una demostración de que la tesis sobre la formación de los conceptos es incompatible con la existencia de dicha facultad.

El objetivo o negación (c) es despachado en la Cuestión 5. El razonamiento es el siguiente:

> 1- Todo pensamiento sobre objetos externos se da en forma de signo
>
> 2- Todo pensamiento se da por inferencia a partir de los hechos externos.

Por tanto:

> 3- Todo pensamiento se da en forma de signos.

Hay que hacer aquí tres observaciones:

(1) La premisa 1 la da Peirce como evidente, ya que para él no hace falta probar que todo pensamiento sobre objetos se da de manera sígnica: en forma de actividad lingüística pública o privada, consciente o inconsciente ¿Por qué? Porque todo pensamiento que podamos encontrar tiene esta forma. Se trata de una tesis sostenida a la luz de los hechos (CP 5.251).

(2) La premisa 2 es la débil conclusión obtenida en la Cuestión 4. En tanto que débil, hace también débil esta argumentación.

(3) La precisión del significado de signo la hace Peirce en las *Consequences* (ver capítulo 5 para una visión general de la teoría de los signos).

En la Cuestión 6 es establecida la negación del objetivo (d). La negación de lo por principio incognoscible se puede concluir de lo siguiente. Todas nuestras concepciones son signos consistentes en abstracciones de la experiencia (que es donde aquéllas se dan en primer lugar) y combinaciones de éstas. Pero como en la experiencia no se da nada incognoscible, entonces esto no lo podemos concebir y no puede haber signo de ello (CP 5.255). De hecho el concepto "no cognoscible" es contradictorio, pues, en tanto que concepto ha de ser

cognoscible, pero a la vez él proclama de sí mismo que no lo es. Concluye Peirce: "cognizability (in its widest sense) and being are not merely metaphysically the same, but are synonymous" (CP 5.257).[30] Con esto se adelanta el resabio verificacionista de un cierto sentido (parcial) del pragmatismo peirceano: sólo podemos tener en cuenta aquellos objetos que podamos conocer o experimentar. En el capítulo 8 abordaremos los diferentes niveles de comprensión del pragmatismo peirceano.

Como es evidente, el principal destinatario de esta negación es la encarnación del nominalismo en el concepto kantiano de la "cosa-en-sí". No es posible, pues, postular la existencia de algo que lleva el estigma de la incognoscibilidad. La realidad y el conocimiento son en Peirce conceptos interdependientes, aunque, como veremos, tienen una compleja relación.

Adiós a las intuiciones

Llegamos finalmente al objetivo (b): la negación de la existencia de la intuición. El razonamiento es el [1]-[3], que se verá muy claramente: dado que no tenemos la facultad de conocer las intuiciones y dado que lo no cognoscible no existe, la conclusión es que las intuiciones no existen. En este punto, Peirce se muestra sensible al problema de la regresión hacia el conocimiento básico que introdujimos al principio de este capítulo, pero utilizado aquí para la supuesta postulación de las intuiciones. Obsérvese que el argumento de Aristóteles no llevaba consigo la postulación de las intuiciones sino sólo del conocimiento básico, que puede tener diversa naturaleza (no

[30] "La *cognoscibilidad* (en su más amplio sentido) y el *ser* no son tan sólo lo mismo desde un punto de vista metafísico, sino que representan términos sinónimos." (PEIRCE, C. S. 1987. p. 54)

necesariamente la aprehensión directa del objeto). Ante el argumento de la regresión, lo primero que advierte Peirce es que la postura del defensor de la intuición no se sostiene porque se basa en algo inexplicable (explicar algo es presentar sus determinaciones, y la intuición por definición no las tiene) y tampoco la intuición es algo necesario para explicar los hechos, que es la única justificación posible para introducir una hipótesis. Una hipótesis, que se supone que sirve para explicar, se contradice si afirma o se sostiene en hechos inexplicables (CP 5.259-60).

Las *Questions* acaban con un razonamiento que pretendidamente socava el argumento de la regresión utilizado a favor de la existencia de las primeras cogniciones. Es bastante oscuro y se sostiene en el supuesto carácter continuo de la cognición, que es justamente lo que quiere probar. Su deficiencia es tan patente que la crítica es unánimemente desfavorable por parte de todos los comentaristas de Peirce, algo que dudo suceda con ninguna otra cuestión[31]. Basándose en las líneas maestras de las paradojas de Zenón, como la de Aquiles y la tortuga, la prueba descansa en una analogía. Consiste en suponer que la conciencia sobre un objeto tendría forma de triángulo invertido, siendo el vértice el objeto externo y cada una de las líneas horizontales que se puedan trazar una cognición sobre el objeto, de tal manera que las líneas más próximas al objeto (las cortas) tendrían menos vivacidad en la conciencia que las más lejanas (las largas) y de tal manera que las primeras determinarían a las segundas en un *continuum*. La prueba consiste en que siempre habrá una cognición entre cualquier cognición y el objeto, al igual que, dado que el espacio es continuo, siempre puede trazarse una línea entre otra línea y el

[31] Cf. W.B. Gallie, *Peirce and Pragmatism*, Dover Publications, New York, 1952, p. 70; M.G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, Harvard Univ. Press., Cambridge (Mass.), 1965; SCHEFFLER, I. 1974. p. 51; HOOKWAY, C. 1985. p. 29.

vértice o punto. Por tanto, no puede postularse que haya una primera cognición. Por tanto, no hay intuiciones[32].

Evidentemente, este argumento está suponiendo que la cognición se da en un proceso tan continuo como lo es el espacio con el que establece la analogía. Y ello es justamente lo que quiere probar. Pero creo que este razonamiento, más que como una prueba, hemos de considerarlo como una descripción o ilustración del fenómeno de la cognición, en armonía con el carácter continuo del resto de los fenómenos de la naturaleza, carácter que recibe en Peirce una fundamentación metafísica (su doctrina del "sinequismo", que establece que la realidad es continua). El reconocimiento del carácter de postulación más que de demostración de la continuidad cognitiva en este último argumento de las *Questions* ha sido también ampliamente compartido por los estudiosos de Peirce[33].

Ante estas conclusiones podría aparecer un problema: el peligro de circularidad. ¿Cómo incorporamos los objetos externos en nuestras cogniciones si al fin y al cabo todo son cogniciones que se refieren unas a las otras, pero nunca en realidad llegamos del todo al objeto? Esto no es realmente un problema para Peirce: lo único que quiere

[32]"The point here insisted on is not this or that logical solution of the difficulty, but merely that cognition arises by a *process* of beginning, as any other change comes to pass." (CP 5.263) ["El punto sobre el cual se insiste aquí no es esta o aquella solución lógica de la dificultad, sino tan solo que la cognición surge por un *proceso* de iniciación, como sucede con cualquier otro cambio." (PEIRCE, C. S. 1987. p. 57)]

[33]Así, Scheffler dice:

> No creo que el argumento de Peirce pueda ser rescatado a menos que (como Peirce mismo rehusó hacer) dejemos aparte la cuestión *temporal* y enfaticemos sólo la cuestión *lógica*. Si el pensamiento, por así decir, está cosificado en signos, hay una determinación mutua y general de los significados y las relaciones lógicas, y no tiene sentido decir que algunos pensamientos en especial tienen algún privilegio... Todos los pensamientos están en el mismo barco, todos falibles, todos interdependientes." (SCHEFFLER, I. 1974. p. 51)

probar es que el objeto entra en el conocimiento sígnicamente, de forma mediata y no inmediatamente. Sólo se necesita elaborar una teoría de la percepción (ver capítulo 5) que parta de la naturaleza judicativa o epistémica de los principios de percepción. Así, cuando el objeto entre en consideración epistémica (cuestión aparte es la vertiente fisiológica) siempre lo hará en forma sígnica, esto es, de manera mediata y susceptible de publicidad en tanto que signo. En otras palabras: en epistemología no contará la sensación, sino el hecho perceptual en forma de juicio de percepción.

En este sentido y frente a la cuestión del posible carácter inmediato de las sensaciones del objeto, Peirce dice en esta misma Cuestión 7:

> If it be objected that the peculiar character of *red* is not determined by any previous cognition, I reply that that character is not a character of red as a cognition; for if there be a man to whom red things look as blue ones do to me and *vice versa*, that man's eyes teach him the same facts that they would if he were like me. (CP 5.261)[34]

Las diferencias fisiológicas no entran en consideración en epistemología, o, más bien, son un asunto fuera de la competencia de ésta. La epistemología no puede hacerse cargo de cualidades de tipo subjetivo que no alteran para nada los "hechos". El supuesto carácter peculiar de "rojo" o es algo que afecta a los "hechos" con él relacionados, y entonces es de carácter sígnico y público, o bien no afecta a los hechos y entonces carece de importancia para la lógica de la investigación.

Si nos detenemos ahora en la argumentación peirceana, a mi modo de ver el argumento de la imposibilidad de reconocer las

[34] "Si se objetara que el carácter peculiar de *rojo* no está determinado por ninguna cognición anterior, contestaría que ese carácter no es un carácter de rojo como cognición, pero si hubiera un hombre para quien parecieran rojas las cosas que a mí me parecen azules y viceversa, los ojos de ese hombre le enseñarían los mismos hechos que enseñarían si él fuera como yo." (PEIRCE, C. S. 1987. p. 55)

intuiciones (Cuestión 1) es el más importante porque apunta no a la imposibilidad de las intuiciones, sino a la implausibilidad de la suposición y, por contra, a la plausibilidad de suponer que todo el conocimiento está sujeto a mediación, porque es así como siempre se nos presenta.

La estrategia de Peirce en todo el artículo es básicamente la siguiente: si la suposición de la intuición no tiene garantía y todo lo que encontramos es mediación, entonces basemos el conocimiento en lo que tenemos, en lo más extendido y en lo que puede ser sometido a criterios. No es una crítica a la posibilidad de la intuición, o, más bien, no es ahí donde el argumento cobra su fuerza, sino en el hecho de que presenta una postura más coherente con el resto del conocimiento. Además, la estrategia cartesiana como principio y caracterización de la filosofía es estéril por dos razones: 1) porque lleva al escepticismo/nominalismo y 2) porque acaba volviendo a instaurar lo que había empezado dudando.

"Duda" es una palabra que puede tener muchos significados. Lo que quiere desterrar Peirce de la filosofía es la "duda radical" y sobre todo la identificación de ésta con la duda metódica. Peirce cree en una cierta clase de duda metódica. Pero para él dudar de aquello que de hecho siempre creemos por ser operante en todas nuestras actividades, como en este caso la "mediación" epistémica, es absurdo y estéril, pues sólo ha de ser considerada una alternativa a lo que de hecho creemos y tomamos en cuenta si es que hay realmente razones para ello. Este es el sentido de "duda" para Peirce: para dudar hace falta razones. Y Descartes no tiene ninguna razón para poner en duda el mundo exterior o las otras mentes y no poner a la vez en duda el propio "yo", cuando hemos visto en la argumentación que suponemos tanto la existencia del uno como del otro en la conciencia ordinaria. Descartes no tiene ninguna buena razón para la supremacía del *cogito* frente a la creencia en la existencia de los objetos externos, cuando Peirce nos ha dado una plausible teoría sobre el origen del "yo" como emergiendo a partir de la creencia en dichos objetos externos. La postura de Peirce será similar a la de Reid, como veremos en el

capítulo 6: hace falta una "buena" razón para poner en duda lo que de hecho creemos (lo que nos parece por principio plausible por ser coherente con la visión ordinaria del mundo).

Antes de pasar a la siguiente sección quisiera hacer un par de observaciones. Lo que aquí pretende haber refutado Peirce es el fundamentalismo *cartesiano*, es decir, aquél que postula una base absoluta, infalible, con la que entramos en relación directa. Pero no por ello se desentiende de la cuestión de la fundamentación. Para Peirce, si todo conocimiento es inferencial, en caso de que hubiera juicios fundamentales en algún sentido, éstos no podrían ser infalibles: siempre cabe su revisión. Pero esto no quiere decir que haya probado o pretendido probar la inexistencia de conocimiento básico en el sentido más general, es decir, en el de conocimiento que ya no pretendemos o necesitamos demostrar de acuerdo con algún criterio que vaya más allá de la inferencialidad. Cierto que según el razonamiento aristotélico el conocimiento básico debía ser no-inferencial y Peirce acaba de proclamar que todo conocimiento es inferencial. Esto plantea un aparente problema que sólo podrá ser solucionado en el contexto peirceano mediante la distinción entre clases de inferencia, de tal modo que el regreso pueda ser bloqueado por cierto conocimiento básico, que, aunque sea también inferencial en esencia (como ha pretendido probar en las *Questions*), pueda ser considerado "primero" por ser fruto de "otra clase" de inferencialidad, es decir, que pueda ser considerado "básico" de acuerdo con ciertos criterios determinados (que se pueda hablar de "inferencialidad en tal respecto"). Sólo esta hipótesis podría solucionar la aparente contradicción entre la asunción peirceana del razonamiento aristotélico sobre la estructura del conocimiento y, a la vez, su proclamación del carácter inferencial de éste. Como veremos, ésta es de hecho la opción por la que se inclina.

Una segunda observación: aquí no ha acabado la crítica peirceana a Descartes. Sólo se han introducido las líneas por las que ésta discurre. Descartes estará presente a lo largo de este trabajo, pues tanto la teoría de la investigación peirceana como el Sentido Común

Crítico pueden verse, y así son considerados por Peirce, como una alternativa al método de la duda metódica, de consecuencias tan negativas para la filosofía. Ahora bien, lo que sí hemos desarrollado completamente es la crítica peirceana a la facultad de la intuición, que es la que soporta la teoría de la duda cartesiana, pues explicaría la infalibilidad del sujeto para reconocer el conocimiento básico.

3. LA ALTERNATIVA AL CARTESIANISMO

Desechado el punto clave del cartesianismo (esto es, la intuición), Peirce pasa al comienzo de las *Consequences* a presentar su alternativa a cada uno de los puntos que caracterizaban al cartesianismo frente a la filosofía medieval.

El cartesianismo defendía en primer lugar que la filosofía debía comenzar con la duda universal para empezar a construir a partir de lo indudable/infalible. Pero para Peirce:

> We cannot begin with complete doubt. We must begin with all the prejudices which we actually have when we enter upon the study of philosophy. These prejudices are not to be dispelled by a maxim, for they are things which it does not occur to us *can* be questioned. Hence this initial skepticism will be a mere self-deception, and not real doubt; and no one who follows the Cartesian method will ever be satisfied until he has formally recovered all those beliefs which in form he has given up. It is, therefore, as useless a preliminary as going to the North Pole would be in order to get to Constantinople by coming down regularly upon a meridian. A person may, it is true, in the course of his studies, find reason to doubt what he began by believing; but in that case he doubts because he has a positive reason for it, and not on account of the Cartesian maxim. Let us not pretend

> to doubt in philosophy what we do not doubt in our hearts. (CP 5.265)[35]

La duda completa, radical, es imposible. Descartes no ha entendido en realidad el significado de "dudar". La duda no es completamente voluntaria, sino que requiere una serie de condiciones para que sea legítima, para que sea real. Hace falta una razón para dudar. Los prejuicios que de hecho tenemos son operantes en nosotros hasta que los sustituimos. Pero esta sustitución se da sobre la marcha, en el proceso de investigación, ante un cambio en las condiciones en que ésta se desenvuelve y causada por su propia dinámica. En cada momento contamos con unas bases que no nos cuestionamos, aquello de lo que partimos. Dudar de ello es "simular" que dudamos; la duda cartesiana es una duda fingida y ningún resultado positivo puede resultar a partir de un auto-engaño. La concepción del conocimiento que aquí empieza a esbozarse guardará gran similitud con la metáfora del barco de Neurath: el conocimiento es como un barco en alta mar, que se va reparando mientras navega cambiando unas piezas por otras mientras no deja de navegar[36]. En la anterior cita de Peirce se plantean varias cuestiones que serán desarrolladas en este trabajo:

---

[35] "No podemos comenzar con la duda completa. Debemos comenzar con todos los prejuicios que tenemos realmente cuando iniciamos el estudio de la filosofía. Tales prejuicios no pueden ser disipados por una máxima, pues son cosas que no se nos ocurre que *puedan* ser cuestionadas. Por ende, este escepticismo inicial será un simple autoengaño, y no una duda verdadera, y nadie que siga el método cartesiano se sentirá jamás satisfecho hasta recuperar formalmente todas aquellas creencias que ha abandonado de una manera formal. Por consiguiente, resultaría un procedimiento preliminar tan inútil como ir al Polo Norte para llegar a Constantinopla descendiendo regularmente por un meridiano. Es verdad que en el curso de sus estudios una persona puede hallar motivos para dudar de lo que comenzó creyendo; pero en tal caso duda porque tiene una razón positiva para hacerlo, y no a causa de la máxima cartesiana. No pretendamos dudar en el terreno de la filosofía de aquello que no ofrece dudas en nuestros corazones." (PEIRCE, C. S. 1987. pp. 58-59)

[36] Otto Neurath dice ("Protokolsätze", en *Erkenntnis*, vol. 3, 1932):

> Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können (p. 206). [Somos como navegantes que tienen que

1. ¿Cuáles son las *condiciones para la duda* legítima?

Como esto depende de las condiciones actuales del proceso de la investigación, habrá que responder también a:

2. ¿En qué consiste la *dinámica de la investigación*? ¿cómo discurre? ¿qué es lo que la rige?

Y dentro del contexto problemático tratado en este capítulo:

3. ¿Cuál es el *carácter de las premisas básicas* de las que partimos en la investigación, si es que las hay?

Creo que en este texto ya está asumida la perspectiva de sentido común que sólo al final de su obra Peirce explicitaría. Como veremos, la filosofía del sentido común se caracteriza por exigir que se den razones para la duda. Ante la ausencia de buenas razones para deshacerse de lo que uno cree, uno se queda con lo que ya tiene, con aquellas creencias "que no ofrecen dudas en nuestros corazones". Quiero sugerir que en los primeros escritos está supuesta la doctrina peirceana del sentido común en el más estricto de los sentidos y, por ello, mostraré que, según esta interpretación de la obra temprana de Peirce, la continuidad en este tema en su pensamiento es evidente.

Frente al método deductivo unilineal propugnado por Descartes, Peirce se inclina por el método de las ciencias empíricas para la filosofía:

> Philosophy ought to imitate the successful sciences in its methods, so far as to proceed only from tangible premisses which can be subjected to careful scrutiny, and to trust rather to the multitude and variety of its arguments than to the conclusiveness of any one. Its reasoning should not form a chain which is no stronger than its weakest link, but

---

transformar su barco en alta mar, sin desmontarlo jamás en un dique para poder construirlo de nuevo con los mejores componentes].

> a cable whose fibers may be ever so slender, provided they are sufficiently numerous and intimately connected. (CP 5.265)[37]

Peirce se inclina por una concepción *holista* de la filosofía. En concordancia con la metáfora de Neurath, el conocimiento es como un barco en alta mar. Se compone de multitud de piezas, ninguna imprescindible, todas sustituibles por otras piezas que hay en el barco, todas cooperando para permitir que el barco pueda navegar. En cualquier momento hemos de poder cambiar cualquier pieza sobre la marcha sin que por ello el barco se hubiera de hundir. Este proceso puede continuar indefinidamente, pues no hay posibilidad de sacar el barco del agua para repararlo.

Cierta prueba de esta metodología ya la ha dado Peirce en lo que hemos denominado "argumento inductivo" en las *Questions* y también se dejará ver en la metodología general peirceana de abordar una misma idea con distinta expresión y en diferente contexto en las diversas disciplinas filosóficas: fenomenología, filosofía de la mente, lógica de la investigación, etc.

Frente a la postulación cartesiana de instancias explicativas que ellas mismas son inexplicables (entidades inaprensibles como la intuición, el recurso a la fe, etc.), Peirce se inclinará por todo lo contrario. Esto no es sólo una opción metodológica: es algo que se desprende de su identificación de conocimiento y ser. Y de conocimiento y mediación. Lo que es cognoscible es mediato (por su naturaleza sígnica) y, por tanto, susceptible de explicación (por conexiones inferenciales).

---

[37] "La filosofía debería imitar en sus métodos las ciencias que tienen éxito, hasta el punto de avanzar sólo a partir de premisas tangibles que puedan ser sometidas a una cuidadosa indagación, y de confiar más bien en la multitud y la variedad de sus argumentos que en el carácter concluyente de cualquiera. Su razonamiento no debería formar una cadena que no es más fuerte que su eslabón más débil, sino un cable cuyas fibras pueden ser muy delgadas, a condición de ser suficientemente numerosas e íntimamente conectadas." (PEIRCE, C. S. 1987. p. 59)

Al mismo tiempo, frente a la pretensión cartesiana de que la certeza había de encontrarse en la conciencia individual, Peirce defiende que esto sólo podría acarrear que cada uno tomara como cierta una cosa diferente, según su particular punto de vista, imposibilitando así el acuerdo intersubjetivo[38]. Peirce opta, por el contrario, por el método comunitario o colectivo de la ciencia para la filosofía:

> In sciences in which men come to agreement, when a theory has been broached it is considered to be on probation until this agreement is reached. After it is reached, the question of certainty becomes an idle one, because there is no one left who doubts it. We individually cannot reasonably hope to attain the ultimate philosophy which we pursue; we can only seek it, therefore, for the *community* of philosophers. (CP 5.265)[39]

Es muy importante destacar, quizá lo más relevante de este capítulo para la discusión posterior, el contraste entre esta cita y la primera de todas en esta sección (CP 5.265). En la primera cita se aludía a aquello de lo que partimos en la investigación: partimos de lo que tenemos, de un conjunto de prejuicios con los que hemos de contar aquí y ahora. Eso es para nosotros lo cierto, lo que no podemos dudar. Pero en la última cita se apunta a la certeza como aquello a

[38] "...to make single individuals absolute judges of truth is most pernicious. The result is that metaphysicians will all agree that metaphysics has reached a pitch of certainty far beyond that of the physical sciences;-only they can agree upon nothing else" (CP ibid) ["…convertir de este modo a individuos aislados en jueces absolutos de la verdad es sumamente pernicioso. El resultado es que todos los metafísicos concordarán en que la metafísica ha alcanzado un nivel de certeza muy superior al de las ciencias físicas... con la única salvedad de que no pueden ponerse de acuerdo en otra cosa." (PEIRCE, C.S., 1987. p. 59)]

[39] "En las ciencias en que los hombres llegan a un acuerdo, cuando se ha esbozado una teoría se considera que está a prueba hasta que se alcanza este acuerdo. Después de alcanzarlo, la cuestión de certeza se vuelve ociosa, pues no queda nadie que lo ponga en duda. En forma individual no podemos esperar razonablemente alcanzar la filosofía última que perseguimos; por consiguiente, sólo podemos buscarla para la *comunidad* de los filósofos." (PEIRCE, C. S. 1987. p. 59)

alcanzar por la comunidad. No aquello de lo que partimos, sino a donde vamos: se apela a "la filosofía última que perseguimos".

Entre estos dos polos discurre la cuestión de la certeza en Peirce. Los prejuicios y creencias asumidas son válidos para el proceder del investigador en el momento presente, en un estadio determinado de la investigación. Pero eso no implica que tales creencias sean verdaderas: la certeza total sólo se alcanzará en el seno de la Comunidad, pero no en una comunidad actual limitada, sino en una comunidad ilimitada en el tiempo y en el espacio. La certeza total sólo la conseguiremos "a largo plazo", pero de momento, "a corto plazo", hemos de partir de ciertas creencias asumidas. Al estudio de tales creencias y de su dinámica se ocupará la filosofía crítica del sentido común.

CAPITULO 5

SIGNOS Y CONOCIMIENTO: LA MEDIACIÓN SOCIAL EN LA TEORÍA DE LOS SIGNOS

1. EL SIGNO Y LA LOGICIDAD DE LA MENTE

En el capítulo anterior vimos cómo Peirce rechazaba todo planteamiento epistemológico que pretendiera basarse en una supuesta aprehensión directa (y por tanto infalible) de lo real. Su propósito será sustituir este planteamiento por el *paradigma de la mediación*, lo que para él se concreta en la afirmación: "no tenemos ninguna facultad de pensar sin signos". Con este rechazo no sólo se desentiende de la filosofía cartesiana, sino también de la teoría de las ideas defendida por el empirismo clásico (Hume, Locke, Mill, etc). Asimismo, se desvincula de los modernos defensores de los *sense-data* y del fenomenalismo. Pero lo más destacable de todo es que Peirce enmarca el conocimiento en un ámbito definitivamente comunitario.

La concepción del conocimiento como mediación se lleva a cabo en Peirce en términos de "interpretación": siempre se necesita de un tercero que dé sentido a los fenómenos cognitivos. Nos encontramos, en suma, con un rechazo global a los planteamientos epistémicos privados e individuales y nos trasladamos a un marco de intersubjetividad, en el que el ámbito del sentido no puede desgajarse de una perspectiva comunitaria.

En esta sección vamos a introducir lo que serían, por decirlo así, los elementos "atómicos" del conocimiento (si es que cabe hablar de

tales dado el carácter continuo de lo real para Peirce), alternativos a las ideas o contenidos inmediatos de conciencia.

Para nuestro autor los "átomos" del conocimiento serían los juicios o proposiciones y las inferencias serían las "moléculas". Ambos elementos se caracterizan por su carácter intersubjetivo, público y abierto a posteriores conexiones, en forma de reformulación, reinterpretación, etc. En una palabra: se caracterizan por su carácter sígnico. Es por ello que un análisis de la epistemología peirceana ha de ir necesariamente precedido de un estudio de la naturaleza del signo.

El paradigma semiótico de la mediación

La semiótica es el estudio de las características formales del signo. En tanto que ciencia formal no se encarga de identificar los signos que podamos encontrar en la experiencia, sino que estudia el signo en su abstracción. No es, por tanto, una ciencia empírica, aunque estudia los rasgos más generales de toda realidad[1].

[1] Gallie (GALLIE, W.B. 1952. p. 112) ha apuntado respecto del carácter universal de la semiótica una dificultad. En sus estudios semióticos, Peirce utiliza un sentido tan amplio de "signo" que a veces identifica como característica universal de todo signo algo que sólo aparece de hecho en ciertos tipos de actividad sígnica superior, tales como la práctica científica y otras funciones cognoscitivas superiores, y que es difícilmente extrapolable a actividades sígnicas más básicas. Aunque ésta pueda constituir una seria objeción para la caracterización peirceana de la ciencia de la semiótica en general, no presenta graves consecuencias para nosotros si tenemos en cuenta que nos importa la semiótica sólo en tanto que nos sirve para explicar precisamente dichas actividades intelectuales superiores. Por tanto, si la objeción de Gallie fuera en verdad correcta, las características del signo que da Peirce no serían las adecuadas para el signo en general, pero seguirían siendo correctas para el signo en particular que hallamos en los procesos mentales o racionales.

¿Qué es un signo? Un signo es, en primer lugar, algo que siempre se dirige o refiere a otra entidad, y lo hace de tal forma que en toda relación sígnica ha de haber siempre tres elementos en relación:

> 1) El propio *signo* (también llamado por Peirce *representamen*),
>
> 2) Un *objeto* al cual el signo representa,
>
> 3) Un *pensamiento* o cognición que interpreta el signo (también llamado *interpretante*).

La relación que ha de haber entre los términos es de *representación*: el signo representa un objeto para un pensamiento. Como dice Peirce: "a sign has, as such, three references; first, it is a sign *to* some thought which interprets it; second, it is a sign *for* some object to which in that thought it is equivalent; third, it is a sign, *in* some respect or quality, which brings it into connection with its object."(CP 5.283)[2]

Esta última cualidad es lo que hace que el signo pueda ser tal *para este* objeto y *hacia aquel* pensamiento. Pero no cualquier cualidad de un signo es relevante para la relación sígnica. Sólo es relevante aquella que guarda relación con su función representativa. Las cualidades del signo que no tienen relevancia en este sentido son lo que Peirce denominará las "cualidades materiales" del signo, meros accidentes asociados al soporte físico del signo.

Existe otro elemento que entra en juego en la relación sígnica que es la "aplicación demostrativa pura del signo". Consiste en la capacidad que tiene un signo de poder ser conectado con otro signo del mismo objeto o con el propio objeto, es decir, es la conexión física

[2] "Un signo, como tal, tiene tres referencias: primero, es un signo *hacia* algún pensamiento que lo interpreta; segundo, es un signo *para* algún objeto al cual es equivalente en ese pensamiento; tercero, es un signo, *en* algún sentido o cualidad, que nos pone en conexión con su objeto" (PEIRCE, C. S. 1987. p. 69).

y real de un signo con su objeto, bien sea en forma “inmediata” o por conexión con otro signo. Peirce recalca que tal conexión no es arbitraria sino real (por tanto intersubjetiva). Lo afirma en el sentido de que la aplicación demostrativa pura consiste en el *hábito mental* operante en el sujeto por el cual un signo se dirige a un determinado objeto.

Pero el carácter triádico de la relación sígnica se hace bien patente en el hecho de que la función representativa no radica en la pura relación objeto-signo, sino que el "proceso" sígnico exige un tercer término para que la representación tenga lugar: el pensamiento para el cual la conexión objeto-signo se da. Sin un tercero para el cual haya relación, la relación no existe en realidad. Sólo hay relación "real" cuando hay un tercero.

En función del motivo o fundamento por el cual un signo es signo de un objeto para quien lo interpreta, Peirce establece su clasificación más general de los signos:

> 1) *Iconos*. La relación que el interpretante establece entre el signo y el objeto tiene como fundamento la *semejanza* en alguna cualidad entre ambos.
>
> 2) *Índices*. La relación se establece por la existencia de una *relación causal* entre signo y objeto.
>
> 3) *Símbolos*. No explotan relación de semejanza ni de causalidad, sino que tan sólo se basan en una *práctica general de uso* que los conecta convencionalmente.

En realidad los dos primeros tipos de signos no son más que formas del tercero, puesto que para Peirce las relaciones de semejanza o causalidad no existen sin mente que los interprete. No obstante, la clasificación tiene todavía una razón de ser, pues puede servir para una posterior clasificación de los signos (entendidos ahora como símbolos) en función de los motivos convencionales por los cuales

aprendemos porqué un determinado signo es signo de un determinado objeto y no de otro (aducimos razones convencionales de semejanza, de causalidad o de pura arbitrariedad)[3].

Vistas las características del signo cabe ahora preguntarse: ¿qué consecuencias tiene el hecho de que para Peirce todo proceso cognitivo se dé en forma sígnica? ¿Qué es lo distintivo de esta caracterización de la epistemología? Lo fundamental será la eliminación en este esquema de la perspectiva nominalista de acceso directo a la realidad. Pues aquí la realidad no reside ya en la inescrutable conexión objeto-cognición del nominalista, sino en la continua interpretación y conexión con otros signos que conlleva la triadicidad del signo.

Para el nominalista hay unos puntos privilegiados de acceso a la realidad y el resto del conocimiento es real en tanto que lo es ese supuesto punto de contacto. Hay aquí una confrontación especular objeto-pensamiento, que es en donde reside para este modelo la verdad y la aprehensión de la auténtica realidad. Por contra, en la concepción peirceana lo que hay es un "proceso" de conformación de lo real y no una confrontación directa. Pero, podría preguntarse, ¿no ha de haber una primera aprehensión del objeto cuando se establece una primera relación sígnica con él? ¿no sería entonces la postulación del signo en el "primer" acto de cognición una fórmula puramente lingüística que esconde el mismo primer punto privilegiado?

Ciertamente no es así para Peirce pues, si bien el objeto entra de algún modo en el conocimiento, nunca lo hace de otra manera que en la de cognición, es decir, en la forma misma de signo. Cada una de las tres partes de la relación sígnica es a su vez signo y es esto lo característico de la concepción peirceana de lo mental: todo elemento cognitivo se da en un proceso con un origen y un final, que a su vez tienen un origen y un final, etc. Decir que la realidad sólo se aprehende sígnicamente quiere decir que no hay ni un punto de partida

[3] Cf. HOOKWAY, C. 1985. p.126.

ni un punto final en el conocimiento de ésta, pues en tanto que relación sígnica, siempre está abierta a ulterior interpretación y a conexión con el resto de signos continuamente presentes y circulantes en el pensamiento.

Para Peirce los estados mentales son elementos discretos y simples. No tienen componentes y son momentáneos e irrepetibles. Hablar del significado de una cognición como de los pensamientos que contiene es una falacia: "thoughts are events, acts of the mind. Two thoughts are two events separated in time, and one cannot literally be contained in the other."(CP 5.288)[4]

La estrategia peirceana consiste en sacar a la luz, al reino de lo público, la totalidad de las entidades epistemológicas. En esto consiste en gran parte el giro semiótico. Respecto del significado, esto se hace patente en la distinción entre los posibles pareceres subjetivos y las conexiones públicamente accesibles. Pues para Peirce el pensamiento en su inmediatez, por sí mismo tal y como aparece a la mente, no entra todavía en lo intelectual: "every thought, however artificial and complex, is, so far as it is immediately present, a mere sensation without parts, and, therefore, in itself, without similarity to any other, but incomparable with any other and absolutely *sui generis*." (CP 5.289)[5]

El significado, pues, no consiste en algo interno o intrínseco a un signo, sino en su posibilidad de ser conectado con otros signos:

> No present actual thought (which is a mere feeling) has any meaning, any intellectual value; for this lies not in what is actually thought, but

[4] "Los pensamientos son eventos, actos de la mente. Dos pensamientos son dos eventos separados en el tiempo, y uno de ellos no puede estar contenido literalmente en el otro." (PEIRCE, C. S. 1987. p. 71)

[5] "Todo pensamiento, por artificial y complejo que sea, constituye, en la medida en que está inmediatamente presente, una mera sensación sin partes y, en consecuencia, en sí mismo, sin similitud con cualquier otro, pero incomparable con cualquier otro y absolutamente *sui generis*." (PEIRCE, C. S. 1987. p. 72)

> in what this thought may be connected with in representation by subsequent thoughts; so that the meaning of a thought is altogether something virtual. (CP 5.289)[6]

Con ello vemos a Peirce defendiendo una doctrina en cierto modo *funcionalista*: los estados mentales son según la función que desempeñan, función que se plasma en sus relaciones de dependencia con otros estados mentales. Un estado mental independiente de su función en un conjunto de estados mentales no existe epistemológicamente hablando[7]. En resumen: lo intelectual no reside en la inmediatez de la conciencia, sino en la mediación de la continuidad[8].

---

[6] "Ningún pensamiento real presente (que es un mero sentimiento) tiene significado alguno, valor intelectual alguno; pues esta circunstancia no reside en lo que se piensa realmente, sino en aquello con lo que puede conectarse este pensamiento en la representación por medio de pensamientos subsiguientes: de tal modo que el significado de un pensamiento es algo por completo virtual." (PEIRCE, C. S. 1987. p. 73)

[7] "At no one instant in my state of mind is there cognition or representation, but in the relation of my states of mind at different instants there is (Nota al pie: <<Accordingly, just as we say that a body is in motion, and not that motion is in a body we ought to say that we are in thought and not that thoughts are in us.>>)" (CP 5.289) ["En ningún instante existe en mi estado mental una cognición o representación, pero existe en la relación de mis estados mentales en instantes diferentes (Nota al pie: <<De conformidad con esto, del mismo modo que decimos que un cuerpo está en movimiento y no que el movimiento está en el cuerpo, deberíamos decir que estamos en el pensamiento y no que los pensamientos están en nosotros.>>) "] (PEIRCE, C.S. 1987. p. 73)

[8] "The Immediate (and therefore in itself unsusceptible of mediation...) runs in a continuous stream through our lives; it is the sum total of consciousness, whose mediation, which is the continuity of it, is brought about by a real effective force behind consciousness" (CP 5.289) ["Lo Inmediato (y, en consecuencia, lo Inexplicable, lo No intelectual) [?] fluye en una corriente continua a través de nuestras vidas; es la suma total de la conciencia, cuya mediación, que es su continuidad, se da en virtud de una fuerza efectiva real que está por detrás de la conciencia."] (PEIRCE, C. S. 1987. p. 73)

La inferencialidad de los procesos mentales

Cabría ahora preguntarse: ¿qué clase de signo es el que se utiliza primordialmente en los procesos cognoscitivos? De todas las clases de signos que distingue en su semiótica, Peirce se propone elegir uno que sirva para configurar un modelo de mente que pueda cumplir con las siguientes tres condiciones:

> 1) No ha de utilizar referencias a lo que pasa supuestamente "dentro de nosotros", a no ser que ello sea estrictamente necesario para explicar hechos sobre lo que llamamos normalmente "el mundo externo" (esto se sigue de la negación de la facultad de introspección).
>
> 2) Ha de ser suficiente para poder explicar o reducir todo evento mental a ese tipo de signo (omniexplicativo).
>
> 3) Debe ser algún tipo de cognición cuya existencia sea "indudable", que siga mejor los hechos externos y cuyas leyes sean las mejor conocidas (CP 5.266-267).

El tipo de signo al cual los procesos mentales van a ser reducidos y que satisfacen las tres condiciones dadas es el modelo del *razonamiento válido* o *inferencia* (que encontramos aquí en forma de argumento o silogismo dado el peso entonces todavía dominante de la lógica aristotélica, a la que Peirce, por cierto, se esforzaría en modernizar), "which proceeds from its premiss, A, to its conclusion, B, only if, as a matter of fact, such a proposition as B is always or usually true when such a proposition as A is true" (CP 5.267).[9]

[9] "Sólo va de su premisa A a su conclusión B si, de hecho, una proposición como B es siempre o habitualmente correcta cuando una proposición como A también lo es." (PEIRCE, C. S. 1987. p. 61)

Según Peirce, hay evidencia empírica de que en el hombre se dan de hecho procesos psicológicos semejantes al proceso silogístico:

> It is a matter of constant experience, that if a man is made to believe in the premisses, in the sense that he will act from them and will say that they are true, under favorable conditions he will also be ready to act from the conclusion and to say that that is true. Something, therefore, takes place within the organism which is equivalent to the syllogistic process. (CP 5.268)[10]

Peirce extraerá las clases de inferencias a partir del análisis de las formas de argumento[11] (véase fig. 1).

---

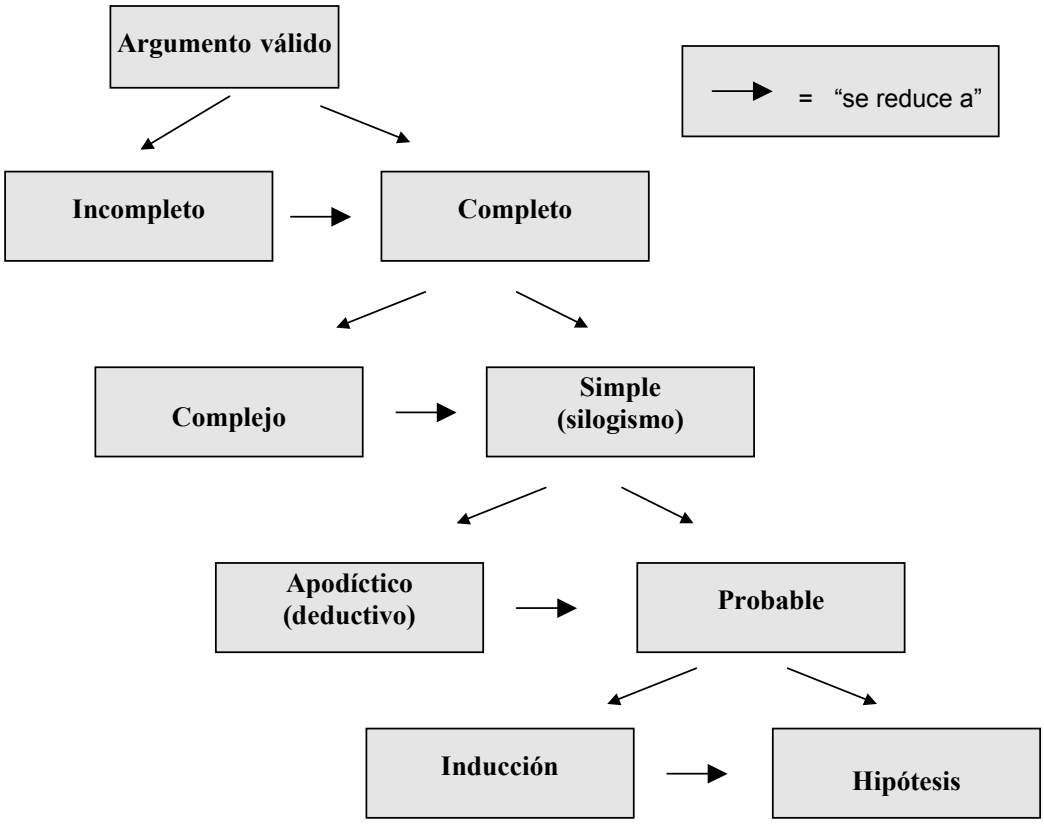
[10] "Una constante experiencia demuestra que si se induce a un hombre a creer en las premisas, en el sentido de que actuará basándose en éstas y dirá que son verdaderas, en condiciones favorables estará igualmente dispuesto a actuar a partir de la conclusión y afirmar que es verdadera. En consecuencia, ocurre en el organismo algo equivalente al proceso silogístico." (PEIRCE, C. S. 1987. p. 61)

[11] Cf. CP 5.269-270. Una inferencia incompleta es aquella cuya validez depende de un dato no contenido en las premisas. Tal dato puede ser explicitado en forma de premisa de tal forma que la relación de las premisas con la conclusión es entonces idéntica a la que se da cuando tal dato se asume implícitamente. Es por ello que toda inferencia incompleta válida se puede reducir a una inferencia completa válida.

Los argumentos completos pueden ser simples y complejos. Estos últimos son los que constan de tres o más premisas y pueden ser desglosados en varios argumentos simples de tal modo que se llegue al final a la misma conclusión que con el complejo. Por tanto son reductibles a los simples, que constan sólo de dos premisas y conclusión. Son los *silogismos*.

Los silogismos pueden ser apodícticos (o deductivos) o probables. La validez de los silogismos apodícticos depende en forma íntegra e incondicional de la relación del hecho inferido con los hechos afirmados en las premisas (puede haber conocimiento supuesto implícitamente en las premisas, en cuyo caso la inferencia sería incompleta, reducible a la completa).

La validez de los silogismos probables depende en parte de la no existencia de algún otro conocimiento y puede ser inductivo e hipotético.



1. Clases de argumentos

Lo característico de la posición de Peirce es que para él todo proceso mental se da en forma de argumento deductivo, inductivo o abductivo (hipotético) o en una combinación de ellos. Estas tres clases de inferencia son suficientes para dar cuenta de todo proceso mental. El tipo de razonamiento que Peirce caracteriza como típicamente humano es justo el tipo de razonamiento utilizado habitualmente en ciencia. La construcción de un modelo de racionalidad entendida como racionalidad científica está a la base de ello.

Las diferencias entre razonamiento deductivo e inductivo son bastante obvias para comentarlas aquí. Pero no es tan obvia la diferencia entre inferencia inductiva y abductiva. Partamos de un ejemplo. Se trata de ver las relaciones posibles entre tres hechos: una proporción X de una determinada letra "@" en todos los libros de inglés, el hecho de que un libro o varios libros determinados sean en inglés y el hecho de que un libro determinado o varios contengan una cierta proporción X de la letra "@ ". Dados estos tres posibles hechos, veamos cuáles son las posibles relaciones inferenciales entre ellos:

CLASES DE INFERENCIAS

1. DEDUCCION

1. Todos los libros en inglés contienen un porcentaje X de la letra "@"
2. A es un libro en inglés

|- A tiene un porcentaje X de la letra "@"

(x) (Ix → Px)	⇐ regla
Ia	⇐ caso
Pa	⇐ resultado
↑	↑
lógica cuantificacional	**lógica aristotélica**

2. INDUCCION

1. A,B,C,D,E... son libros en inglés
2. A,B,C,D,E... contienen un porcentaje X de la letra "@"

|- Todos los libros en inglés contienen un porcentaje X de la letra "@"

Ia, Ib, Ic, Id, Ie...	⇐ caso
Pa, Pb, Pc, Pd, Pe...	⇐ resultado
(x) (Ix → Px)	⇐ regla

3. HIPOTESIS

1. Todos los libros en inglés contienen un porcentaje X de la letra "@"
2. A,B,C,D,E... contienen un porcentaje X de la letra "@"

|- A,B,C,D,E... son libros en inglés

(x) (Ix → Px)	⇐ regla
Pa, Pb, Pc, Pd, Pe...	⇐ resultado
Ia, Ib, Ic, Id, Ie...	⇐ caso

La deducción no amplía conocimiento, pues se limita a desprender algo que ya estaba claro en las premisas. Sin embargo la inducción conecta una serie de características a cierto tipo de objetos tras la constatación repetida de tal conexión en múltiples casos individuales. Hay, por tanto, una subsunción de la pluralidad en la generalidad. La hipótesis, por su parte, lo que hace es suponer la realidad de un antecedente dada la constatación de la existencia del consecuente y de una regla general que los conecta. Otra forma de expresar la hipótesis o abducción es como la afirmación de la generalidad o universalidad de algo a partir de lo examinado en una muestra. Nótese que si con la inducción se da un paso en principio ajeno a la lógica clásica (aunque relacionado con la regla de la introducción del cuantor o cuantificador universal), con la abducción se da un paso aparentemente contrario a ella, pues es el paso del consecuente al antecedente en una regla. Es por tanto, la forma más arriesgada de inferencia y la realmente ampliativa del conocimiento.

Peirce expresa la diferencia entre inducción y abducción de la siguiente manera:

> Induction is where we generalize from a number of cases of which something is true, and infer that the same thing is true of a whole class. Or, where we find a certain thing to be true of a certain proportion of cases and infer that it is true of the same proportion of the whole class. Hypothesis is where we find some very curious circumstance, which would be explained by the supposition that it was a case of a certain general rule, and thereupon adopt that supposition. Or, where we find that in certain respects two objects have a strong resemblance, and infer that they resemble one another strongly in other respects. (CP 2.624)[12]

[12] "La inducción es cuando generalizamos a partir de un número de casos de los cuales algo es verdadero e inferimos que la misma cosa es verdadera de la clase entera. O cuando encontramos que una cierta cosa es verdadera en una cierta proporción de casos e inferimos que es verdadera en la misma proporción de la clase entera. La hipótesis es cuando encontramos alguna circunstancia muy curiosa, que

En la hipótesis o abducción se da un salto cualitativo en nuestro conocimiento y supone la introducción de nuevo conocimiento en el proceso inferencial. Se trata de la parte creativa de nuestra inteligencia, sin la que nuestro conocimiento no avanzaría lo más mínimo[13]. El tratamiento peirceano de la abducción es ejemplificado perfectamente en la forma característica de llegar a las conclusiones de sus investigaciones por parte de Sherlock Holmes, el personaje literario de Sir Arthur Conan Doyle. De hecho, el método de Holmes y la abducción peirceana han sido comparados en varios estudios[14].

---

sería explicada mediante la suposición de que es un caso concreto de una cierta regla general, y a partir de ello adoptamos tal suposición. O cuando encontramos que en ciertos aspectos dos objetos tienen un gran parecido e inferimos de ello que se parecen mucho uno al otro en otros aspectos."

[13] Algunos ejemplos de Peirce pueden ilustrar a qué se refiere Peirce por hipótesis o abducción y en qué medida amplía el conocimiento:

> I once landed at a seaport in a Turkish province; and, as I was walking up to the house which I was to visit, I met a man upon horseback, surrounded by four horsemen holding a canopy over his head. As the governor of the province was the only personage I could think of who would be so greatly honored, I inferred that this was he. This was an hypothesis.
>
> Fossils are found; say, remains like those of fishes, but far in the interior of the country. To explain the phenomenon, we suppose the sea once washed over this land. This is another hypothesis. (CP 2.625)
>
> [Una vez desembarqué en un puerto de una provincia turca. Y, cuando iba andando hacia la casa que iba a visitar, me encontré con un hombre montado a caballo, rodeado por otros cuatro hombres montados, y que llevaba un dosel sobre su cabeza. Ya que el gobernador de la provincia era el único personaje del que podía pensar que pudiera ostentar tales honores, inferí de ello que era él. Esto era una hipótesis.
>
> Se encuentran unos fósiles; pongamos que unos restos como los de los peces, pero muy tierra adentro. Para explicar este fenómeno suponemos que el mar cubrió en algún momento estas tierras. Esto es otra hipótesis.]

[14] T.A. Sebeok & J. Umiker-Sebeok, *Sherlock Holmes y Charles S. Peirce. El método de la investigación*, Paidós, Barcelona, 1987. También ha sido la abducción puesta en relación con un segundo personaje literario: Auguste Dupin, de Edgar Allan Poe. Ver U. Eco & T.A. Sebeok (eds.), *El signo de los tres: Dupin, Holmes, Peirce*, Lumen, Barcelona, 1989.

La existencia del razonamiento falaz podría parecer que refuta el carácter de inferencia *válida* de todo razonamiento. Pero para Peirce todo razonamiento falaz es también una tipo de razonamiento válido. En general las posibles clases de falacia inferencial son las que proceden de la falsedad de sus premisas, de la debilidad del argumento, de la confusión de las premisas o de la mala aplicación de una regla de inferencia. Pero, al fin, todas se ajustan a la forma del razonamiento válido ya que:

> 1) el basado en premisas falsas $\Rightarrow$ es razonamiento válido, pues $F \rightarrow V$ y $F \rightarrow F$ son dos tipos de razonamiento válidos (sólo es inválido $V \rightarrow F$).
>
> 2) la de los razonamientos (probables) que tienen poca fuerza $\Rightarrow$ son razonamiento válido, por escasa que sea su fuerza.
>
> 3) el falaz por confusión de premisa $\Rightarrow$ si se confunden es por su similitud; pero la premisa errónea funciona en el argumento, por lo que, aunque dé resultado falso, es razonamiento válido.
>
> 4) el falaz por confusión de regla $\Rightarrow$ se toma una regla que no es tal, por lo que en realidad lo que se toma es una premisa falsa (CP 5.280-282). Sigue siendo razonamiento válido.

Peirce reduce asimismo toda clase de procesos cognitivos a la fórmula de la inferencia. Así:

> a) la sensación puede entenderse como la formación de una hipótesis (CP 5.291).
>
> b) las emociones pueden verse igualmente como inferencias hipotéticas (CP 5.292).

c) la atención no es más que un acto de inducción (CP 5.295).

d) la formación de un hábito es también una inducción (CP 5.297).

Aunque no vamos a ocuparnos de los argumentos que Peirce utiliza para mostrar la conformación de estos procesos al modelo inferencial, sí que hay que retener en este punto con atención el hecho de que para Peirce los procesos psicológicos anteriores a la capacidad crítica, aquellos con los que nos encontramos antes de poderlos controlar, tienen naturaleza inferencial al igual que los procesos más intelectuales, críticos y controlables. Esto será muy relevante cuando tratemos la distinción entre inferencias acríticas e inferencias sujetas a auto-control, así como para la continuidad del mecanismo de fijación de las creencias en el ámbito científico, pre-científico y práctico.

2. LA TEORIA DE LA PERCEPCION

El modelo inferencial de la mente aportado por Peirce como alternativa al modelo de aprehensión directa de la realidad externa pone al americano en una posición aparentemente difícil de conciliar con su profesado empirismo, que requiere el recurso a los datos de la experiencia como fuente de conocimiento.

Ha quedado claro que, se diera como se diese la incorporación del material empírico al conocimiento, el contacto con la externalidad había de ser ya de carácter epistémico, en forma de creencia inmersa en un entramado de inferencias. Ante tal explicación a primera vista poco clarificadora, es de recibo que se habrá de articular mejor la forma en que se da el *input* empírico para que esta postura sea plausible, pues siempre es problemática la cuestión de la apropiación

de la externalidad en posturas como la de Peirce encuadradas en el internalismo.

En el proyecto epistemológico de 1868 no aparece por ningún lado una teoría explicativa de la aportación empírica al conocimiento, sino que, cuando se tratan los fenómenos perceptivos, ello sólo se hace para determinar qué *no es* la percepción (crítica a la teoría de las ideas, a la doctrina de los *sense-data*, etc). Pero una teoría de la percepción bien articulada no aparecerá en la obra de Peirce hasta su época tardía, en 1902-1903. Creo, con Hookway, que el interés tardío de Peirce por la explicación del proceso perceptivo es una exigencia teórica del sistema peirceano en evolución. Por un lado, la teoría de la verdad peirceana, definida por relación a su noción de realidad, incluye que ésta se deba alcanzar a partir del aporte de la percepción. Por otro lado, la prueba del método pragmático depende de una manera o de otra de que las hipótesis científicas puedan reducirse a fenómenos de acción-reacción entre conductas del investigador y fenómenos perceptivos resultantes (ver capítulo 8). Finalmente, tenemos pendiente la determinación de qué creencias son las que de hecho no dudamos, que nos permitan hacer un alto relativo en la maraña inferencial de creencias que constituyen el conocimiento. Y las creencias ligadas a actos perceptivos parecen en principio ser serias aspirantes a pertenecer al conjunto de creencias con mayor grado de certeza o fiabilidad.

Del estudio de la percepción resultará el desvelamiento del carácter de las creencias más fiables que caracteriza la teoría peirceana de los fundamentos y que se puede resumir en lo siguiente: las creencias de las que estamos más seguros no han de ser "infalibles", pues ello es imposible, sino que basta con que sean "acríticas". Peirce descubre al estudiar el fenómeno perceptivo el carácter fundamental de los juicios que se obtienen en él y después, ante la necesidad de asumir como ciertas otras creencias aparte de las procedentes de la percepción, se da cuenta de que existen los mismos fundamentos para la justificación de este segundo grupo de creencias: las consideradas en la tradición filosófica verdades *a priori*. Éstas, en principio

necesarias para construir el edificio del conocimiento, descansan sobre la misma base de fiabilidad de los datos perceptivos y son, al fin y al cabo, y por la misma razón, también *a posteriori*. De esta manera se suprime una de las lacras para Peirce de la filosofía moderna: la separación entre las esferas del *a priori* y el *a posteriori*, desgarro que no hace más que bloquear para él el camino de la investigación.

Nos vamos a centrar para este tema en los escasos textos de Peirce donde trata con relativa amplitud la temática que nos ocupa. Hay que advertir acerca de la limitación del tratamiento de esta materia por parte de Peirce y también hay que hacer aquí un especial énfasis en la necesidad de mantener una actitud básicamente reconstructiva ante su obra.

Perceptos y juicios perceptivos

En toda teoría de la percepción hace falta dar cuenta de dos fenómenos diferentes: 1) cómo se da la aparición del objeto de la percepción y 2) cómo se da la apropiación epistémica de dicho objeto, es decir, cómo se articula con nuestro conocimiento para convertirse en parte integrante de éste. La primera cuestión es explicada por Peirce con el recurso a la noción de *percepto* (*percept*); la segunda con el concepto de *juicio perceptivo* (*perceptual judgment*).

¿Qué es lo que percibimos? "I see on the other side of my table a yellow chair with a green cushion. That will be what psychologists term a *percept*"(CP 7.619)[15]. ¿Qué son los *perceptos*? En primer lugar no se trata de imágenes, en el sentido de los *sense-data*, que "representen" o "copien" caracteres de lo externo: "the chair I appear

[15] "Veo en la otra parte de mi mesa una silla amarilla con un cojín verde. Eso es lo que los psicólogos denominan un *percepto*."

to see makes no professions of any kind, essentially embodies no intentions of any kind, does not stand for anything. It obtrudes itself upon my gaze; but not as a deputy for anything else, not *as* anything. It simply knocks at the portal of my soul and stands there in the doorway." (ibid.)[16]

Es algo que se nos impone por la fuerza y de lo que sólo nos podemos librar también por medio de la aplicación de fuerza física. Peirce introduce el percepto como asociado a tres características (CP 7.622):

> 1) *Aporta algo positivo al conocimiento*, en el sentido de que *lleva consigo caracteres cualitativos*: "the chair has its four legs, seat, and back, its yellow color, its green cushion, etc. To learn this is a contribution to knowledge."[17]
>
> 2) *Obliga al perceptor a reconocerlo*, es decir, *es independiente de la voluntad del sujeto*, se le impone, sin que éste lo pueda eludir.
>
> 3) No ofrece ninguna razón para tal reconocimiento *ni tiene ninguna pretensión de razonabilidad...* El percepto es absolutamente mudo. Actúa sobre nosotros, pero no se dirige a la razón ni reclama nada que la apoye. *No es, por sí, de naturaleza judicativa o proposicional*[18].

[16] "La silla que me parece ver no hace ningún tipo de manifestación, no lleva consigo ningún tipo de intención, no representa nada. Se impone a mi mirada; pero no como sustituto de ninguna otra cosa, no *como* nada. Simplemente llama a la puerta de mi alma y se queda allí en el portal."

[17] "La silla tiene sus cuatro patas, asiento y espaldera, su color amarillo, su cojín verde, etc. Descubrir esto es una contribución al conocimiento."

[18] Como veremos seguidamente, estas tres características se corresponden: la 1) con la dimensión de Primeridad del percepto, la 2) con su dimensión de Segundidad y la 3) con su falta de dimensión de Terceridad (cf. CP 7.625 y también la siguiente sección del presente trabajo).

También nos dice que el percepto es singular y único y que es un todo indiviso, sin partes (CP 7.625). En otro lugar habla del percepto como de un acontecimiento único que sucede aquí y en este momento (CP 2.146). Con todo ello parece evidente que el esquema por el que Peirce opta es por el de los objetos físicos recurrentes como objeto de percepción.

El *juicio perceptivo*, por otro lado, es definido por Peirce como "a judgment asserting in propositional form what a character of a percept directly present to the mind is" (CP 5.54)[19]. Es decir, el juicio perceptivo es una proposición que expresa una creencia acerca de un percepto. No se trata de una proposición que copie el percepto[20], sino una creencia causada por el percepto. El juicio perceptivo es un índice[21] del percepto, surge a resultas de éste y guarda una relación que vamos a intentar dilucidar. El percepto es lo que percibimos, el juicio perceptivo describe o "representa" lo que percibimos. Un juicio perceptivo puede ser por ello verdadero o falso, pero no lo puede ser un percepto. Característica fundamental del juicio perceptivo es que es *acrítico*, está forzado absolutamente sobre la conciencia, nuestra voluntad no interviene en su formación: "all that I can mean by a perceptual judgment is a judgment absolutely forced upon my

[19] "Un juicio que afirma en forma de proposición un carácter de un percepto que está directamente presente en la mente".

[20] "...the perceptual judgment does not represent the percept *logically*...It cannot be a *copy* of it; for...it does not resemble the percept at all." (CP 7.628) ["… el juicio perceptivo no representa el percepto *lógicamente*… No puede ser una *copia* de él; pues... no se asemeja al percepto en absoluto."]

[21] "There remains but one way in which it can represent the percept; namely, as an index, or true symptom, just as a weather-cock indicates the direction of the wind or a thermometer the temperature." (CP 7.628) ["Sólo queda una manera en la que pueda representar al percepto, a saber, como un índice, o indicio verdadero, de la misma forma en que una veleta indica la dirección del viento o un termómetro la temperatura."]

acceptance, and that by a process which I am utterly unable to control and consequently am unable to criticize" (CP 5.157).[22]

Y por su carácter irresistible, y por tanto, indudable de acuerdo con la rectificación peirceana de la noción de duda y del acto de dudar, se constituyen en el punto de partida del conocimiento (en uno de ellos: sólo con juicios perceptivos no puede construirse el conocimiento; hará falta otro conjunto de principios con la misma base de justificación, que son los que provee el sentido común): "our perceptual judgments are the *first premisses* of all our reasonings and... they cannot be called in question. All our other judgments are so many theories whose only justification is that they have been and will be borne out by perceptual judgments." (CP 5.116)[23]

El percepto no es una imagen, como ya he dicho. Según mi interpretación el percepto no es más que la forma en que percibimos el objeto físico. Éste se nos impone en tanto que independiente de nosotros mismos y tiene unas características que destacamos por medio de enunciados que expresan juicios perceptivos. Creo que la teoría peirceana de la percepción se encuadra en el *realismo epistémico*[24]: percibimos objetos reales en la percepción, habiendo además en todo acto perceptivo siempre creencias implicadas. La percepción es siempre epistémica. Pongamos un ejemplo. Percibo un libro rojo encima de mi mesa. Lo que puede decirse que percibo no es la cualidad de la rojez, sino un libro, un objeto físico, que es rojo

[22] "Todo lo que puedo querer decir por juicio perceptivo es un juicio cuya aceptación se me impone absolutamente, y ello por un proceso que soy totalmente incapaz de controlar y, consecuentemente, incapaz de criticar." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 126)

[23] "Nuestros juicios perceptivos son las primeras premisas de todos nuestros razonamientos y... no pueden ser cuestionados. El resto de nuestros juicios son teorías cuya única justificación es que han sido y serán soportados por juicios perceptivos."

[24] Relacionado con esto, ver la tesis doctoral de Tobies Grimaltos: *Cap a un realisme epistèmic en teoria de la percepció*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 1986.

(entre otras cosas). Ese objeto causa en mí, el percipiente, una creencia: "Eso es un libro rojo". Pero no tiene porqué ocasionarse esta creencia solamente. Puede producir también otras creencias, como "Esto es un objeto rojo", "Esto es rojo", "Esto es un libro", "Esto está encima de la mesa", etc. Todos estos son juicios perceptivos ocasionados por una entidad más allá de nosotros, que es el objeto, y que guardan una relación causal con éste. Lo que tienen en común es su estructura: la adscripción de una característica general al percepto. "Ser un libro rojo", "ser rojo", "ser un objeto rojo", "ser un libro", "estar encima de una mesa" son descripciones generales que se aplican a un objeto "x", al que conocemos por las creencias que determina en nosotros en el acto perceptivo.

Como señala Hookway, el percepto no es cualquier porción del mundo físico, sino que es un *objeto intencional*. Siempre aparece en forma de objeto para un sujeto, como lo prueba el hecho de que Peirce reconozca que haya fenómenos alucinatorios en los que nos parezca ver, por ejemplo, una silla, que podría no existir. Pero el percepto tiene también en estos casos la forma de un objeto físico ostensible. Asimismo, Peirce habla de que incluso en la percepción verídica el objeto mismo que se percibe tendrá características que no compartirá con el percepto. Explica Hookway ante la percepción por parte de Peirce de una silla, que era el objeto más pesado en el cuarto: "aunque el objeto que vio Peirce dio en ser el objeto más pesado de su habitación, esta propiedad no estaba presente en su experiencia sensorial".[25]

Un problema surge inmediatamente: ¿cuál es el nexo entre un objeto de percepción y un juicio perceptivo sobre él?, ¿qué tipo de relación causal se da entre uno y otro?. Si sólo hay elemento epistémico susceptible de constricción a nivel de creencias: ¿qué criterios tenemos para la adecuación de los juicios perceptivos a los objetos externos? Y a nivel más general también se plantea la pregunta siguiente: ¿cómo sabemos en absoluto que hay objetos

[25] HOOKWAY, C. 1985. p. 157.

externos? Los instrumentos para evitar la caída en el idealismo radical la elaborará Peirce en su teoría del sentido común, que desarrollaremos en el siguiente capítulo. Pero en realidad, su doctrina de la percepción supone tanto el realismo como la existencia de los objetos externos. Y el *epistemological gap* lo intentará salvar Peirce en la misma formulación de la teoría de la percepción.

El problema del estatus del percepto y el *percipuum*

Bernstein[26] ha señalado una aparente inconsistencia en el tratamiento del percepto por parte de Peirce. Por un lado, el percepto aparece tratado como si fuera el objeto físico percibido, de acuerdo con la interpretación que aquí hemos expuesto (cf. CP 1.253, 2.146, 2.603, 7.630). Carece de esta guisa de generalidad (no es un signo): es un ente singular que reacciona entre entes singulares y con el que interactuamos en la percepción. Pero por otro lado Bernstein encuentra citas en las que el percepto aparece como un signo, elaborado por la actividad mental:

> Notwithstanding its apparent primitiveness, every percept is the product of mental processes. (CP 7.624)[27]

> The science of psychology assures me that the very percepts were mental constructions, not the first impressions of sense. (CP 2.141)[28]

---

[26] Richard J. Bernstein, "Peirce's Theory of Perception", pp. 174 y ss., en E.C. Moore & R.S. Robin, *Studies in the Philosophy of C.S.Peirce: Second Series*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1964.

[27] "A pesar de su aparente primitivismo, todo percepto es el producto de procesos mentales."

[28] "La ciencia de la psicología me asegura que todos los perceptos son construcciones mentales, no las primeras impresiones del sentido."

> Our very percepts are the results of cognitive elaboration. (CP 5.416. Cf. también CP 4.542 y CP 2.141)[29]

Estas notas sugieren que el esquema adoptado por Peirce podría no ser el realista. Lo que percibimos, los perceptos, no serían objetos físicos sino sólo entidades puramente mentales, con alguna relación con el mundo exterior. Participan del carácter sígnico y, por tanto, no son nada más allá del conjunto de inferencias que constituye nuestro pensamiento. Lo que habría que justificar ya no sería la relación entre el objeto físico y el juicio perceptivo, sino entre la misma externalidad y el percepto. Pero mientras que en el primer planteamiento se da por sentada la apropiación del objeto físico (pues lo que percibimos *es* el objeto físico), en el segundo caemos de cabeza en el idealismo solipsista (lo que percibimos son entidades mentales) en que han caído las teorías del *sense-data*. Además, lo que así se conseguiría en todo caso es tan sólo dar un paso atrás en la búsqueda de las "premisas" de nuestro conocimiento, con el agravante de que éstas, concebidas como perceptos, no permitirían que se pudieran considerar como premisas, al faltarles la forma proposicional que sí tienen, por contra, los juicios perceptivos.

Las teorías de los *sense-data* surgieron por las dificultades que se le planteaban a la postura sobre la percepción del realismo ingenuo del sentido común ante los problemas clásicos de las alteraciones perceptivas tales como la ilusión o la delusión. Si en una alucinación consideramos que percibimos una entidad que en realidad es inexistente, ¿qué es, entonces, lo que percibimos? Un objeto externo, se dirá, no es lo que percibimos, pues no hay tal en estos casos. La solución que se ha encontrado tradicionalmente ha sido la postulación de entidades mentales (los *sense-data*): percibimos la imagen mental del objeto, aunque no haya en ese caso un objeto externo al que se corresponda. Esto se generaliza así para todos los casos: en la percepción lo que se percibe son siempre imágenes mentales que, en ocasiones y por trastornos de algún tipo, aparecen sin que se haya

[29] "Nuestros perceptos son resultado de elaboración cognitiva."

dado la aparición del objeto correspondiente. Una teoría realista más elaborada como la de Peirce puede dar cuenta de tales retos de la manera en que veremos más tarde. Pero antes de ello hay que ver si realmente Peirce sostuvo un realismo epistémico perceptivo.

La vacilación de Peirce en el tratamiento del percepto creo que obedece por un lado a que un tratamiento tan escueto del tema de la percepción en Peirce no podía más que acarrear vaguedades semánticas. Pero por otro lado creo que esta vaguedad refleja un rasgo muy importante de la teoría peirceana de la percepción: la relativa a la diferencia entre los dos planos de la relación (ontológico y epistemológico) entre el percepto y el juicio perceptivo. Esta distinción se hace explícita en el texto "Telepathy and Perception" (1903) [“Telepatía y Percepción”], en el que Peirce acuña el nuevo término *percipuum*: "Perhaps I might be permitted to invent the term *percipuum* to include both percept and perceptual judgment" (CP 7.629)[30]. Y delimita un poco más su significado de la siguiente manera: "I propose to consider the percept as it is immediately interpreted in the perceptual judgment, under the name of the *percipuum*" (CP 7.643)[31]. La relevancia de este concepto está en hacernos ver que lo que realmente se nos impone a la conciencia es el *percipuum*, es decir, el juicio perceptivo por la acción directa del percepto, al que sólo conocemos en su interpretación en el juicio perceptivo: "the *percipuum*, then, is what forces itself upon your acknowledgment (...) so that if anybody asks you why you should regard it as appearing so and so, all you can say is, "I can't help it. That is how I see it"" (CP 7.643)[32].

---

[30] “Quizá se me habría de permitir que inventara el término *percipuum* para incluir tanto al percepto como al juicio perceptivo.”

[31] “Propongo considerar al percepto tal como es inmediatamente interpretado en el juicio perceptivo, bajo el nombre de *percipuum*.”

[32] “El *percipuum*, pues, es lo que se impone para que lo reconozca de tal forma que si cualquiera le preguntara porqué lo ve así o asá, todo lo que podría decir es: No puedo evitarlo. Así es como yo lo veo.”

En mi opinión, el nuevo término no introduce una entidad diferente, sino que sólo explicita el modo peirceano de ver la relación entre percepto y juicio perceptivo. En general, lo que se nos impone en la percepción es un objeto según una determinada interpretación. Pero hay que distinguir, más en concreto, entre dos polos en la percepción: entre el "objeto" y la "interpretación del objeto". *Ontológicamente*, lo que se nos impone en la percepción es un objeto que está más allá, que es de por sí subsistente e independiente de nosotros. *Epistémicamente*, lo que se nos impone es una creencia sobre un objeto, en la que hay una interpretación sobre éste. *Globalmente*, se nos impone un objeto interpretado, esto es, el *percipuum*.

Necesitamos introducir tres doctrinas de Peirce para aclarar esta cuestión: 1) la fenomenología o teoría de las categorías, 2) la teoría de la "precisión" y 3) la teoría de los individuos.

1) La *fenomenología* en Peirce es una de las tres partes en que se divide la filosofía junto con las ciencias normativas (estética, ética y lógica) y la metafísica. Ocupa un lugar preferente en su clasificación de las ciencias, pues en ella reposan las otras dos ramas de la filosofía. Otro nombre para ella es faneroscopia ("phaneroscopy") y consiste en:

> What I term *phaneroscopy* is that study which, supported by the direct observation of *phanerons* [*phaneron*= "the collective total of all that is in any way or in any sense present to the mind, quite regardless of whether it corresponds to any real thing or not" (CP 1.284)] and generalizing its observations, signalizes several very broad classes of phanerons; describes the features of each; shows that although they are so inextricably mixed together that no one can be isolated, yet it is manifest that their characters are quite disparate; then proves, beyond question, that a certain very short list comprises all of these broadest categories of phanerons there are; and finally proceeds to the laborious

> and difficult task of enumerating the principal subdivisions of those categories. (CP 1.286)[33]

Tres son las categorías generales de la fenomenología peirceana: la Primeridad, la Segundidad y la Terceridad (*Firstness*, *Secondness* y *Thirdness*). Estas categorías se corresponden en cierto modo con la lógica de relaciones: relaciones monádicas, diádicas y triádicas (las de orden superior a las triádicas son, para Peirce, reducibles a estas tres irreductibles)[34]. La *Primeridad* es la categoría que se aplica a todo aquello autosubsistente, lo que no precisa nada más para ser él mismo, la que necesita un sólo término de relación. Para Peirce es ejemplo paradigmático de ésta lo puramente cualitativo, tal como la sensación o el puro sentimiento, la pura presencia: la "rojez" por ejemplo. La *Segundidad* es aquello de carácter indexical: lo que tiene una consecuencia en algo, lo que reacciona sobre algo, aquello en lo cual hay dos términos que interactúan, cuando hay una relación de lucha, de oposición. Ejemplo favorito de Peirce en un ámbito más psicológico es la sensación de resistencia que ofrece una puerta cuando la empujamos con el hombro. La *Terceridad* es una categoría clave: es la mediación entre dos términos. Entra en ella todo aquello que consideraríamos "racional": el significado, la ley, el lenguaje, etc. Es el reino de lo *sígnico*: algo-1 que se relaciona con algo-2 en virtud de o por medio de algo-3. El mérito de Peirce es haber montado una filosofía sobre la base de que lo general, lo sígnico, o, en suma, la

---

[33] "Lo que denomino *faneroscopia* es aquel estudio que, apoyado en la observación directa de *fanerones* [*faneron* = "el colectivo total de todo lo que está presente en la mente, de cualquier forma y manera, con independencia de que corresponda a algo real o no" (CP 1.284)] y, generalizando sus observaciones, señala varias clases muy amplias de fanerones; describe los rasgos de cada uno; muestra que, aunque todos ellos están tan inextricablemente mezclados que ninguno puede ser aislado, es no obstante manifiesto que sus caracteres son bastante diferentes; después prueba, fuera de toda duda, que una lista determinada muy corta comprende todas las más amplias categorías de fenómenos que hay; y finalmente procede a la laboriosa y dificultosa tarea de enumerar las principales subdivisiones de esas categorías."

[34] Cf. HOOKWAY, C. 1985. pp. 89-101 para un tratamiento de las pruebas que ofrece Peirce de esta reductibilidad.

razón no puede reducirse al ámbito o "lenguaje" de los objetos que reaccionan: lo racional es *per se* intrínsecamente irreductible. Es el realismo epistemológico de Peirce contra el nominalismo moderno y contemporáneo en sus distintas versiones.

2) Pasemos ahora a la *teoría de la "precisión"* **(**"*precision*"**)**. Peirce la introduce en *On a New List of Categories* (1867) [*Sobre una nueva lista de categorías*], texto destinado a ser el primer capítulo de una "Gran Lógica" y, por ello, la utilización de esta teoría parece de importancia para las cuestiones lógico-epistemológicas. También llamada "abstracción" ("*abstraction*"), es definida por Peirce como aquello que surge de la atención a un elemento y la falta de atención del otro (CP 1.549). Ha de ser distinguida de otras modalidades de separación de elementos, como son la "discriminación" ("*discrimination*"), que sólo tiene que ver con el significado de las palabras utilizadas para la separación, y la "disociación" ("*dissociation*"), consistente en la conciencia de una cosa sin la necesaria conciencia simultánea de la otra (ibid.) y que pertenece al dominio más bien psicológico, es decir, al de nuestra capacidad de imaginar la separación. La precisión no tiene nada que ver con la introspección (sólo podía ser así si ha de ser una técnica empleada en legítima epistemología), pues “no se asume nada respecto de los elementos subjetivos de la conciencia que no pueden ser inferidos con seguridad de los elementos objetivos” (ibid.). Es un instrumento de análisis lógico y que se caracteriza por ser asimétrico: se puede "prescindir" el espacio del color “como se manifiesta en el hecho de que yo realmente creo que hay un espacio incoloro entre mi cara y la pared” (ibid.), pero no el color del espacio, pues no puedo concebir un x coloreado que no ocupe un espacio.

La importancia de la precisión radica en que es el instrumento lógico que va a permitir a Peirce establecer una teoría de las categorías en virtud del mayor o menor grado de abstracción de los conceptos generales que se puedan prescindir entre los dos polos de la “multiplicidad de la sustancia y de la unidad del ser" (ibid.), resultando así las categorías de *cualidad*, *relación*, *representación*

entre un extremo y otro en virtud de las relaciones de prescindibilidad. La tabla de categorías queda así:

Being[35]

Quality[36]

Relation[37]

Representation[38]

Substance[39]

de las cuales las tres intermedias (cualidad, relación y representación) se denominan "accidentes" y se correlacionan con los tipos de relación monádica, diádica y triádica, o con la Primeridad, Segundidad y Terceridad. Importante es que Peirce defiende que estas tres categorías "son las fundamentales de al menos una ciencia universal, la lógica" (CP 1.559). Por tanto, en la elucidación lógica de las partes integrantes de un proceso epistemológico serán partes que habrán siempre de distinguirse, teniendo en cuenta que lo conocido, lo epistémico, es siempre sígnico y por tanto representacional y con Terceridad. Lo cualitativo y relacional, lo perteneciente al ámbito de la Primeridad y Segundidad se puede prescindir del proceso desde el terreno mismo del conocimiento, pues todo conocimiento es mediato, sígnico. La precisión es la técnica válida a emplear para, desde la

[35] "Ser"

[36] "Reference to a ground" ["referencia a un fundamento"].

[37] "Reference to a correlate" ["referencia a un correlato"]

[38] "Reference to an interpretant" ["referencia a un interpretante"]

[39] "Sustancia"

Terceridad, abstraer los elementos de Primeridad y Segundidad que sentimos o experimentamos de forma asociada a aquella, pero que sólo conocemos (y sólo el "conocer" es lo que entra en el campo de lo intersubjetivo, normativo, válido) desde la mediación sígnica.

3) ¿Qué es, para Peirce, un *individuo*? Para Peirce lo individual es lo indexical, lo perteneciente a la Segundidad, aquello de lo que puede darse su razón de ser en forma de mera relación diádica. Expresado de otro modo:

> [Un] individual is something which reacts. That is to say, it does react against some things, and is of such a nature that it might react, or have reacted, against my will…
>
> Everything whose identity consists in a continuity of reactions will be a single logical individual. Thus, any portion of space, so far as it can be regarded as reacting, is for logic a single individual. (CP 3.613)[40]

Es decir, un individuo es aquello que entra en interrelación causal con nosotros y con el resto de cosas. Nosotros podemos elaborar o descubrir leyes que nos expliquen tales interacciones, pero esto ya será de tipo terciario, sígnico y representacional. La forma de saber que hemos topado con un individuo es la constatación de que ese x es algo que no podemos controlar, que no obedece a nuestra voluntad. Los límites de tal individuo, su forma de individuación, vienen dados por su continuidad de reacciones.

Con todas estas nociones de doctrina filosófica peirceana podemos explicar más ajustadamente la cuestión del *percipuum* y de los dos planos de la percepción. Efectivamente, lo que se nos impone

---

[40] "[Un] individuo es algo que reacciona. Es decir, reacciona contra algunas cosas, y es de tal naturaleza que podría reaccionar o haber reaccionado contra mi voluntad...

Todo aquello cuya naturaleza consiste en una continuidad de reacciones será un individuo lógico simple. Así, cualquier porción de espacio, en tanto que pueda considerarse que reacciona, es para la lógica un individuo simple."

en la percepción, es el *percipuum*, es decir, un objeto físico cuya acción sobre nosotros sentimos porque reacciona con o contra nosotros y de él adquirimos un conocimiento. Si nos damos cuenta, en esta descripción del proceso están presentes los tres planos fenomenológicos y también las tres categorías lógicas fundamentales: Primeridad y cualidad en lo que "sentimos", Segundidad y relación en lo que "interactuamos" y Terceridad y representación en lo que "conocemos". La percepción es un proceso epistemológico global y completo que tiene como soporte procesos físicos. Pero en este proceso podemos distinguir dos planos. El puramente epistemológico sólo consta de creencias, que es lo único con lo que cuenta el conocimiento. Pero de esa Terceridad, que es como el proceso global se nos aparece epistémicamente, podemos *prescindir* o *abstraer* los elementos de Primeridad y Segundidad.

¿Cómo se hace esto? El elemento de Primeridad es la parte cualitativa de la percepción. La cualidad inmediata de lo percibido es algo de lo que somos conscientes, pero es violentar el lenguaje decir que lo "conocemos". En todo caso conoceremos nuestra interpretación de las cualidades. La abstracción de la cualidad puede requerir en ocasiones una gran cantidad de conocimiento, pero esto no es ninguna contradicción: la precisión se hace siempre desde la Terceridad. Y la cualidad puede ser prescindida de la Terceridad del juicio perceptivo, pero ésta no puede serlo de la cualidad.

La Segundidad puede también ser abstraída. En el fenómeno perceptivo somos conscientes de una oposición frente a nosotros, de algo que se resiste a nuestra voluntad, es decir, de algún individuo o entidad externa con el que reaccionamos de cierta manera. Este es un elemento que puede ser prescindido del juicio perceptivo. Por cierto, que es algo de lo que somos tan tempranamente conscientes como lo somos de nuestro propio yo, pues como vimos en el capítulo 4, éste surgía en el niño con su conciencia de la oposición de lo externo, de lo que se le resiste, del no-yo.

"Percibir" es, entonces, percibir siempre algo externo y nunca entidades mentales. Percibir algo que no sea externo es simplemente no percibir. Y volvemos ahora al punto de los dos planos de la percepción: ontológicamente hablando, sabemos que percibimos objetos (individuos) externos mediante los sentidos y que los primeros producen unos efectos cualitativos sobre los segundos. Lo que decimos que percibimos son los objetos y éstos son los perceptos. Pero epistemológicamente hablando sólo extraemos juicios perceptivos. Con este entramado la cuestión del solipsismo no se nos plantea en el ámbito de la percepción, pues sin objetos externos ésta no se da, pero sí nos mantenemos en el internalismo, ya que no hay contacto directo con la externalidad: siempre hay mediación epistémica.

Y la mediación llega hasta el punto que Peirce llega a afirmar que el juicio perceptivo es en realidad un caso de inferencia:

> Abductive inference shades into perceptual judgment without any sharp line of demarcation between them; or, in other words, our first premisses, the perceptual judgments, are to be regarded as an extreme case of abductive inferences, from which they differ in being absolutely beyond criticism. The abductive suggestion comes to us in a flash. It is an act of *insight*, although of extremely fallible insight. It is true that the different elements of the hypothesis were in our minds before; but it is the idea of putting together what we had never before dreamed of putting together which flashes the new suggestion before our contemplation. (CP 5.181)[41]

[41] "La inferencia abductiva se funde insensiblemente con el juicio perceptual [perceptivo], sin una línea tajante de demarcación entre ellos; o, en otras palabras, nuestras premisas primeras, los juicios preceptúales, han de considerarse como un caso extremo de las inferencias abductivas, de las cuales difieren en estar absolutamente por encima de toda crítica. La sugerencia abductiva viene a nosotros como un relámpago. Es un acto de *intuición*, aunque sea una intuición extremadamente falible. Es cierto que los diversos elementos de la hipótesis estaban con anterioridad en nuestra mente; pero es la idea de juntar lo que jamás habíamos

Para mostrar esto, Peirce busca evidencia fenomenológica en casos intermedios entre juicios perceptivos y abducciones, como, por ejemplo, la famosa escalera de Schroeder (cf. CP 7.647 y 5.183), escalera dibujada de tal manera que a primera vista parece que se vea desde arriba y descendente, pero que tras un rato de inspección parece ser vista desde abajo y ascendente. Al cabo de otro rato, uno puede verla de las dos maneras a voluntad: ha aprendido a interpretarla en ambos sentidos y, con ello, puede percibirla a su antojo. Podemos decir, en conclusión, que ha aprendido de alguna manera a percibir, por lo que la percepción se convierte, aquí, en algo sujeto a control. Lo que se extrae de este ejemplo es que en la percepción hay siempre un elemento de interpretación: el percepto viene interpretado, y esto es fruto, entonces, de alguna forma de abducción, bien que de una forma, en circunstancias normales, totalmente inconsciente. El paradigma de la mediación permanece, como vemos, en un Peirce maduro: el conocimiento se da siempre en forma de creencias interrelacionadas inferencialmente. El contacto con el mundo externo también se da mediatizado. Hemos de esforzarnos por dar cuenta satisfactoriamente de la aportación de lo externo, de lo que resiste nuestra voluntad, pero siempre desde la mediación.

Para finalizar esta sección volvemos al tema que lo abría: la aparente inconsistencia en el uso peirceano del "*percept*". Según la teoría de la percepción tal y como aquí ha sido esbozada, el percepto no puede considerarse el punto de partida epistémico. Pero sí es cierto que el percepto es una abstracción del *percipuum*. Lo que se da en realidad es el *percipuum* que, como hemos visto, es el percepto y el juicio perceptivo a la vez. Del *percipuum*, que epistemológicamente hablando es sólo el juicio perceptivo, abstraemos el percepto. Pero sólo conocemos éste desde el plano de la Terceridad, pues la percepción se da en el juicio perceptivo. Así, el percepto no es fruto de actividad cognitiva en sentido estricto, pero sí que llegamos a conocerlo partiendo siempre del nivel del juicio de percepción. La

---

soñado juntar la que hace fulgurar ante nuestra contemplación la nueva sugerencia." (PEIRCE, C. S. 1978. pp. 218-219)

expresión de Peirce en las citas con las que se abre esta sección no es muy precisa. Quizá con el término *percipuum* en lugar de *percepto* hubiera atinado más en ellas. Creo que también habría de tenerse en cuenta el contexto en el que tales citas aparecen. Ninguna de las tres se da en un contexto puramente doctrinal, es decir, no aparecen en argumentos directamente destinados a explicar la lógica interna del proceso perceptivo. Por el contrario, dos de ellas hacen referencia a lo que según Peirce los psicológos han encontrado en sus investigaciones sobre la percepción, esto es, que no hay percepción separada de la actividad mental. Pero el sentido en el que esto se expresa parece denotar que Peirce está aludiendo más que al percepto al fenómeno perceptivo en general. La tercera cita aparece en la explicación de los supuestos del pragmatismo y se dirige contra los defensores del acceso inmediato a la realidad (intuicionistas y demás). Las tres citas, para concluir, aparecen en contextos en los cuales Peirce ataca a los que defienden la aprehensión directa en epistemología. El objetivo en ellas no es, pues, el de delimitar con precisión las partes integrantes de la percepción.

En suma, el percepto aparece como lo no-racional en el proceso perceptivo. Aparece como el elemento de dureza que se opone al sujeto y que va ligado a la externalidad del objeto de percepción.

Los actos fallidos de percepción y el papel del sentido común

Toda teoría de la percepción debe explicar los actos fallidos de percepción, es decir, las anomalías en la percepción que en su momento habían ocasionado la postulación de los *sense-data* por parte de los defensores de este tipo de entidades. Los actos fallidos de percepción que normalmente se consideran en la literatura sobre teoría

de la percepción son, por un lado, el fenómeno de la *ilusión* y, por el otro, el de la *delusión*. Comencemos por el último.

Veo algo que me parece una serpiente y me atemorizo, pero en realidad alguien me hace ver que es sólo un bastón: ¿se puede decir que yo he visto una serpiente? Esto es lo que los defensores de los *sense-data* dirían: lo que he percibido es una combinación de *sense-data* en forma de serpiente. Peirce diría que lo que he visto era un objeto físico (que percibimos como percepto: el percepto correspondiente al objeto físico que denominamos bastón), pero he adquirido una creencia falsa sobre él, un juicio perceptivo falso: "esto es una serpiente". El percepto es uno y único, pero sólo lo *conozco* por medio del juicio perceptivo, que en este caso es falso. Veamos otro ejemplo. Veo un bastón sumergido parcialmente en el agua. Lo veo torcido y creo que está torcido. Por mucho que me expliquen las leyes científicas sobre la refracción no puedo dejar de verlo torcido. Puedo distinguir claramente que es muy diferente lo que percibo cuando veo este bastón de lo que percibo cuando veo un bastón similar fuera del agua. Estoy tentado de decir que no veo lo mismo. Juraría que veo dos cosas diferentes. Naturalmente, Peirce dirá que adquiero una creencia errónea sobre un percepto determinado. El percepto es el de un x, que intento describir por medio de juicios perceptivos que pueden ser erróneos. Desde el punto de vista ontológico de la percepción yo veo un bastón que es recto, aunque epistémicamente obtengo una creencia falsa por una distorsión en las condiciones de la observación.

Vayamos al caso de la ilusión. En un momento dado estoy alucinando por efecto del *delirium tremens* y veo elefantes rosas flotando en el aire. Yo estoy viendo algo. ¿Se puede decir que estoy viendo elefantes rosas, aunque en realidad no haya nada enfrente de mí? Aquí el problema ya no es qué tipo de entidad es el percepto, que sigue configurándose como un objeto físico, sino que hay un percepto que no se corresponde con una entidad más allá. Y este percepto aparece ante mi conciencia como si fuera una percepción real. Peirce ante esto es tajante: "there is no difference between a real perception

and a hallucination, taken in themselves; or if there be, it is altogether inconsiderable." (CP 7.644)[42]

Desde la postura del internalismo no pueden admitirse otras formas de contrastación más que las inherentes a nuestro propio conocimiento. No cabe la apelación a una realidad en sí para contrastar directamente nuestras cogniciones. En los casos de trastornos alucinatorios se distorsiona lo que en circunstancias normales no se cuestiona. No hay ni puede haber desde la postura peirceana argumento concluyente que refute el argumento del genio maligno; sólo habrá una explicación de los fenómenos epistemológicos que intente ser lo suficientemente satisfactoria como para hacer mostrar la gratuidad de tal argumento. Pero en este punto nos colocamos a un nivel teórico en el que el programa de legitimación de sentido común que ya aparecía al final del capítulo anterior tendrá un importante papel.

Hay que diferenciar entre circunstancias normales en situaciones de percepción y alteraciones o distorsiones en éstas. En circunstancias normales formamos creencias sobre perceptos correspondientes a objetos que se nos presentan a la conciencia. El percepto surge por la oposición que nos presenta la externalidad. De esta forma nosotros siempre creemos que los perceptos corresponden a objetos externos, pues ésta es la manera en que se da ordinariamente la percepción. Pero no es sólo esto. La percepción no se da nunca sin una teoría detrás, sin un trasfondo de creencias, sin ese entramado inferencial en que consiste la mente. En la percepción tenemos siempre una cierta teoría de sentido común que nos produce unas ciertas expectativas sobre los objetos de percepción: qué aspecto tienen las cosas y qué clase de acción sobre nosotros tendrán. Si identificamos automáticamente la silla como silla es porque tenemos una serie de creencias sobre los perceptos con unas características determinadas. En circunstancias normales no tenemos ninguna duda cuando identificamos un percepto

[42] "No hay ninguna diferencia entre una percepción real y un alucinación, tomadas en sí mismas; o si la hubiera sería por completo insignificante."

determinado con el juicio perceptivo que nos lo individualiza como una silla porque ninguna de las expectativas de sentido común que tenemos al respecto es defraudada. Sólo creeremos que se ha dado un fallido perceptivo o un error en la identificación del percepto cuando alguna de las expectativas no ha sido satisfecha. Dice Peirce que la diferencia puede encontrarse en los distintos resultados de las predicciones racionales que podemos hacer:

> The difference is that the rational predictions based upon the hallucination will be apt to be falsified,- as for example, if the person having the hallucination expects another person to see the same thing; while truly sound predictions based on real perceptions are supposed *never* to be falsified, although we have no positive reason for assuming so much as that. But this difference between hallucinations and real perceptions is a difference in respect to the relations of the two cases to other perceptions: it is not a difference in the presentations themselves. (CP 7.644)[43]

Esto supone que tenemos un trasfondo de creencias de sentido común que es normalmente fiable. Pero cabe que haya un doble cuestionamiento de su fiabilidad: bien sea en un sentido general, bien sea en un momento u ocasión determinada. Se nos puede preguntar qué garantía tenemos de que es globalmente fiable, es decir, mantener al respecto un postura de *escepticismo radical*. La respuesta a esto proviene para Peirce del sentido común crítico. Las creencias de sentido común son por lo general no sólo fiables, sino la fuente de las creencias más fiables para lo relativo a los procesos epistémicos no especializados porque son las que todos poseemos antes de ponernos a

[43] "La diferencia es que las predicciones racionales basadas en la alucinación podrán ser falsificadas, como, por ejemplo, si la persona que tiene la alucinación espera que otra persona vea la misma cosa; por el contrario, las predicciones verdaderamente acertadas basadas en percepciones reales se supone que *nunca* serán falsificadas, aunque no tengamos una razón positiva para asumir tanto como eso. Pero esta diferencia entre las alucinaciones y las percepciones reales es una diferencia respecto de las relaciones de ambos casos con otras percepciones: no es una diferencia entre las propias presentaciones."

filosofar y porque funcionan en general a ese nivel, como demuestra que todo el género humano esté pertrechado de ellas y no las cuestione en la vida diaria. El filósofo que adquiere la visión del sentido común pide al escéptico que dé buenas razones para rechazar lo que ésta nos dice. Dudar por dudar es algo estéril, nos dirá Peirce. Para dudar hacen falta motivos.

El segundo cuestionamiento sí cuenta de antemano con más motivos. Se trata del *escepticismo puntual*. Se da en esas circunstancias en las que alguna de las expectativas falla. Aunque el percepto sea el mismo que en una situación ordinaria, creemos (o nos dicen) que hay una alteración de tipo perceptivo, como es el caso de una alucinación. La diferencia sólo la podremos encontrar generalmente, aunque nunca con absoluta certeza, por medio de tres "tests" que dice Peirce haber encontrado (CP 2.142). El primero de ellos es tratar de rechazar ("*dismiss*") el percepto: una fantasía puede ser rechazada normalmente por un acto directo de la voluntad. Es decir, comprobar si el percepto muestra Segundidad efectiva. De hecho la Segundidad del percepto es extraída de un análisis fenomenológico en circunstancias normales. Si el percepto desaparece es que no es realmente efecto de la externalidad. Pero a veces puede pasar que el percepto sea persistente y permanezca, aunque yo siga sospechando de él. Entonces hay que pasar al segundo test, que consiste en preguntar a otra persona si ve u oye la misma cosa. Si él y varias personas lo hacen, ello se tomará normalmente por concluyente. Esto es muestra del carácter intersubjetivo y público del conocimiento en general por encima de apropiaciones epistémicas de carácter privado. Pero algunas alucinaciones e ilusiones pueden afectar a grupos enteros de personas. Entonces hay que pasar al tercer test, que Peirce considera el más seguro de los tres:

> I may make use of my knowledge of the laws of nature (very fallible knowledge, confessedly) to predict that if my percept has its cause in the real world, a certain experiment must have a certain result- a result which in the absence of that cause would be not a little surprising. I

> apply this test of experiment. If the result does not occur my percept is illusory; if it does, it receives strong confirmation. (CP 2.142)[44]

Todo esto nos da, por cierto, tres características de lo real: es algo independiente de nuestra voluntad, está al alcance de todos, y se ajusta a leyes regulares que podemos descubrir. Las tres pruebas se basan en la inferencia, nos dice Peirce (CP 2.143), afirmación que ya se nos está convirtiendo en algo muy familiar. Lo importante es que nos demos cuenta que en procesos perceptivos ordinarios no surgen problemas porque nuestros perceptos se ajustan a un stock pre-perceptivo de creencias de sentido común. Partiendo de este análisis, y de tal stock como generalmente fiable, las desviaciones perceptivas son corregidas desde dentro por medios que intentan desvelar su incoherencia con el sistema holístico racional, sea a su nivel de sentido común o de conocimiento científico. Nunca podemos esperar absoluta certeza: no la podemos alcanzar nunca y, de hecho, pretender la absoluta certeza como programa de la epistemología no es más que adoptar un proyecto estéril.

El estatus de los juicios perceptivos: acriticismo y falibilismo

La cuestión de la certeza con la que acababa la sección anterior conecta con el tema del estatus epistémico de los juicios de percepción. Esta cuestión presenta dos vertientes: a) qué

[44] "Puedo hacer uso de mi conocimiento de las leyes de la naturaleza (conocimiento confesadamente muy falible) para predecir que, si mi percepto tiene su causa en el mundo real, un experimento concreto debe tener un cierto resultado, resultado que en ausencia de dicha causa sería no poco sorprendente. Aplico esta prueba experimental. Si el resultado no se da, mi percepto es ilusorio; si lo hace, entonces recibe una fuerte confirmación."

características tienen los juicios perceptivos y b) qué lugar ocupan éstos en el conjunto de nuestras creencias.

Los juicios perceptivos son *acríticos*, esto, es, escapan al control racional:

> Where then in the process of cognition does the possibility of controlling it begin? Certainly not before the *percept* is formed.
>
> Even after the percept is formed there is an operation which seems to me to be quite uncontrollable. It is that of judging what it is that the person perceives. (CP 5.115)[45]
>
> All that I can mean by a perceptual judgment is a judgment absolutely forced upon my acceptance, and that by a process which I am utterly unable to control and consequently am unable to criticize. (CP 5.157)[46]

En tanto que producto del choque con la realidad externa, no dependen de nuestra voluntad. Son creencias que no podemos dejar de mantener. Pero esto sólo en el momento único e irrepetible de la aparición del percepto. Por medio del juicio perceptivo adscribimos una característica general al objeto que puede ser acertada o no. Es decir, que, luego, cuando revisemos el juicio perceptivo a la luz del resto de nuestro conocimiento o de otro proceso perceptivo relevante (aunque diferente), podemos considerar que era falso, es decir, podemos negar que a un objeto del mundo externo x le corresponda un predicado P. De hecho, en el transcurso de la investigación en el

---

[45] "¿Dónde empieza, pues, en el proceso de la cognición la posibilidad de controlarlo? Ciertamente no antes de que el percepto se forme.

Incluso después de formado el percepto hay una operación que me parece bastante incontrolable. Es la de juzgar lo que la persona percibe."

[46] "Todo lo que puedo querer decir por juicio perceptivo es un juicio que me veo forzado a aceptar por un proceso que soy por completo incapaz de controlar y, por consiguiente, incapaz de criticar."

desarrollo científico prescindimos de unos predicados y atribuimos otros a los distintos x que se nos presentan. Pero ello no quita que en el acto de la percepción no podamos evitar la asignación automática de un predicado en un juicio perceptivo, por falso o inadecuado que luego lo consideremos. Lo perceptivo es singular y nosotros le adscribimos un predicado general: hay ahí un *epistemological gap* que hace que entren criterios de verdad o falsedad, que introduce en ellos el falibilismo. Es por ello que decimos que los juicios perceptivos son acríticos y falibles a la vez.

Los juicios perceptivos son considerados por Peirce el punto de partida de nuestro conocimiento. La razón para ello es el carácter acrítico de tales juicios. Lo criticable puede estar equivocado, pues depende de nuestras capacidades, que están manifiestamente sujetas a error. Lo que puede ser controlado está sujeto a un mayor o un menor control. Pero lo acrítico, lo que está más allá de nuestras capacidades, está más allá de criterios normativos, de corrección y de error. Y dado que proviene de la externalidad, hay que tomarlo como fuente, en principio, de conocimiento fiable. El empirismo es en Peirce un principio clave. Como vimos en el capítulo 3, el programa epistemológico de Peirce comienza con la cuestión de cómo son posibles los juicios sintéticos en general y se asume ahí también el *dictum* kantiano de que todo el conocimiento comienza en la experiencia.

¿Cómo se combina que los juicios de percepción sean punto de partida, las primeras premisas de nuestro conocimiento, y a la vez, que puedan ser (y a menudo lo sean) falsas? La conjunción de ambas características es la que conforma la teoría peirceana de los fundamentos, que se encuadra en lo que Susan Haack ha denominado *foundherentism* en su artículo "Theories of Knowledge: An Analytic Framework"[47]. Éste es caracterizado por la autora como una postura que toma elementos tanto del fundamentalismo como del

[47] En Susan Haack, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. LXXXIII, 1983, pp.143-157.

coherentismo, doctrinas ambas que en su forma más pura forman los extremos en el arco de teorías sobre los fundamentos del conocimiento. El *foundherentism* se caracteriza por mantener simultáneamente estas tres tesis:

1. *Falibilismo*: no hay creencias absolutamente seguras epistémicamente.

2. *Inegualitarismo epistémico*: algunas creencias son epistémicamente más seguras que otras.

3. *Arriba-y-abajo-ismo*: la justificación de creencias más seguras puede depender del apoyo de creencias menos seguras y viceversa.

Frente al fundamentalista (que exige primeras premisas seguras y que abre así la puerta al escepticismo) y frente al coherentista (que es incapaz de dar cuenta de la posibilidad de múltiples sistemas coherentes distintos igualmente plausibles y también de la conexión con aquello que está más allá de las propias creencias) el defensor del *foundherentism* postula una diferenciación en la seguridad de las creencias, a la vez que reconoce la falibilidad de todas ellas, y al mismo tiempo recoge del coherentista que las creencias más fiables puedan apoyarse en creencias en principio menos seguras. Haack resume así el carácter general del *foundherentism* en lo relacionado con el *input* empírico:

> El sujeto humano tiene experiencias y a la luz de tales experiencias va modificando sus creencias. Algunas de estas creencias dependen en su mayor parte de la experiencia, otras en su mayor parte de otras de las creencias que tiene. Pero ninguna de ellas depende sólo de la experiencia, pues las creencias que ya tiene afectan a las creencias que va adquiriendo como resultado de la experiencia.[48]

[48] HAACK, S. 1983. p. 156.

Como hemos visto, Peirce considera que los juicios perceptivos son una clase de inferencias abductivas: hay en ellos interpretación, nuestras creencias tienen en ellos un papel. También considera que el juicio perceptivo es la atribución de un predicado general a algo que conocemos por medio del mismo juicio perceptivo. Así pues, las creencias (y hay que suponer también que los intereses) afectan a la percepción por un lado. Pero por otro lado, nuestras creencias hacen que rechacemos como falsos determinados juicios perceptivos que no podemos evitar tener. Peirce, de hecho, considera el progreso de la ciencia en parte como una sucesiva mejora en la interpretación de los datos de la percepción. Pero por todo ello no se puede dudar que los juicios perceptivos son inocentes mientras no se demuestre lo contrario, pues, por principio, siempre será más fiable aquello con más íntima conexión con lo persistente, lo externo, lo incontrolable.

En este punto es importante destacar lo siguiente. Para dar cuenta de los procesos de percepción y de la diferencia entre situaciones estándar de percepción y fracasos perceptivos es necesario asumir un conjunto de conocimientos de sentido común. Junto con las primeras premisas perceptivas se necesita el recurso a otras primeras premisas no ya de carácter perceptivo, sino de carácter pre-científico. Esto muestra que en todo acto de percepción, por básico que sea, hay otro conocimiento implicado e igualmente básico, lo que abrirá las puertas al proyecto de fundamentación del Sentido Común Crítico.

PARTE III:

COOPERACIÓN Y PRAXIS “RACIONAL”

CAPITULO 6

SENTIDO COMÚN CRÍTICO

Las características distintivas de la doctrina del Sentido Común Crítico son introducidas por Peirce en la primera parte de un artículo para *The Monist* de 1905, año clave para que el americano percibiera las consecuencias de largo alcance de esta doctrina para el resto de su filosofía. El artículo completo lleva por título *Issues of Pragmaticism* [*Temas del pragmaticismo*] y los editores de los *Collected Papers* denominaron a esta parte *Six Characters of Critical Common-sensism* [*Seis características del Sentido Común Crítico*].

Los rasgos esenciales de la teoría son introducidos por Peirce por comparación y contraste con las características de la filosofía escocesa del sentido común de Thomas Reid (1710-1796). Es por ello necesario introducirnos primero en esta filosofía, pues será el sustrato fundamental sobre el que Peirce teorizará. Muchos de los razonamientos de Reid serán asumidos por Peirce, en especial su postura ante el escepticismo respecto de las creencias "evidentes"[1].

[1] Algunos de los contenidos de este capítulo fueron publicados en mi artículo "Sentit Comú com a criteri de certesa", en *Quaderns de Filosofia i Ciencia*, Valencia, Societat de Filosofia del País Valencia-Nau Llibres, 1991.

1. ANTECEDENTES: LA DOCTRINA DEL SENTIDO COMUN DE THOMAS REID

La crítica de Reid a Descartes

La doctrina del sentido común de Reid parte de una postura crítica ante la "teoría de las ideas" de Berkeley, Locke y Hume. Reid atacará el modelo de las ideas como la materia prima del conocimiento, concebidas como átomos mentales a partir de los cuales éste se forma y que provienen de la sensación. Para Reid, con esta clase de material no podía más que concluirse en el escepticismo (como es el caso de Hume) respecto de la creencia en la existencia de aquellos elementos considerados como imprescindibles en la concepción ordinaria o cotidiana del mundo y que la tradición filosófica ha tenido siempre problemas en justificar. Con el escepticismo, por ejemplo, respecto de la existencia de una identidad personal: cuando atendemos al "yo" sólo podemos encontrar, según Hume, una percepción particular u otra, pero nunca una percepción de un "yo" sustancial. Lo mismo sucederá con la existencia de la sustancia en general, del mundo externo, etc.

Reid cree que Hume tiene sobradas razones para caer en el escepticismo, ya que no puede seguirse otra cosa de las propias premisas de las que parte. La filosofía de Hume constituye en realidad la *reductio ad absurdum* del escepticismo. El error está para Reid en que Hume, Berkeley y Locke toman como punto de partida la teoría cartesiana de las ideas, así como su teoría de los fundamentos del conocimiento y ello es lo que les conduce necesariamente a una postura escéptica (I, pp.10-11)[2].

[2] Las referencias a las obras de Reid se hacen generalmente de la edición de Ronald E. Beanblossom & Keith Lehrer (eds.): Thomas Reid, *Inquiry and Essays*, Hackett

Como ya hemos visto, Descartes concibió el conocimiento como un árbol en el cual las ramas serían las diferentes ciencias, que basarían su certeza en unas raíces con un carácter absolutamente inmune a toda duda posible. Este fundamento lo encontró Descartes en el *cogito*, con garantía para él de autoevidencia.

La crítica de Reid a este modelo se basa fundamentalmente en el rechazo al carácter indudable e infalible de las proposiciones evidenciales. En síntesis de Vernier[3], los argumentos de Reid son:

1) Todas las proposiciones contingentes son lógicamente falsificables y el *cogito*, en tanto que proposición contingente, también lo es. Para Reid hay por un lado proposiciones necesarias, el contrario de las cuales es imposible y que, además, valen para todo tiempo posible, pues no llevan referencia al tiempo. Por otro lado, hay también proposiciones contingentes en las que sí se da tal referencia (IP, p. 266). A esta última clase pertenece el *cogito* para Reid, puesto que lleva implícita una referencia al tiempo en que es válida. Pero es que ninguna proposición contingente puede ser construida como cierta en el sentido cartesiano, ya que siempre cabe la posibilidad de que sea falseada, por difícil que nos pudiera parecer. La indubitabilidad es un criterio demasiado exigente. Y no vale el recurso a una evidencia extrínseca (como pueda ser la garantía de Dios) para dar soporte a una proposición fundamental: por definición una proposición fundamental no puede estar basada en ninguna otra proposición[4].

Publishing Company Inc., Indianapolis, 1983. Las referencias a *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* se harán con la inicial I y las referencias a *Essays on the Intellectuals Powers of Man* con las iniciales IP, más el número de página o el número de ensayo y el número de capítulo.

[3] Paul Vernier: "Thomas Reid On the Foundations of Knowledge and His Answer to Skepticism", en BARKER & BEAUCHAMP (eds.), p. 19.

[4] IP, ensayo 6, cap. 7 , no incluido en el BEANBLOSSOM & LEHRER (eds.), pero sí en Thomas Reid: *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Cambridge (Mass.), M.I.T. Press, 1969, con introducción de B.A. Brody.

2) Cualquier intento de inferir a partir de una premisa ya implica la aceptación de otra proposición (contingente): la que dice que "las facultades por las que distinguimos la verdad del error no son falaces" (IP, p. 275). El intento cartesiano de asegurar este principio probando la existencia de Dios y su falta de disposición a defraudarnos no es más que una petición de principio (IP, p. 276).

3) Un principio evidente no puede probar por inferencia otro principio de la misma manera evidente. Esto es lo que Descartes hace cuando intenta probar la existencia del mundo externo físico infiriéndolo de la existencia del *cogito*. Para probar una proposición por inferencia demostrativa las premisas han de ser más evidentes que la conclusión; pero para Reid tan evidente es la existencia de uno como del otro y Descartes no tiene para él ninguna base para establecer la primacía del *cogito* (IP, p. 152).

Según Reid, si a esta estéril concepción de la estructura del conocimiento le añadimos la teoría de las ideas cartesiana, según la cual los objetos primarios del pensamiento son las ideas, unas misteriosas entidades mentales, no podemos más que caer en el escepticismo: la única garantía de indubitabilidad la tenemos pretendidamente en la pura receptividad de ideas (*cogito*), pero no en ninguna sustancia ("yo" sustancial o mundo externo), no reconstruible a partir de un material tan pobre como son las ideas. Reid concluye que hará falta establecer un modelo epistemológico más potente que el cartesiano para hacer frente al escepticismo.

La doctrina del sentido común

Reid presenta una alternativa tanto para la teoría cartesiana de los fundamentos del conocimiento como para la teoría clásica de las ideas.

Para Reid la materia prima del pensamiento o del conocimiento no son las ideas sino las creencias o los juicios en los que las expresamos. Estos elementos son introducidos en su teoría de la percepción. El filósofo escocés defiende, como más tarde hará Peirce, un *realismo epistémico* que mantiene que el acto perceptivo va siempre acompañado de la creencia en la existencia de aquello que es percibido. La creencia está, así, inmediatamente presente en la percepción y, de la misma manera, es siempre una parte integrante de cualquier proceso cognitivo.

Pero para Reid no todas las creencias tienen la misma certeza. Una creencia ha de ser para él evidente por sí misma, y con ello con grado máximo de certeza, o ha de derivar su justificación de otras creencias que sí son evidentes por medio de relaciones inferenciales. Al final habrá unas ciertas proposiciones o juicios autoevidentes o si no nos encontraríamos con el peligro de un regreso al infinito. Estos juicios serán el fundamento del conocimiento. Y es así como nos encontramos en Reid con un modelo de conocimiento fundamentalista.

Los juicios básicos son para Reid aquellos que reciben aceptación general y es por eso que son denominados "de sentido común". Se caracterizan por:

-ser *universales*

-ser *independientes de cualquier medio humano de adquisición de conocimiento*

-ser *relevantes para las cuestiones prácticas de la conducta*.

Son, en suma, creencias asumidas por cualquier hombre en la práctica.

Para elaborar la lista de los juicios-base Reid procede como un verdadero filósofo del lenguaje, pues no sólo encuentra una justificación de carácter estrictamente epistémico para ellos (que trataremos en el siguiente apartado), sino que también hará uso del argumento de la universalidad de aquellos juicios o creencias en todas las lenguas y culturas, suponiendo en todo momento que una universalidad lingüística supone una universalidad cognitiva (IP, p. 265). Asimismo, parte de una rigurosa definición y análisis de los términos clave que utilizará en sus investigaciones (IP, cap. I).

¿Cuáles son estos juicios evidentes? Los "principios que tomamos como garantizados" son los juicios que postulan la existencia o realidad de aquello que el escepticismo humeano había puesto en entredicho, más otros que Reid añade[5]. Hay tanto principios necesarios como principios contingentes, figurando entre los últimos los objetos más tradicionales del escepticismo. En los IP señala los siguientes como "Primeros principios de *verdades contingentes*":

> 1- "...I hold as a first principle, the existence of everything of which I am conscious...the real existence of our thoughts, and of all the operations and feelings of our own minds" (IP, pp. 266-267)[6]
>
> 2- "That the thoughts of which I am conscious, are the thoughts of a being which I call MYSELF, my MIND, my PERSON" (IP, p. 269)[7]

[5] La lista más elaborada la encontramos en los IP, ensayo 6, caps. 5 y 6, pp. 266-293, pero también hay numerosos ejemplos en el I, pp. 93-98.

[6] "Sostengo como primer principio la existencia de todo lo que soy consciente... la existencia real de nuestros pensamientos, y de todas las operaciones y sensaciones de nuestras propias mentes."

[7] "Que los pensamientos de los que soy consciente son los pensamientos de un ser que llamo YO (mí mismo), mi MENTE, mi PERSONA."

3- "That those things did really happen which I distinctly remember" (IP, p. 270)[8]

4- "Our own personal identity and continued existence, as far back as we remember anything distinctly" (IP, p. 272)[9]

5- "That those things do really exist which we distinctly perceive by our senses, and are what we perceive them to be" (ibid.)[10]

6- "That we have some degree of power over our actions, and the determinations of our will" (IP, p. 273)[11]

7- "That the natural faculties, by which we distinguish truth from error, are not fallacious" (IP, p. 275)[12]

8- "That there is life and intelligence in our fellow-men with whom we converse" (IP, p. 277-8)[13]

9- "That certain features of the countenance, sounds of the voice, and gestures of the body, indicate certain thoughts and dispositions of mind" (IP, p. 279)[14]

---

[8] "Que las cosas que recuerdo de forma clara realmente sucedieron."

[9] "Nuestra propia identidad personal y existencia continuada, tan lejos en el tiempo como somos capaces de recordar algo de forma distinta."

[10] "Que las cosas que percibimos claramente por nuestros sentidos existen realmente, y son lo que percibimos que son."

[11] "Que tenemos algún grado de control sobre nuestras acciones y las determinaciones de nuestra voluntad."

[12] "Que las facultades naturales mediante las que distinguimos la verdad del error no son falaces."

[13] "Que hay vida e inteligencia en las personas con las que conversamos."

[14] "Que ciertos rasgos del semblante, sonidos de la voz, y gestos del cuerpo, indican ciertos pensamientos y disposiciones de la mente."

10- "That there is a certain regard due to human testimony in matters of fact, and even to human authority in matters of opinion" (IP, p. 281)[15]

11- "There are many events depending upon the will of man, in which there is a self-evident probability, greater or less, according to circumstances" (IP, p. 11)[16]

12- "That in the phenomena of nature, what is to be, will probably be like to what has been in similar circumstances" (IP, p. 283)[17].

Y como "Primeros principios de *verdades necesarias*":

1. *Principios gramaticales*: "that every complete sentence must have a verb" (IP, p. 284)[18]

2. *Axiomas lógicos*: "that no proposition can be both true and false at the same time" (IP, p. 285)[19]

3. *Axiomas matemáticos*: los axiomas de Euclides

[15] "Que se le debe cierto respeto al testimonio humano en asuntos de hecho, e incluso a la autoridad humana en asuntos de opinión."

[16] "Hay muchos hechos que dependen de la voluntad del hombre, en los que hay una evidente probabilidad , mayor o menor, de acuerdo con las circunstancias."

[17] "Que en los fenómenos de la naturaleza, lo que vaya a suceder será probablemente como lo que ya ha sucedido en circunstancias similares."

[18] "Que toda oración completa debe tener un verbo."

[19] "Que ninguna proposición puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo."

4. *Asuntos de gusto (taste):* "I never heard of any man who thought it a beauty in a human face to want a nose, or an eye, or to have the mouth on one side" (IP, p. 285)[20]

5. *Principios morales*: "that an unjust action has more demerit than an ungenerous one" (IP, p. 287)[21]

6. *Principios metafísicos*: "that the qualities which we perceive by our senses must have a subject, which we call body, and that the thoughts we are conscious of must have a subject, which we call mind" (IP, p. 289) [22]; "That whatever begins to exist, must have a cause which produced it" (IP, p. 289)[23]

La lista de proposiciones incluye, pues, los clásicos principios analíticos *a priori* y los principios sintéticos *a priori*. Aquí nos interesa no tanto la lista de principios, sino la estrategia utilizada por Reid para la prueba o justificación de dichos principios.

Como hemos señalado, hay un determinado principio que es requisito imprescindible en la misma epistemología cartesiana: el *cogito*. Éste sólo puede ser "base" si sobre él se edifica el conocimiento. Pero nunca podríamos edificarlo si no supusiéramos también el principio de que tenemos la capacidad de inferir el resto del conocimiento a partir de este fundamento, por lo que el *cogito* por sí mismo no funciona: está al mismo nivel que al menos esta otra creencia.

---

[20] "Nunca oí de ningún hombre que considerara bello en un rostro humano tener una nariz, un ojo o la boca a un lado."

[21] "Que una acción injusta tiene más demérito que una poco generosa."

[22] "Que las cualidades que percibimos por nuestros sentidos deben tener un sujeto, al que llamamos cuerpo, y que los pensamientos de los que somos conscientes deben tener un sujeto, al que llamamos mente."

[23] "Que lo que empieza a existir debe tener una causa que lo produjo."

Lo que Reid se esfuerza por dejar claro es que los principios de la lista (y otros más) son tan evidentes como el *cogito*, los tomamos de la misma manera como garantizados y sólo los locos o "algunos filósofos" podrían ponerlos en duda, pero no una persona a la que pudiéramos llamar "racional". No porque la racionalidad se reduzca a los principios del sentido común, sino porque la razón está basada en ellos: el sentido común es base y también precondición de la racionalidad para Reid (I, p. 118). Son éstos unos principios tan asumidos por todos que se plantearía una situación que llamaríamos "absurda" si en la vida ordinaria alguien se detuviera a cuestionárselos. El carácter distintivo y privilegiado de estos principios se hace patente en el hecho de que su negación no la consideramos simplemente falsa, sino absurda. Llamamos o consideramos absurdo a todo aquello que es manifiestamente contrario a ellos (I, p. 20). Esto no quiere decir que sean indudables: sólo que en las prácticas de la vida ordinaria no se nos ocurre dudarlos porque forman parte de lo que consideramos "razonable". La “razonabilidad” consiste precisamente en asumir estos principios y aquél que no los compartiera no entraría a formar parte de nuestra comunidad de interlocución. Lo que nos dijera una persona que no los compartiera o nos dijera algo en abierta contradicción con tales creencias no sería tomado en serio.

¿Pero es ésta suficiente justificación? ¿No podríamos estar todos equivocados? Y, sobre todo: ¿no será más bien esta estrategia en realidad más que una multiplicación de proposiciones axiomáticas con la misma (débil) justificación que el *cogito* cartesiano?. Parece que haga falta dar un apoyo mayor a la legitimación de esta posición (como ha venido señalando la bibliografía tradicional sobre Reid) para que la respuesta al escéptico sea verdaderamente una respuesta genuina y no una simple descalificación de la seriedad del adversario.

La legitimación de las creencias de sentido común

Reid apela a Dios cuando intenta responder a la cuestión de porqué estamos inclinados a tomar como ciertos los juicios de sentido común: si estamos inclinados a creer en ellos es porque es a esto a lo que nos fuerza nuestra constitución, y si estamos así constituidos es porque así Dios lo ha querido.

Está claro que si ésta es toda la justificación no habremos avanzado demasiado respecto a Descartes, pues se trata de una estrategia de prueba similar a la del *cogito* cartesiano. Quienes así lo han visto han considerado que en Reid no nos encontramos más que con una complicación de la epistemología cartesiana. Los que con todo hacen una lectura favorable de Reid (como es el caso de Norman Daniels[24], quien ve en éste a un importante precursor de los nativistas contemporaneos tales como el Chomsky de la teoría de los conceptos innatos) consideran que la apelación a Dios como garantía de validez de los juicios-base es sólo una evasiva ante el escéptico.

Pero si éste fuera el caso estaría privada de sentido la propia crítica reidiana a la epistemología empirista, ya que algunas de sus mismas críticas podría, entonces, aplicárselas a sí mismo y el esfuerzo no habría servido de mucho. Además, Reid rechaza explícitamente la apelación cartesiana a un Dios que no puede engañarnos:

> [Descartes] endeavours to prove the being of a Deity who is no deceiver; whence he concludes, that the faculties he had given him are true and worthy to be trusted.
>
> It is strange that so acute a reasoner did not perceive that in this reasoning there is evidently a begging of the question.

[24] Norman Daniels: "On Having Concepts "By Our Constitution"", en *Thomas Reid: Critical Interpretations*, Stephen Barker & Thomas Beauchamp (eds.), Philosophical Monographs, Philadelphia, 1976, pp. 35-43.

> For, if our faculties be fallacious, why may they not deceive us in this reasoning as well in others? And, if they are not to be trusted in this instance without a voucher, why not in others? (IP, p. 276)[25]

Una justificación así sólo sería una vuelta al recurso de la fe, lo que supondría que toda la argumentación de Reid ante el escéptico sería puramente gratuita. Hará falta ir más al fondo para valorar la consistencia de su propuesta.

Como es sabido, las consideraciones epistemológicas y psicológicas están normalmente mezcladas en los epistemólogos del siglo XVIII. Es por ello que, en un esfuerzo de reconstrucción textual que separe ambas perspectivas para hacer su postura coherente, habría que distinguir en Reid entre una epistemología descriptiva (o psicología) del conocimiento y una epistemología normativa sobre la validez de éste[26].

Cuando Reid dice que tenemos aquellos juicios evidentes por sí mismos en virtud de "nuestra constitución" lo hace en el contexto de la explicación psicológica de los procesos cognitivos. Alude a nuestra estructura psicológica que nos posibilita la adquisición de conocimiento. Si nos preguntan *porqué* estamos constituidos de esta manera, hará falta que respondamos con una explicación de la génesis natural de nuestra constitución, que para Reid reside en el milagro de la Creación. Pero si pasamos a la epistemología normativa vemos que el Creador no tiene un rol epistémico legitimador. Por una parte, entre

---

[25] " [Descartes] se esfuerza en probar el ser de una Deidad que no es un embustero; de lo que concluye que las facultades que le ha otorgado son verdaderas y dignas de crédito.

Es extraño que un pensador tan agudo no percibiera que en este razonamiento hay evidentemente una petición de principio.

Pues, si nuestras facultades son falaces, ¿por qué no habrían de engañarnos también en este razonamiento como en los demás? Y, si no podemos confiar en ellas en este caso sin un garante, ¿por qué no en los otros?."

[26] Cf. VERNIER, P. 1976. pp. 14-24.

las proposiciones-base no se encuentra la que afirma la existencia de Dios. Por otra parte, la certeza respecto de la existencia de Dios descansa en la certeza de las proposiciones fundamentales y, de hecho, Reid demuestra la existencia de Dios a partir de los principios de sentido común[27]. Si la existencia de Dios fuera garantía epistémica de las proposiciones-base, entonces habría una petición de principio, de la cual, como hemos visto, Reid es consciente. Todo esto no es contrario a que en el orden causal o explicativo Dios pueda ser el creador de nuestras propensiones psicológicas y de nuestra naturaleza y, así, que sea de hecho el que nos ha implantado los principios-base. Por tanto, Dios podrá tener quizá una prioridad en el orden ontológico, pero no por ello también en el epistemológico.

El hecho de que Reid planteara al modelo cartesiano objeciones de legitimación del estilo de las tres señaladas en la primera sección indica que los intereses de Reid son también mostrar que los fundamentos del conocimiento están justificados y no solamente que estemos inclinados psicológicamente a creerlos.

Reid mantiene que estos principios están justificados aunque reconozca que 1) haya falibilidad en nuestra capacidad de enunciarlos y que 2) no tengan un carácter indubitable. Y es que no es por la indubitabilidad por lo que están justificados. La indubitabilidad no puede considerarse para Reid como el punto de partida de la teoría del conocimiento, como se deduce de la esterilidad del proyecto cartesiano. Tampoco es meramente la irresistibilidad su garantía: la irresistibilidad es una "marca" que permite diferenciar a los auténticos juicios del sentido común de los demás, pero *no la razón* de su legitimidad. Si los principios del sentido común están justificados es *porque no hay ningún motivo razonable para rechazarlos*, ya que *todo cuenta a su favor y nada en su contra*[28]. Dada su irresistibilidad y las, según Reid, desastrosas consecuencias prácticas que comportaría

[27] Demostración no incluida en el Beanblossom & Lehrer (eds.), pero sí en los IP, ensayo 6, de la edición de M.I.T. Press (1969).

[28] cf. VERNIER, P. 1976. p.20.

rechazarlas (imposibilidad de conducta racional y de comunicación), la ausencia de buenas razones para dudarlas es motivo suficiente para su validación. Hume, al advertir que estos principios no podían deducirse de la experiencia sensible, detectó unas creencias que no obtenían la evidencia del *input* empírico, a pesar de su aceptación incondicional por nuestra parte por "la fuerza de la costumbre". Pero por ello no tenemos que concluir que hayamos de rechazarlas. Si así decidiéramos hacerlo y nos comportáramos de forma consecuente con tal decisión, actuaríamos de una manera "no razonable" y la comunicación sería imposible. Para Reid el sentido común es la parte de la racionalidad que es compartida y previa a todo razonamiento. Ser racional implica en primera instancia asumir aquellos principios, que no hemos de hacer el esfuerzo de aceptar porque partimos ya de ellos en el mismo juego de la aceptación.

La teoría de la justificación y la actitud ante el escéptico que Reid adopta consiste en desplazar la carga de la prueba a la parte del escéptico para mostrar que, en el caso de que tuviéramos que desconfiar de los principios del sentido común, mucho más habríamos de desconfiar de quien los dudara, pues siempre tendrá éste mucho menos que ofrecernos para podernos convencer. El escéptico radical habría de presentarnos buenas razones para dudar de los principios. Pero el hecho es que las razones que él nos habría de dar tendrían que ser claramente más evidentes que aquellas que quiere dudar y... ¿puede él darnos a su favor proposiciones más evidentes que la que, por ejemplo, postula la existencia de los objetos físicos? Hasta que no lo haga hemos de dar crédito a aquellas creencias que creemos, forzados "por nuestra constitución". Lo que no quiere decir que haya garantía de que sean verdaderas: sólo que no tenemos alternativa. La invitación a dejar de aceptar las creencias autoevidentes sólo por el hecho de que puedan ser dudadas es un poco peligrosa si no se nos dan alternativas. Además, el escéptico muestra su falta de alternativa en la inconsistencia que se produce al tomar como garantizado en su práctica ordinaria lo que quiere dudar en la teoría: la conducta del

escéptico muestra continuamente su conformidad con los principios del sentido común.

A lo que apunta Reid, y que compartirá Peirce, es que hace falta un *background* sobre el cual juzgar la legitimidad del conocimiento. Y este trasfondo no tiene porqué gozar del estatuto de lógicamente indubitable. Tan sólo ha de ser el trasfondo que *de hecho tenemos*. El conocimiento de hecho *funciona así* y *la crítica sólo puede hacerse desde un punto no sometido a su vez a crítica*. Éste, para Reid, es compartido por todos los seres humanos.

Hay otra razón en Reid a favor de su posición muy en la línea de su propensión habitual a utilizar argumentos basados en las suposiciones universales del uso del lenguaje (IP, p. 265): el escéptico, en la articulación de cualquier razón que pudiera darnos, estaría suponiendo muchos de los mismos principios que intenta poner en duda. Los juicios-base no son solamente irresistibles sino también presupuestos en la argumentación: el escéptico habrá de suponer la existencia de las operaciones de la mente y también que podemos obtener conocimiento gracias a algunas operaciones de la mente (para poder elaborar la argumentación y convencer al otro); también que nuestras facultades para distinguir la verdad del error no son *per se* falaces, que pretendemos decir la verdad, etc... En resumen: en la práctica argumentativa tenemos ciertas asunciones que también habrá de compartir el escéptico si es que quiere dar razones a favor de su posición. Y con eso caerá en contradicción, porque estará suponiendo justamente lo que quiere refutar.

"*Consenso universal*", "*Praxis racional*" y "*Presupuesto comunicativo*" serían los tres ejes en los cuales basar las creencias "irresistibles" y básicas. No vale la "indubitabilidad" como fundamento. Tampoco tenemos garantía de su verdad. Pero no necesitamos ninguna de estas dos cosas para fundamentar las creencias básicas.

Pero, dentro de la pregunta por la legitimación de las creencias de sentido común cabe la postura de un escéptico ya no "militante" como el anterior, que defiende su postura (argumenta y, por tanto, presupone las creencias básicas), sino la del escéptico "apático", quien se niega a dar razones y se limita a no aceptar ninguna creencia, sin querer admitir ninguna presuposición en esta duda: sólo duda y rechaza. Ante este tipo de escéptico, Reid carece de recursos:

> If a sceptic should build his scepticism upon this foundation, that all our reasoning and judging powers are fallacious in their nature, or should resolve at least to withhold assent until it be proved that they are not, it would be impossible by argument to beat him out of this stronghold: and he must even be left to enjoy his skepticism. (IP, p. 276)[29]

Reid ha desplazado la responsabilidad de la prueba al escéptico, pero ahora haría falta probar que si aquél se negara a asumir esta responsabilidad, haciéndose fuerte solamente con la *posibilidad de la duda*, entonces su posición no sería ninguna amenaza. Lo que haría falta demostrar es que su duda es sólo una fórmula puramente lingüística e inocua, sin ninguna consecuencia práctica. En este punto se echa a faltar en Reid una teoría de las condiciones necesarias para que haya duda genuina, aunque se deduce que su postura presupone criterios pragmáticos.

Esta tarea la podrá emprender Peirce a partir de su comprensión del papel de la duda en la investigación. Desde el punto de vista del experimentalista se podrá dilucidar el significado del concepto "duda" y las condiciones para que haya una duda "real". Una "teoría de la duda" a partir del papel pragmático de ésta en la conducta racional del

[29] "Si un escéptico construyera su escepticismo sobre esta base, que todas nuestras capacidades de raciocinio y juicio son falaces por naturaleza o resolviera al menos negar su asentimiento hasta que se probara que no lo son, sería imposible mediante argumentación batirlo fuera de su fortaleza, y debemos dejarle que disfrute de su escepticismo."

investigador. Y no de este o de aquel investigador, sino de todo ser racional en tanto que implicado en el proceso de investigación.

Veamos ahora cuáles son las características generales del Sentido Común Crítico tal y como Peirce las enuncia en el artículo mencionado al principio del capítulo. Las introduciremos comparando su postura con la de Thomas Reid y contemplando en cada caso sobre este trasfondo qué es lo distintivo de la postura peirceana y qué es lo que recoge de la tradición escocesa.

2. CARACTERES GENERALES DEL SENTIDO COMÚN CRÍTICO

Según Peirce, estos son los rasgos distintivos del Sentido Común Crítico:

(1) El Sentido Común Crítico admite que hay no sólo proposiciones indudables, sino también *inferencias indudables*. Unas y otras son indudables en tanto que *acríticas*, en el sentido de que uno no puede ir más allá de ellas ("one cannot <<go behind>> them") (CP 5.440) y no en el sentido de que sean verdaderas. Peirce se refiere a los mecanismos de conexión de creencias o modos de inferencia que utilizamos en forma inconsciente y que constituyen nuestra *logica utens*, es decir, el aparato lógico que utilizamos cotidianamente y que es diferente del de la lógica formal académica o *logica docens*. Las inferencias acríticas se dan para Peirce en aquellos casos en que: "we are conscious that a belief has been determined by another given belief, but are not conscious that it proceeds on any general principle"

(CP 5.441)[30]. Y un ejemplo de tales inferencias es el *cogito* de San Agustín, hecho popular por Descartes.

Pero, como hemos visto, Reid también sostiene el *cogito* como una clase de creencia de sentido común, por lo que esta característica no es distintiva, *malgré* Peirce: también hay conexiones entre creencias en el sentido común reidiano. Más bien se trataría en el caso de Peirce de una explicitación y de un encuadre en la epistemología entendida como "teoría de la investigación", cuadro éste ausente en Reid. Peirce especula desde un punto de vista dinámico: el de la dinámica de la investigación. Reid lo hace desde un punto de vista más estático de un metafísico que busca categorías universales.

(2) Aunque Peirce pensaba en un principio que habría una mayor variabilidad, el Sentido Común Crítico postula que la lista de las creencias acríticas cambia de una forma prácticamente imperceptible de generación en generación o, dicho de otra forma, que se mantiene *prácticamente* constante.

El mismo Peirce percibe que la invariabilidad que postula el Sentido Común Crítico hace que este rasgo no sea realmente diferenciador respecto a la postura de Reid. No obstante, Peirce admite un cierto cambio o evolución en estas creencias. También habla de su relatividad a personas con la misma clase de mente, sexo, edad, etc (cf. MS 290). El asunto tiene unas implicaciones teóricas que merecen más atención de la que Peirce le presta ya que si las creencias son fijas o permanentes, admiten entonces un proyecto radicalmente fundamentalista de filosofía (al gusto de Reid) basado en categorías necesarias del ser racional. Aceptar la posibilidad de un cambio de tales creencias hace desplazar la cuestión a la configuración de un modelo epistemológico más evolutivo e histórico, más ligado a lo sintético y lo *a posteriori*, carácter que es el que presenta el modelo

[30] "Somos conscientes de que una creencia ha sido determinada por otra creencia dada, pero no somos conscientes de que ello procede sobre la base de algún principio general." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 229).

peirceano de sentido común. La superioridad del marco de la teoría peirceana de la investigación radica en la posible variabilidad de tales creencias: su resistencia al cambio es más bien de carácter relativo respecto de la fluidez característica de los enunciados científicos. Pero este ligero cambio nunca es suficientemente fuerte como para afectar seriamente al conjunto total de creencias. Si podemos comprender las proposiciones científicas es más bien porque las entendemos sobre un trasfondo permanente de lenguaje ordinario basado en creencias del mundo cotidiano, que refleja un consenso necesario para la comunicación.

(3) Las creencias originales sólo permanecen indudables en su aplicación a asuntos que se asemejen a los de un "modo primitivo de vida" (CP 5.445). Pierden por el contrario su eficacia en asuntos relacionados con el conocimiento especializado. Ello es debido a su *origen natural*: son el trasfondo natural de nuestra conducta investigadora. Las creencias de sentido común están relacionadas con las conductas y prácticas más básicas. Tienen la eficacia que la selección natural les otorga y de ahí su fiabilidad, en contraste con la alta falibilidad del conocimiento especializado, que sólo tiene la eficacia que le otorga la precaria y débil razón humana y que, además, está sujeto al consenso final de la comunidad de investigadores. En otro lugar dirá Peirce que la ciencia moderna, con sus microscopios y aparatos nos ha transportado a "otro mundo", diferente del cotidiano: como si hubiera transportado nuestra especie a otro planeta (CP 5.513). Es por ello que parece disminuir la potencia de las creencias e inferencias de sentido común en la misma medida en que desarrollamos grados de autocontrol desconocidos para aquel hombre primitivo:

> While they never become dubitable in so far as our mode of life remains that of somewhat primitive man, yet as we develop *degrees of self-control* unknown to that man, occasions of action arise in relation

> to which the original beliefs, if stretched to cover them, have no sufficient authority. (CP 5.511)[31]

Según Peirce esto es algo que los escoceses no pudieron llegar a divisar, a pesar de que admitieran que las creencias de sentido común participaban de la naturaleza de los instintos. Reid no especula desde el punto de vista de un científico, sino de un metafísico. No piensa desde la perspectiva de un investigador que busca la verdad en un contexto de progreso científico entendido como tarea comunitaria compartida. Esta divergencia no afecta a la postura epistemológica que ambos comparten en lo que respecta al "sentido común", pero sí en lo que representa la parte "crítica" de la postura peirceana, esencialmente en su actitud ante la duda y en el alto grado de falibilismo del norteamericano (ver característica 5 a continuación).

Reid caracterizaba su manera de hacer filosofía como el *punto de vista del vulgo*, del hombre ordinario. Situaba la certeza en aquello de que dispone el hombre con carácter previo al razonar. En el mismo término "sentido común" hay una desvinculación explícita del conocimiento especializado. No obstante, su pérdida de eficacia con el desarrollo científico es algo que Reid no contempló. Y esta diferencia de contexto es importante también para entender el sentido en el que Peirce recupera el sentido común. Para Peirce el sentido común, aunque arraigado en el hombre no-científico, cumple un papel de primer orden en la propia conducta científica como condicionante previo de la investigación y de la comunicación. Podía haber utilizado otra expresión que quizá hubiera despertado menos reticencias de las que histórica y filosóficamente despierta la expresión "sentido común". Pero si por algo se caracteriza este pensador es por su talante valiente e independiente. Para Peirce el *critical commonsensism* es

[31] "Mientras que nunca las ponemos en duda en la medida en que nuestra forma de vida sigue siendo la de aquel hombre de algún modo primitivo, cuando desarrollamos grados de autocontrol desconocidos para ese hombre, surgen contextos de acción en relación con los cuales las creencias originales, si las aplicamos, carecen de suficiente autoridad."

una clase de kantismo enraizado en los filósofos escoceses, pero interpretado desde su propia concepción de la racionalidad científica. El sentido común es utilizado por Peirce para enmendarle la plana a Kant allá donde cree que el alemán no llega.

(4) El rasgo más distintivo del Sentido Común Crítico para Peirce es que éste sólo reconoce como proposiciones e inferencias acríticas aquellas que son *vagas*. Son vagas en el sentido de que son tan generales e indefinidas que es muy difícil, si no imposible, probarlas o refutarlas hasta que no son concretadas, momento en el cual obtenemos una "interpretación de la creencia" y ya no tratamos con la propia creencia.

Este rasgo es una consecuencia del carácter "constitutivo" de estas creencias: las creencias de sentido común ponen los límites de nuestro mundo vivido y compartido. Ello no es sino una indicación de los rasgos diferenciadores de estos juicios provenientes de su ubicación especial en nuestro esquema cognitivo. En una sección posterior nos centraremos más detenidamente en la vaguedad de estas creencias en su conexión con el pragmatismo de Peirce.

(5) Una diferencia fundamental del Sentido Común Crítico respecto de la doctrina de Reid es el gran valor que otorga a la duda. Aunque la respuesta al escéptico corre por líneas parejas, el Sentido Común Crítico asume la *duda sistemática* como método y es por eso que es "crítico". No la considera, no obstante, como un punto de partida, como hace Descartes, sino como un instrumento para distinguir entre proposiciones de sentido común y el resto de proposiciones. Lejos de aceptar cualquier proposición como de sentido común, el Sentido Común Crítico busca agotar las posibilidades de la duda hasta llegar a encontrar aquello que en realidad no dudamos.

Naturalmente, esto supone una *teoría de la duda*, que debe responder a las cuestiones: a) qué es dudar y b) cuándo hemos conseguido dudar hasta el punto de concluir legítimamente que una

determinada proposición es realmente acrítica. El test para ello habrá de ser la aceptación general tácita de la creencia en cuestión. Qué sea dudar es algo de vital importancia epistemológica y remitimos al capítulo 7 para un tratamiento más amplio.

Peirce tiene una teoría de la duda y esto es algo que sí que echamos realmente en falta en Reid. Éste no nos da una fórmula ni una caracterización de la duda que nos permita distinguir entre duda real y duda fingida. No es algo que importe tanto desde el punto de vista epistemológico más propiamente metafísico del último, pero sí desde una epistemología entendida como teoría de la ciencia del primero. La determinación efectiva de los presupuestos de la investigación es de interés cuando trabajamos con contenidos científicos concretos, pero la infalibilidad en su determinación no es tan relevante en el bosquejo de un cuadro epistemológico más teórico.

Por otro lado, nunca podemos esperar la completa infalibilidad en la determinación de tales creencias, de la misma manera que no podemos esperar infalibilidad en ningún otro asunto relativo a nuestro conocimiento para Peirce.

(6) La última característica no es más que una justificación del nombre de la doctrina en función del sustrato filosófico del que parte. Según Peirce el Sentido Común Crítico somete cuatro "opiniones" a un rígido criticismo:

> 1) el mismo Sentido Común Crítico
>
> 2) la escuela escocesa de sentido común (Reid)
>
> 3) "la de los que basarían la lógica, o la metafísica, en la psicología, o en cualquier otra ciencia especial, la menos sostenible de todas las opiniones filosóficas que hayan estado en boga" (CP 5.452), es decir, el

psicologismo (estaría aquí incluida la "epistemología naturalizada"[32])

4) la filosofía de Kant.

El Sentido Común Crítico es un heredero del kantismo en muchos aspectos, al igual que el resto del pensamiento de Peirce, lo que se aprecia, por ejemplo, en el carácter constitutivo otorgado a las creencias básicas y en el carácter crítico de la doctrina. El reconocimiento de ello por parte de Peirce es más que explícito:

> [La doctrina del Sentido Común Crítico] has besides some claim to be called Critical from the fact that it is but a modification of Kantism. The present writer was a pure Kantist until he was forced by successive steps into Pragmaticism. The Kantist has only to abjure from the bottom of his heart the proposition that a thing-in-itself can, however indirectly, be conceived; and then correct the details of Kant's doctrine accordingly, and he will find himself to have become a Critical Common-sensist. (CP 5.452)[33]

En último lugar, me gustaría señalar la más clara diferencia entre Peirce y Reid que el mismo Peirce explicita en una carta a Lady Welby:

> Reid's position was sounder [que la de Kant y otros filósofos], except that he seems to think Common Sense in infallible, at least for that

[32] Como la de W.v. Quine.

[33] "[La doctrina del Sentido Común Crítico] mantiene también una cierta reivindicación a llamarse crítica, por el hecho de no ser más que una modificación del kantismo. El presente autor fue un kantiano puro, hasta que, por pasos sucesivos, se vio arrastrado al pragmaticismo. Basta que un kantiano abjure, desde el fondo de su corazón, de la proposición de que, por muy indirectamente que sea, puede concebirse una cosa-en-sí-misma (y corregir, entonces, correspondientemente, los detalles de la doctrina de Kant), para encontrar que se ha transformado en un representante del sentido común crítico." (PEIRCE, C. S. 1988. pp. 241-242). Cf. también MS 290 CP 12-13.

> human-phenomenal Universe which is all there is for us. This is a great mistake (…) Common Sense is to be trusted only so far as it sustains critical investigation. (*Charles Sanders Peirce's Letters to Lady Welby*, 1911 May 20, pp.43)[34]

En efecto, en Peirce el sentido común tiene un papel supeditado a la función que cumple en la investigación científica. Las creencias de sentido común son falibles, como lo son las creencias científicas. No tienen garantizada su verdad, aunque sean ineludibles. Simplemente se trata del marco de creencias en que se encuadra la actividad investigadora y que sirve como soporte en tanto que nos podamos cuestionar la validez del conocimiento científico como un todo. Pero es el método científico el que sirve para llegar a la "opinión verdadera". El sentido común sólo sirve como punto base en el aquí y ahora. No es ninguna fuente de verdad, aunque podamos suponer que habrá mucho de verdad en ellas, dada su fuerte estabilidad y universalidad. Sólo el método científico nos dirá *in the long run* qué es lo que hay de verdad en una proposición. En Reid, aunque previa justificación, del sentido común emanaba en cierto modo verdad. Este punto de diferencia se extenderá a otros defensores del sentido común, como Moore, para quienes el dictado del sentido común no es sólo ineludible, sino también totalmente verdadero.

¿Qué razones tenemos entonces según Peirce para aceptar como básicas las creencias de sentido común? Las razones son varias, pero, en general, son las mismas que Reid había esgrimido:

1-*Acuerdo universal*, manifestado en la conducta.

---

[34] "La posición de ¨Reid era más acertada [que la de Kant y otros filósofos] excepto en que él parece concebir el sentido común como infalible, al menos para el universo fenoménico humano que es todo lo que hay para nosotros. Esto es un gran error (...). Debemos creer en el sentido común en la medida en que sostenga la investigación crítica."

2-*Irresistibilidad*: su fuerza lógica es resistente a cualquier acto de voluntad para rechazarlas, esto es, son "acríticas".

3-*Presuposición*: cualquier conocimiento especializado cuenta con ellas. Por ello mismo ningún conocimiento de ese tipo puede probarlas.

4-*Falta de razón para rechazarlas*: "todo está a su favor y nada en su contra" (en un sentido similar al del Wittgenstein de *Sobre la Certeza*[35]).

[35] Ludwig Wittgenstein: *Sobre la Certeza* (traducción de Josep Lluís Prades y Vicent Raga, edición bilingüe), Gedisa, Barcelona, 1988 (original 1969). Existen muchas similitudes entre los planteamientos filosóficos de Peirce y del segundo Wittgenstein. Un buen estudio de los paralelismos puede encontrarse en el artículo de Renford Bambrough "Peirce, Wittgenstein and Systematic Philosophy", en *The Foundations of Analytic Philosophy. Midwest Studies in Philosophy. Vol VI*, Peter A. French & Theodore E. Vehling Jr. & Howard K. Wettstein (eds.), Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1981. Entre otros, el autor destaca los siguientes puntos en común: crítica al cartesianismo, papel de la comunidad por encima del "yo", importancia de los "hechos familiares" en su relación con el sentido común, énfasis en las "prácticas" para el escrutinio del significado de las palabras, importancia del instinto en epistemología y su origen "animal", etc. También destaca algunos puntos de desencuentro que el autor del artículo pretende conciliar. Uno de ellos es el carácter "asistemático" de la indagación filosófica para Wittgenstein, absolutamente contraria al sistematicismo de Peirce. Para el autor esta caracterización no es contraria a que los resultados de la actividad filosófica resultante sean similares, manteniendo estilos diferentes. Por otro lado, también hay un aparente relativismo de los juegos de lenguaje en el caso de Wittgenstein, absolutamente contrario a la opinión final peirceana y a su realismo. Para Bambrough hay posibilidad de reconciliación: "[Wittgenstein] también ve y muestra que la relatividad de nuestra comprensión de la naturaleza y la conducta es compatible con la objetividad de nuestras preguntas y respuestas, con la racionalidad única de nuestros procedimientos de investigación" (p. 273). Efectivamente, cualquier relativismo en epistemología es ciertamente rebatido por el hecho de la comunicación y por la traducibilidad entre esquemas cognitivos diversos, lo que hace ver que hay elementos trascendentales y no relativos a su vez.

Las razones 1 y 2 ya habían sido aducidas por Thomas Reid explícitamente, aunque no constituían suficientes razones por sí solas para la fundamentación, pues podría deberse su irresistibilidad y universalidad a puras contingencias psicológicas. Pero vimos que Reid tiene todavía más argumentos: el de la falta de motivo "razonable" para dudarlas (sólo locos y filósofos se atreverían a ponerlas en duda) y, además, su carácter de presupuesto en el discurso.

Peirce traslada esta batería de razones al conocimiento científico en su relación con el conocimiento "natural". Si en Reid estas creencias eran categorías de la racionalidad, en Peirce son presuposiciones de la actividad científica. De la misma forma que le hace falta al investigador científico postular la realidad de las entidades generales (realismo científico/epistemológico y escolástico) desde una postura de ciencia entendida como "experimentalismo" (significado tardío de la máxima pragmática), el investigador necesita que el último de sus estándares no repose en un *a priori* (lo que bloquearía "el camino de la investigación"), sino en conocimiento sintético: falible, pero fiable.

3. CLASIFICACION DE LAS CREENCIAS DE SENTIDO COMUN Y CONSECUENCIAS

Más allá de la caracterización de la doctrina por Peirce, es conveniente, para realizar un análisis con propiedad, establecer una lista de las creencias instintivas que Peirce aporta como ejemplos y, a partir de ella, extraer conclusiones sobre el carácter de tales creencias. Se trata de un procedimiento inductivo-abductivo que permitirá una mayor comprensión de lo que está a la base del programa filosófico planteado.

Hay que hacer previamente la advertencia de que los ejemplos aparecen en una gran variedad de textos y contextos, por lo que la forma en que están expresados es diferente en unas y en otras ocasiones. Muchas de las creencias incluidas en este listado se han obtenido de los manuscritos aún inéditos y que se incluyen en un apéndice a este trabajo. También hay que señalar que algunas de las creencias pueden ser clasificadas en más de un apartado.

(1) *Creencias de carácter psicológico:*

- conocimiento de otras mentes: "the instincts connected with sexual reproduction have furnished all animals at all like ourselves with some virtual comprehension of the minds of other animals of their kind" (CP 5.586 [1905])[36]. Este tipo de creencias también puede incluirse entre las creencias metafísicas.

- percepción espacial: "that one sees things in spatial relations" (MS 615, p.16-17 [1908])[37]

- memoria: "that one can recall past experiences" (ibid.)[38]

- imaginación: "that one can imagine things one never experienced" (ibid.)[39]

[36] "Los instintos conectados con la reproducción sexual han provisto a todos los animales como nosotros con una comprensión virtual de las mentes de otros animales de la misma clase."

[37] "Que uno ve las cosas en relaciones espaciales."

[38] "Que uno puede recordar experiencias pasadas."

[39] "Que uno puede imaginar cosas que nunca ha experimentado."

- distinción entre lo vivido y lo imaginado: "that recollections and fancies are not accompanied with that insistence called "vividness" in anything like the degree that experiences are, even when they had been expected, far less when they are unexpected" (ibid.)[40]

- formación de hábitos de conducta: "that repetitions of the same kind of action produce facility in like actions afterward, and that repeatedly acting in any determinate general ways upon occasions of experiencing certain kinds of objects or even upon imagining such occassions give rise to "habits", or tendencies so to act upon future such occasions" (ibid.)[41]

- capacidad de decision: "that a certain kind of effort called "making a resolution" will tend to cause determinations of our dispositions so that we shall be apt to behave in accordance with our resolutions" (ibid.)[42]

- *cogito, ergo sum* (MS 290 CP16 [1905])

---

[40] "Que los recuerdos y fantasías no están acompañadas de esa insistencia que llamamos <<viveza>> en el grado en que sí lo están las experiencias, incluso cuando las esperamos, y mucho menos cuando no las esperamos."

[41] "Que las repeticiones del mismo tipo de acción producen facilidad para acciones similares posteriores y que actuar repetidamente de determinada manera en ocasiones de experimentación de ciertas clases de objetos o incluso al imaginar tales ocasiones, ello da lugar a la formación de "hábitos" o tendencias a actuar de esa manera en futuras ocasiones similares."

[42] "Que una cierta clase de esfuerzo llamada <<tomar una decisión>> tenderá a causar determinaciones de nuestras disposiciones de forma tal que estaremos dispuestos a comportarnos de acuerdo con nuestras decisiones."

(2) Creencias de carácter físico-matemático:

- línea recta: "that a straight line is the shortest way from one point to another" (MS 755 p.2 [c.1911])[43]

- concepción del espacio (CP 6.572 [1905])

- idea de fuerza (CP 5.586 [1898])

(3) Creencias de carácter físico-natural:

- el fuego quema: "fire burns"; o "no sane doubts that fire would burn his fingers" (CP 1.654 [1898], MS 318 p.56 [1907], MS 770 p.7 [sin fecha])[44]

- fases lunares: "that the moon goes through its familiar changes in a day or two more than four weeks" (MS 615 p.15 [1904])[45]

- colores: "some things are red and others blue" (CP 1.129 [1905])[46]

- no existe la telepatía (MS 882 [sin fecha])

(4) Creencias de carácter práctico-instrumental:

[43] "Que una línea recta es el camino más corto de un punto a otro."

[44] "Nadie que esté cuerdo duda que el fuego quemaría sus dedos."

[45] "Que la luna pasa por sus habituales cambios en cuatro semanas más un día o dos."

[46] "Algunas cosas son rojas y otras azules."

- comer para saciar el hambre: "if you wish to relieve the pang of hunger it will be well to eat a good meal" (MS 326, sap 15 [sin fecha])[47]

- buscar pareja para formar una familia: "if you desire to grow a family you had better look for a nice girl, and having made a circumspect and not too passionate choice, confide in her and govern your household and in a measure yourself through her" (ibid.) [sin fecha][48]

- voluntad: "if you are ambitious for one definite success of *éclat*, you had better concentrate your desires upon one object and pursue that alone without turning aside from it" (ibid.) [sin fecha][49]

- pulsar el gatillo para disparar: "no man lives who would not stake his life on the proposition that the discharge of a pistol is not only subsequent to but results from the pulling of the trigger" (MS 329 Carus 13 [1904])[50]

(5) Creencias de carácter práctico-conductual-moral:

[47] "Si deseas aliviar la punzada del hambre será mejor que comas una buena comida."

[48] "Si deseas formar una familia lo mejor será que busques una chica bonita y, tras haber hecho una elección prudente y no demasiado apasionada, confíes en ella y gobiernes tu casa y en cierta medida a ti mismo por medio de ella."

[49] "Si ambicionas tener éxito en algún asunto, será mejor que concentres tus deseos en un objeto y lo persigas sin alejarte de él."

[50] "No vive ningún hombre que no se jugara la vida por la proposición de que la descarga de una pistola no sólo sigue a sino que resulta de apretar el gatillo."

- criminalidad u horror al incesto (CP 2.171 [1902], CP 5.445 [1905], MS 290 CP11 [1905])

- roles sexuales: "the regnant system of sexual rules is an instinctive or sentimental induction summarizing the experience of all our race" (CP 1.633 [1898])[51]

- valores asociados a roles humanos y sexuales: "the qualities we most admire in human kind, the maiden's delicacy, the mother's love, manly courage, are merely instincts and inheritances from the biped who did not yet speak" (MS 436 [1898])[52]

(6) Creencias de carácter metafísico:

- hay un elemento de orden en el mundo: "there is an element of order in the world" (CP 8.208 [1905], MS 290 CP14 [1905], MS 939 [1905]); elemento de orden en la naturaleza: “the belief in the order of nature” (CP 5.516 [1905])

- alma como no independiente del cuerpo (CP 6.577-8 [1905])

[51] “El sistema reinante de roles sexuales es una inducción instintiva o sentimental que resume la experiencia de toda nuestra especie.”

[52] “Las cualidades que más admiramos en lo humano, la delicadeza de una doncella, el amor de una madre, el valor de un varón, son meramente instintos y herencias del bípedo que todavía no hablaba.”

- mayor objetividad de la moral que del gusto: "that morality is far more objective than taste" (CP 2.156 [1902])[53]

- creencia en el auto-control sobre las acciones futuras (CP 5.418 [1905])

- mundo externo: "that there is an external world that has been previous little affected by his birth and will be as little by his death" (MS 673, p.4 [1911])[54]

- creencia en Dios (CP 6.496 [c.1906])

Una primera y rápida conclusión a partir de la lista es la constatación de una cierta similitud en la variedad de facetas de las creencias de sentido común en los ejemplos repartidos por la obra de Peirce con la de la lista de creencias de Thomas Reid. Si bien Peirce no elabora ninguna tabla ni clasificación, el hecho de que los ámbitos en que se manifiesta el sentido común sean tan amplios como en Reid refuerza la filiación reidiana de Peirce.

Pero más importante aún que lo anterior es que en la lista de ejemplos aparecen, junto con los enunciados metafísicos tradicionales de difícil justificación que ya aparecían en Reid (existencia de otras mentes, orden en el universo, creencia en la existencia del mundo externo), una serie de ejemplos de carácter instrumental en un sentido naturalista: la forma de aliviar el hambre, cómo construir óptimamente una unidad reproductora o lo que te encontrarás si te acercas demasiado al fuego (éste último ejemplo repetido hasta la saciedad).

---

[53] "Que la moralidad es mucho más objetiva que el gusto."

[54] "Que hay un mundo externo previo que no ha sido casi afectado por su nacimiento y que lo será igual de poco por su muerte."

Otro elemento a destacar es la existencia de ejemplos relativos a prescripciones de conducta que no remiten a fines, es decir, aparentes regulaciones de conducta no estrictamente propositivos o instrumentales, como es el caso de la criminalidad del incesto (ejemplo también puesto repetidamente por Peirce). ¿Se trata de una dimensión ético-normativa de la conducta? Creo que se trata más bien de creencias de corte moral tradicional, pero que en todo caso muestran que Peirce está pensando en un mundo pre-científico sin cortes entre las esferas teórica y práctica.

Y, por último, habría que señalar un obvio problema en la lista elaborada y su consiguiente incidencia en nuestra perspectiva metodológica. Peirce introduce como ejemplo de creencia de sentido común la creencia en que la descarga de una pistola es causada por el accionamiento del gatillo. Es evidente la gran carga cultural que esta creencia tiene: la pistola es una invención relativamente reciente. Las creencias aparejadas a ella dudo mucho que reflejen la "experiencia universal". La creencia en Dios es también dudoso que sea de sentido común dada la extensión de los cultos animistas y la falta de un significado que equipare mínimamente sus acepciones en distintas religiones (la acepción peirceana dista mucho de ser aceptada universalmente). Esta problemática recuerda el famoso lugar común de crítica al Wittgenstein de *Sobre la Certeza*, cuando éste propone como creencia indudable la creencia de que ningún hombre había estado jamás en la luna, pocos años antes de que Armstrong dejara allí su famosa huella.

Lo anterior lleva a hacer una clara distinción. La identificación de las creencias del sentido común es una cosa, su rol epistémico es otra. Peirce podría haber establecido un modelo conceptual cognitivo válido y a la vez haberse equivocado en la identificación concreta de sus elementos. Lo mismo sucede con Wittgenstein. De hecho el Sentido Común Crítico es *crítico*, es decir, se propone buscar en todo momento cuáles son las creencias de sentido común, las creencias que *de hecho* no dudamos. Pero el Sentido Común Crítico no pretende ser

cerrado ni infalible: el filósofo crítico del sentido común puede equivocarse, pero esta posibilidad está incluida en la doctrina.

La lección que pretendemos extraer a partir de la lista concreta de creencias señaladas por Peirce es sobre el *carácter* de las creencias del sentido común. Peirce se esfuerza en hacernos ver que tales creencias siguen un proceso de adquisición natural y que tienen un carácter teórico y práctico por proceder de las prácticas sociolingüísticas. Es por ello que repite insistentemente dos de las creencias de sentido común: que el fuego quema y la criminalidad del incesto, mientras que no repite tan insistentemente la creencia en el mundo externo o el conocimiento de las otras mentes. La lista nos va a servir de base para esclarecer cuál es el origen y el carácter de las creencias básicas. No nos interesa tanto la cuestión de si cada una de las creencias enunciadas por Peirce es de hecho una genuina creencia de sentido común.

4. ORIGEN Y CARACTER DE LAS CREENCIAS DE SENTIDO COMUN

El origen no científico de las creencias de sentido común

El sentido común está formado por un conglomerado de creencias de origen diverso. Podría pensarse, a modo de explicación "económica", que constituyen simplemente "ciencia antigua", es decir, que proceden de viejas teorías, adquiridas mediante la aplicación del método científico, y que han probado su eficacia con el paso del tiempo y en su aplicación a los diversos ámbitos. De esta forma, y en un proceso más o menos acumulativo, la ciencia no tendría más fundamentos que la propia ciencia. Se apoya y se hace ayudar, así,

sólo por los resultantes de su propia actividad. Esta explicación puede verse apoyada por el hecho de que el concepto peirceano de "método científico" es muy amplio y puede abarcar casi todo tipo de conducta racional en su relación con la experiencia. Para Peirce el método científico es aquel que se basa en la "hipótesis de la realidad", que reza así:

> There are Real things, whose characters are entirely independent of our opinions about them; those Reals affect our senses according to regular laws, and, though our sensations are as different as are our relations to the objects, yet, by taking advantage of the laws of perception, we can ascertain by reasoning how things really and trully are; and any man, if he have sufficient experience and he reason enough about it, will be led to the one True conclusion. (CP 5.384)[55]

Dado que la actitud científica consiste básicamente en la aceptación de la existencia de la realidad y la constricción que ésta ejerce sobre nuestra teoría sobre el mundo, toda interrelación inteligente o con contenido epistémico sobre el mundo a través de la experiencia puede ajustarse al modelo de conducta científica. Si a esto le añadimos que todo proceso epistémico, incluso en el ámbito de lo inconsciente, tiene para Peirce forma de inferencia, obtenemos que cualquier interrelación epistémica con la experiencia, consciente o inconsciente, puede ajustarse a este modelo y puede formarse con las tres modalidades de inferencia (deducción, inducción o abducción)[56].

---

[55] "Hay cosas reales cuyas características son enteramente independientes de nuestras opiniones sobre las mismas; estos reales afectan a nuestros sentidos siguiendo unas leyes regulares, y aun cuando nuestras sensaciones son tan diferentes como lo son nuestras relaciones a los objetos, con todo, aprovechándonos de las leyes de la percepción, podemos averiguar mediante el razonar cómo son real y verdaderamente las cosas; y cualquiera, teniendo la suficiente experiencia y razonando lo bastante sobre ello, llegará a la única conclusión verdadera." (PEIRCE, C. S. 1988. pp. 194-195).

[56] Cf. cap.5.

Pero esto choca con la esencia de la filosofía del sentido común de Peirce y también con algunas de sus afirmaciones explícitas:

> Truths that ordinary observation teaches every intelligent person or that have been handed down from generation to generation from prescientific ages as common sense do not belong to any science nor to science in general, though science may be in part founded on them. (MS 615)[57]

Hay ciertamente investigadores de Peirce que, de todos modos, han mantenido este punto de vista interpretativo. Dan Nesher se ha encargado de defender la tesis del origen científico de las creencias del sentido común[58]. Nesher defiende que las creencias de sentido común "no pueden ser formadas en el nivel instintivo y práctico, sino solamente en el nivel racional (verbal) de la cognición[59]. De aquí infiere que dichas creencias proceden siempre de antiguo conocimiento científico que con el tiempo hemos ido asimilando e interiorizando. Como seguidamente veremos, esta suposición hace que Nesher no pueda dar cuenta de algunas de las características de la filosofía crítica del sentido común.

En su interpretación de esta doctrina y respecto a la vaguedad intrínseca de las creencias de sentido común, Nesher no encuentra otra razón para ésta que: "la explicación de la vaguedad intrínseca de las creencias de sentido común podría ser que han sido las conclusiones aceptadas de anteriores o incluso antiguos argumentos y que con el

---

[57] "Las verdades que la observación cotidiana enseña a toda persona inteligente o que han sido transmitidas de generación en generación desde las épocas precientíficas en forma de sentido común no pertenecen a ninguna ciencia ni a la ciencia en general, aunque la ciencia pueda estar basada en parte en ellas."

[58] "Peirce's Semiotics as a Theory of Human Conduct, and the conception of Common-sense", 1988, elaborado a partir de su alocución en el "8th Annual Meeting of the Semiotic Society of America", Snowbird, Utah, Oct. 6-9, 1983.

[59] Nesher: op.cit., p. 3.

tiempo sus contextos originales, las definiciones y las pruebas han sido olvidados."[60]

Pero con esta explicación, que es la que le lleva a introducir su interpretación del carácter puramente científico de las creencias de sentido común, el comentarista está ignorando rasgos fundamentales del Sentido Común Crítico. La vaguedad de las creencias instintivas tiene que ver con su carácter constitutivo e irreductible a proposiciones de experiencia individual y no con una supuesta confusión u olvido de su origen o significado.

A partir de aquí, Nesher querrá dar cuenta del Sentido Común Crítico a partir de su supuesto origen estrictamente científico. Su estrategia no será la de encontrar evidencia textual a favor de su tesis, sino la de buscar coherencia a partir de tal suposición; coherencia que, por supuesto, no encuentra. Esta estrategia fracasada de Nesher nos será de gran valor justamente por razones opuestas a las que a él lo guían: para buscar el origen más amplio de este tipo de creencias.

Para Nesher, hay ciertas relaciones de conversión entre creencias instintivas y conocimiento racional, y éstas, cuando se dan, siempre acontecen en esta dirección:

conocimiento racional → creencia instintiva

Y nunca en ésta:

creencia instintiva → conocimiento racional

[60] Op.cit. p. 15.

Es decir, si ha de haber una conversión en el carácter del conocimiento ha de ser siempre el de que cierto conocimiento científico-racional se convierte en instintivo (por fuertemente asumido) y nunca a la inversa. Lo mismo que con el conocimiento instintivo sucede con las creencias de tipo práctico, es decir, las involucradas en las prácticas comunes convencionales: creencias científicas se convierten en prácticas, pero nunca a la inversa.

Ello es así porque para Nesher el conocimiento implicado en la conducta instintiva no es de por sí conocimiento común, sino subjetivo, y varía de un individuo a otro. Además, "el agente no es consciente del trabajo instintivo de sus creencias y sólo es consciente de algunos de sus resultados conductuales"[61]. Para que puedan desarrollarse creencias comunes a partir de la conducta instintiva hace falta una gran cantidad de procesos racionales (científicos), con lo que ya nos encontraríamos con conocimiento racional[62]. En el caso de las creencias prácticas, para que éstas pudieran dar pie a conocimiento racional haría falta un complejo proceso de racionalización antes de su conversión, con lo que dejarían de ser creencias puramente prácticas.

Por ello, para Nesher el carácter instintivo de las creencias de sentido común, que él acepta, no ha de confundirse con que pudieran proceder de la conducta instintiva. El origen de las creencias de sentido común siempre es científico, pues sólo a nivel verbal y consciente puede darse conocimiento. Y de la misma manera "las creencias prácticas comunes pueden llegar a hacerse convencionales sólo al nivel racional de la investigación, en el cual la evaluación de estas creencias contra la realidad independiente llevará a largo plazo a la <<convergencia>> de las creencias."[63]

[61] Op.cit., p. 22.

[62] Op.cit., p. 23.

[63] Op.cit., p. 23.

En interpretación de Nesher, todo conocimiento ha de haber sido "aceptado", por medio de alguna inferencia (deducción, inducción o abducción) que constituya su prueba. Pero que este punto de vista es contrario a la posición de Peirce es claramente evidente; y también lo debería ser para Nesher cuando ante la cita de Peirce

> It is true that whenever one turns a critical glance upon one of our original beliefs-say, the belief in the order of nature-the mind at once seems vaguely to pretend to have reasons for believing it. One dreams of an inductive proof that has been forgotten. Very likely it did, in a sense of the term "inductive process" that is so generalized as to include uncontrolled thought. But this admission must be accompanied by the emphatic denial that the indubitable belief is inferential, or is "accepted". It simply remains unshaken as it always was. (CP 5.516)[64]

Nesher responde:

> Parece que Peirce esté aquí hablando sobre "creencia(s) naturales o innatas" (o incluso creencias instintivas y prácticas), confundiéndolas con las creencias de sentido común. Ello es así, supongo, porque Peirce contempla las creencias de sentido común tal como son y no en su desarrollo en la evolución de las mentes humanas. Si estoy en lo correcto al sugerir que el origen de las creencias de sentido común está en la investigación científica, es decir, en la investigación controlada y racional de cualquier comunidad humana en cualquier tiempo histórico, entonces resulta que las creencias de sentido común

[64] "Es cierto que siempre que uno echa una mirada crítica a una de nuestras creencias originales –por ejemplo, la creencia en el orden de la naturaleza- la mente al instante parece pretender vagamente tener razones para creerla. Uno sueña con una prueba inductiva que ha sido olvidada. Probablemente la hubo, en un sentido del término <<proceso inductivo>> tan general como para incluir el pensamiento incontrolado. Pero esta admisión debe ir acompañada de una enfática negación de que la creencia indudable sea inferencial o <<aceptada>>. Simplemente permanece impertérrita, como siempre lo estuvo."

> siempre son primero "aceptadas" como resultados concluyentes de pruebas científicas, y, por ello, son siempre inferenciales en su origen: pero antes de que fueran aceptadas debieron ser hipotéticas, y, por ello, dudables. Esto explica cómo las creencias dudables pasan a ser indudables.[65]

Lo cual hace ver claramente que Nesher no está hablando en realidad del sentido común en el sentido peirceano, pues el mismo Peirce contradice esto explícitamente:

> Common-sensism has to grapple with the difficulty that if there are any indubitable beliefs, these beliefs must have grown up; and during the process, cannot have been indubitable beliefs. Still, I see no reason for thinking that beliefs that were dubitable became indubitable. Every decent house dog has been taught beliefs that appear to have no application to the wild state of the dog; and yet your trained dog has not, I guess, been observed to have passed through a period of scepticism on the subject. There is every reason to suppose that belief came first and the power of doubting long after. Doubt, usually, perhaps always, takes its rise from surprise, which supposes previous belief; and surprises come with novel environment. (CP 5.512)[66]

Esta actitud viene corroborada por toda la teoría peirceana de la duda. Es patente que Nesher no está hablando sobre el sentido común al que Peirce se refiere. Quizá hace referencia a una parte de él. Creo

---

[65] Op.cit., p. 24.

[66] "El comúnsensismo debe afrontar la dificultad de que si hay creencias indudables, estas creencias deben haber surgido de algún modo; y durante el proceso no pueden haber sido creencias indudables. Aún así, no veo razón para pensar que las creencias que fueron dudables se conviertan en indudables. A todo buen perro doméstico se le han enseñado creencias que no parecen tener aplicación en el estado salvaje del perro; y, con todo, no se ha observado que su perro adiestrado haya pasado por un periodo de escepticismo al respecto. Todo apunta a suponer que la creencia vino primero y la capacidad de dudar vino mucho después. La duda normalmente, quizá siempre, surge de la sorpresa, lo que supone creencia previa, y la sorpresa aparece ante un nuevo entorno."

que Nesher se queda en la superficie del asunto: el sentido común de Peirce es algo más amplio que el presupuesto en la caracterización de Nesher. Que descubrimientos científicos o, más laxamente, adquisiciones de la actitud científica queden asumidos por la comunidad y pasen a formar parte del sentido común es algo que Peirce no creo que niegue. Los resultados de la conducta científica que puedan presentarse tan eficaces como para pasar con el tiempo a ser constitutivos del mundo vivido, de una "forma de vida", son, naturalmente, una fuente de creencias básicas. Ahora bien, una homogeneización del estatus de las creencias instintivas con las del conocimiento científico es no sólo una hipersimplificación sino también una falsedad. Peirce se daría cuenta de la magnitud epistemológica de las creencias del sentido común cuando descubrió su relativa permanencia a lo largo de generaciones. Esta permanencia es incompatible con un supuesto carácter de "fósil científico", como Nesher lo entiende, que iría cambiando de forma paralela a los nuevos descubrimientos, siguiendo una dinámica similar a la de éstos. Nesher no llega a entender tal permanencia:

> No tengo claro lo que llevó a Peirce a abandonar su primera opinión. Sólo puedo suponer que se fijó en las diferentes características del comportamiento humano ante la creencia, principalmente en las instintivas, pero no distinguió claramente entre las creencias innatas e instintivas por un lado, y las creencias originadas por las “actividades superiores” humanas por el otro. Que hay cambios en las creencias de estas actividades superiores está bastante claro... Si es correcta mi sugerencia de que las creencias de sentido común están enraizadas en las teorías científicas, entonces parece claro que los cambios en las creencias comunes deberían seguir a los cambios en las teorías científicas. Puede haber algún retraso en la “digestión” y la aceptación común de los resultados concluyentes de las teorías científicas como creencias generales de la comunidad; y ya que los viejos resultados teóricos están incrustados tan profundamente en nuestro lenguaje ordinario, debe tomar mucho tiempo el cambio de significado de las

> expresiones verbales de las viejas creencias por medio de la introducción de nuevas conclusiones científicas.[67]

Que el concepto peirceano de sentido común no le convenza a Nesher está aquí fuera de cuestión. Lo que es evidente es que su interpretación presenta tales problemas que nos es poco útil. No obstante, todo esto sirve para dejar claro un punto: las creencias de sentido común *no* son por principio adquiridas con actitud científica consciente. Entre el conocimiento científico y el sentido común hay una discontinuidad que es la que nos permite salvar el peligro del regreso al infinito en la fundamentación del primero.

Pero, por supuesto, no podía resultar esto tan transparente en un contexto siempre tan aparentemente contradictorio como el de la filosofía peirceana. Hay un texto de Peirce en el que nos encontramos ciertos elementos que podrían dar pie a aceptar la interpretación sugerida por Nescher:

> Instinct is capable of developement and growth -though by a movement which is slow in the proportion in which it is vital; and this developement takes place upon lines which are altogether parallel to those of reasoning. And just as reasoning springs from experience, so the developement of sentiment arises from the soul's Inward and Outward Experiences. Not only is it of the same nature as the developement of cognition; but it chiefly takes place through the instrumentality of cognition. The soul's deeper parts can only be reached through its surface. In this way the eternal forms, that mathematics and philosophy and the other sciences make us acquainted with, will by slow percolation gradually reach the very core of one's being; and will come to influence our lives; and this they will do, not because they involve truths of merely vital importance, but because they are ideal and eternal verities. (CP 1.648)[68]

---

[67] Op.cit., pp. 29-30.

[68] "El instinto es susceptible de desarrollo y crecimiento, si bien a un ritmo que es lento en la proporción en que es vital; y este desarrollo tiene lugar a lo largo de

Muchas cosas habría que decir sobre esta cita. En primer lugar que es del 1898. Cuando Peirce enuncia su teoría del Sentido Común Crítico en 1905, al detallar la segunda de sus características confiesa una modificación en su actitud respecto del asunto del cambio de las creencias de sentido común. Destaca que un estudio hecho durante los dos años anteriores le ha hecho ver que los cambios son muy ligeros de generación en generación (mientras que los cambios científicos, como sabemos, pueden ser muy grandes en ese lapso; ya lo eran en tiempos de Peirce), por lo que cabría estar más o menos de acuerdo con Reid en la permanencia de las proposiciones indudables.

Por otra parte, es fácil ver el tono medio epopéyico medio irónico con el que en este texto Peirce acaba su exposición. Peirce fue invitado a disertar sobre su concepción de la filosofía ante una audiencia no especialista y fue recriminado por James en la preparación de la lectura por haber escogido sesudos temas de lógica, demasiado duros para el público asistente. James le recomendó entonces que escribiera sobre asuntos de "importancia vital" y Peirce así lo hizo, pero resentido, como muestra que casi al final de la conferencia dijera: "once you become inflated with the idea, *vital importance* seems to be a very low kind of importance, indeed." (CP 1.647)[69]

---

líneas que son totalmente paralelas a las del razonar. Y al igual que el razonar brota de la experiencia, así, también, el desarrollo del sentimiento surge de las experiencias interiores y exteriores del alma. No sólo es ello de la misma naturaleza que el desarrollo del conocimiento, sino que básicamente tiene lugar a través de la instrumentalidad de la cognición. Las partes más profundas del alma sólo pueden alcanzarse a través de su superficie. De esta manera, las formas eternas, con las que nos familiarizan la matemática y la filosofía y las otras ciencias, alcanzarán gradualmente, mediante una lenta filtración, el núcleo mismo del propio ser de uno; y acabarán por influir en nuestras vidas; y harán esto, no porque impliquen verdades de importancia meramente vital, sino porque son verdades ideales y eternas." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 319).

[69] "Una vez henchidos ustedes de esta idea, la *importancia vital* parece ser verdaderamente un tipo muy bajo de importancia." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 318).

De ahí que Peirce estuviera interesado en provocar a la audiencia, como solía hacer y como tantos problemas le ocasionaría en su vida, magnificando las "formas eternas" y las "verdades eternas e ideales", vocabulario nada habitual en él. De esta manera magnificaría subliminalmente la lógica y el desarrollo científico al otorgarle primacía con respecto al instinto.

Pero, con toda esta interpretación contextual, aún cabe ver en la cita ciertos elementos que aún se resisten a la simplificación de querer igualar "creencia del sentido común" con "teoría científica verdadera". En primer lugar, el proceso de crecimiento del instinto es lento, ya que es vital. Vemos que hay una mediación natural en la adquisición del instinto y no una traslación racional (de lo demostrado a lo supuesto). En segundo lugar, el proceso es sólo *paralelo*, lo que no quiere decir igual, y no nos dice en qué reside el paralelismo. En tercer lugar el que tenga lugar a través de la *instrumentalidad* de la cognición es perfectamente compatible con nuestra interpretación según la cual lo adquirido científicamente puede ser objeto de creencia y cambiar nuestro mundo cuando no hay nada en su contra a través del cambio en nuestros comportamientos. Y si dice que principalmente se da así, ello no es en absoluto sorprendente: mientras que nuestras creencias naturales más antiguas han persistido en un mundo de escaso cambio, el mundo científico en el que nos encontramos posibilita grandes cambios en el "mundo vivido". Así, no es de extrañar que muchos de los pequeños cambios de nuestro mundo "natural" sean debidos a la propia acción humana a partir de cambios de forma de vida.

En realidad, la interpretación de Nesher refleja la postura de quien está interesado en reducir todo proceso epistémico a cánones o fórmulas científicas. El mismo Peirce compartiría en ocasiones una actitud similar (aunque sin caer en el reductivismo cientificista). Para él lo principal será seguir la máxima "*Don't block the road of Inquiry!*" ("¡No bloqueéis el camino de la investigación!"), a pesar de su interés paralelo por separar los ámbitos religioso-moral-sentido

común y el científico[70]. Y en su primera concepción de la doctrina del sentido común estaba tentado de aceptar una visión del asunto similar a la de Nesher. Esto es patente en la cita anterior en la que Peirce habla de que uno "sueña" con una prueba inductiva olvidada para las creencias del sentido común. Pero tan sólo sueña. Y si sueña es porque no es real. Ello daría primacía al método científico en su papel omniexplicativo, pero no puede ser así. Al principio Peirce pretendía que las creencias del sentido común, a pesar de su relativa permanencia, cambiaran para el mismo individuo a lo largo de su vida. Y, cuando ya ha desechado tal idea, dirá que encuentra a ésta "atractiva", aunque los hechos de su experiencia concuerdan mejor con la teoría de la lista más o menos fija e idéntica para todos los hombres (CP 5.509).

Por mi parte, creo que lo que a Peirce le hace cambiar su actitud no es tanto los hechos de su experiencia como una reflexión sobre la propia teoría[71]. Si bien el rastro comúnsensista está presente desde el principio, sólo desde el año 1903 en adelante es Peirce capaz de percatarse del papel legitimador de tal concepción y elabora el Sentido Común Crítico con el objetivo de dar soporte a su epistemología. Una lista muy cambiante de creencias básicas:

a) no serviría para garantizar la eficacia comunicativa (diversidad de esquemas conceptuales incomensurables),

b) ni como soporte demostrativo (no habría un punto final en lo críticamente demostrable por la dificultad de ponerse de acuerdo sobre ello), y

[70] Cf. Peter Skagestad, *The Road of Inquiry*, Columbia University Press, Nueva York, 1981, cap. 6.

[71] De hecho, en otras partes, como en MS 290 CP2 [1905], reconoce que el cambio ha sido debido a su análisis de la vaguedad.

c) su carácter acrítico (por su naturaleza instintiva) sería puesto en cuestión.

Así, aunque la interpretación cientificista es una tentación incluso para Peirce para simplificar la cuestión y otorgar prioridad a la ciencia, no sirve en absoluto para comprender el esquema epistemológico delineado por el Sentido Común Crítico.

Peirce en realidad está participando del giro lingüístico que dominaría la filosofía en el siglo XX. Con esta doctrina está rehabilitando el lenguaje ordinario como fuente de certeza y como metalenguaje suministrador de sentido tanto para el lenguaje científico como para el resto de lenguajes. Nótese la proximidad de su posición con la de J.L. Austin, uno de los máximos artífices del análisis del lenguaje corriente:

> Ciertamente el lenguaje ordinario no puede tener la pretensión de ser la última palabra, si es que existe tal cosa: incorpora realmente algo mejor que la metafísica de la Edad de Piedra, a saber, la experiencia y la rudeza heredada de muchas generaciones de gentes, y, además, esa experiencia ha sido obtenida sólo de las fuentes disponibles por los hombres corrientes de la mayor parte de la historia civilizada, no de un microscopio y sus sucesores. Este lenguaje ordinario no puede ser suplantado por uno científico. El lenguaje ordinario no es la última palabra, pero recordemos, eso sí, es la primera palabra.[72]

Para Austin, como para el resto de los filósofos del lenguaje ordinario, muchas de las ideas filosóficas erróneas proceden de una defectuosa comprensión del funcionamiento del lenguaje ordinario y toda teorización debe tener a éste en cuenta como paso previo. Esto no es lejano al proyecto del Sentido Común Crítico. Además, para ambos el origen del lenguaje ordinario y del científico es diferente, pues el primero procede de la experiencia acumulada en la vida ordinaria durante generaciones, mientras que el segundo procede de unos

[72] J.L. Austin, *Philosophical Papers*, Clarendon, Oxford, 1961.

particulares hábitos y una particular metodología. Lógicamente, Austin debe reconocer como Peirce una ligera variación en estas creencias, dado que, al no ser innatas sino adquiridas, debe haber un momento en el que surgen y ello es lo que produciría la ligera variabilidad, dentro de su carácter de relativa permanencia.

El origen "natural" de las creencias de sentido común

Que el origen de las creencias del sentido común se encuentra en gran medida en el área de la evolución y la selección natural y no en la actitud racional en sentido estricto (aunque ésta influye, obviamente, en aquéllas) es algo que parece evidente a la luz de los textos peirceanos. Por ejemplo: "the indubitable beliefs are (...) of the nature of instincts; and though it is not true, as predarwinian philosophers usually assumed, that as instincts they were increate in man, yet they are very old and have no relation to circumstances peculiar to civilization"[73] (MS 290, CP10).

Manifestaciones en este sentido son bastante abundantes en los textos en los que Peirce se centra en el estudio del sentido común. Fuera de éstos hay un texto de Peirce con título *Logic and Spiritualism* de aproximadamente 1905, es decir, del año crucial en la elaboración y desarrollo del Sentido Común Crítico, en el que nos presenta un tratamiento fuertemente naturalista del origen y evolución de las creencias instintivas. Allí, hablando sobre la creencia instintiva de la criminalidad del incesto, dice Peirce:

[73] "Las creencias indudables son (...) de la naturaleza de los instintos; y aunque no es verdad, como asumían normalmente los filósofos predarwinistas, que los instintos fueron creados con el hombre, con todo son muy antiguos y no tienen ninguna relación con circunstancias relativas a la civilización."

> Generation after generation has [el hombre], in almost unconscious mode, taken measure of ordinary experiences about family relationships, has transmitted its impression to the next, partly by tradition, partly, one guesses, by congenital bequest, this next has made its observations and discussions, has modified in some insensible degree the sentiment it derived from its fathers, and so at last our strong feeling has been developed. That races tolerating occasional incest have died out and that *so* horror of it has been bred, there is scant room to believe.
>
> This transmission from father to son of dictates of good judgment makes the growth of common sense. Based on large, ordinary experience, far more valuable reservoir of truth than the aggregate of man's special experiences (scientific and extraordinary), worked up in that part of the mind that functions the most delicately and unerringly, reconsidered and revised by countless generations, such conclusion, if unequivocal and pertaining to matter plainly within the competency of good sense, who shall dare to dispute? (CP 6.570)[74]

Importantes nociones sobre la dinámica de la adquisición de las creencias de sentido común pueden ser extraídas de esta cita:

---

[74] "Generación tras generación y casi de forma inconsciente, [el hombre] ha tomado nota de las experiencias cotidianas sobre las relaciones familiares, ha transmitido su impresión a la siguiente, en parte vía tradición, en parte, supongo, por medio de legado congénito, y esta siguiente generación ha hecho sus observaciones y discusiones, ha modificado en un grado imperceptible el sentimiento que derivaba de sus padres, y así al fin se ha llegado a desarrollar una impresión fuerte en nosotros. Hay pocas dudas de que las especies que toleraban el incesto ocasional han desaparecido y que a raíz de ello nos ha sido inculcado tanto horror ante él.

Esta transmisión de padres a hijos de los dictados del buen juicio explican el crecimiento del sentido común. ¿Quién se atreverá a discutir la opinión que de forma inequívoca pertenezca a una materia dentro del ámbito de competencia del buen sentido, estando como está basada en una gran experiencia cotidiana, una reserva valiosa de verdad mayor que la del agregado de las ciencias especiales humanas (científica y extraordinaria), enclavada en la parte de la mente que funciona de la manera más delicada e infalible y reconsiderada y revisada por incontables generaciones?."

1) Se adquieren de forma "casi inconsciente".

2) Se transmiten por tradición (educación) y también por herencia congénita.

3) Se producen de forma gradual y acumulativa.

4) Tienen valor adaptativo de supervivencia, como cualquier otro rasgo adaptativo adquirido por selección natural.

5) Son distintas del conocimiento científico y son más fiables y "verdaderas".

El uso por Peirce de consideraciones evolucionistas y de las expresiones *struggle for life* (lucha por la vida) y *preservation of the species* (conservación de las especies) es bastante frecuente[75]. Hay muchos textos que atestiguan el fuerte impacto que Darwin causó en Peirce (ver por ejemplo CP 5.64). Pero no se moverá Peirce por derroteros estrictamente darwinianos. También asumirá las coordenadas *lamarckianas*, al sostener la heredabilidad de los caracteres adquiridos.

Al comienzo del texto de 1880 *On the Algebra of Logic* (CP 3.154-251), Peirce ofrece una explicación naturalista de tipo neurofisiológico sobre el origen de las capacidades lógicas en los humanos. Según ésta, la estimulación de un grupo de nervios ocasiona que los ganglios cerebrales asociados a ellos se activen, produciendo eventualmente movimiento corporal. El mantenimiento de la estimulación provoca irritación y, como consecuencia, una fatiga en los ganglios, de tal manera que éstos tienden a cambiar su carácter en la forma conveniente para que la irritación disminuya o desaparezca.

[75] Para Goudge (GOUDGE, T.A. 1950. p. 252) esta alta consideración peirceana por los factores de adaptación al medio es incluso "excesiva". Recordemos que Goudge cree que la obra de Peirce es una especie de *pastiche* poco coherente entre naturalismo y trascendentalismo.

Según Peirce, con la repetición se crean tendencias en el organismo y, así, con la repetición de la estimulación irritante se va aumentando la probabilidad de que éste manifieste la respuesta que se ha dado más frecuentemente en ocasiones anteriores (que es la que tiende a evitar la irritación). De esta manera se adquiere al final una determinada pauta de respuesta. La orientación lamarckiana consiste aquí en que Peirce sostiene que tal pauta de respuesta o tendencia puede ser transmitida por herencia (CP 3.158).

El lamarckismo ha sido mayoritariamente rechazado en este siglo por los científicos en favor del darwinismo, que presenta una explicación de la evolución respaldada por los desarrollos contemporáneos en genética y por la experimentación. La teoría de Lamarck, no obstante, suele reconocerse como una importante aproximación, aunque inexacta, a la explicación óptima de la mecánica del fenómeno evolutivo.

Lamarckismo o darwinismo, en epistemología las explicaciones fisiológicas no son el objeto central de estudio, por más que puedan utilizarse como material. Cómo se dé de hecho la transmisión del marco cognitivo presupuesto es secundario respecto de las cuestiones de la efectiva existencia de tal marco y de las razones de su necesidad. La adscripción lamarckista peirceana no pone en entredicho el carácter natural de las creencias instintivas y su valor adaptativo. En realidad, la heredabilidad congénita de las creencias de sentido común no es algo requerido estrictamente por la teoría de Peirce. Como él mismo señala:

> The habitstaking faculty breeds good reasoners, by a process analogous to Darwinian natural selection. This does not absolutely require (…) the inheritance of acquired characters, although I guess that *some* acquired characters are heritable, since no facts that I know

> of justify an absolutely universal denial of such a phenomenon (MS 673, p. 9)[76]

Más abajo damos pistas para la intelección de esta actitud de apertura hacia el lamarckismo. Por de pronto basta ver que no es requerida ni por el propio Peirce la transmisión de caracteres adquiridos. Procesos de aculturación podrían explicar la adquisición de creencias bastante bien.

Los rasgos evolucionistas nos desmarcan la naturaleza epistemológica del sentido común de la naturaleza del conocimiento científico. Aunque todo acontecimiento epistemológico puede ser explicado según Peirce a partir del modelo de la inferencia válida (ver capítulo 5), no todo ha de llevarse a cabo en el marco de la conducta autocontrolada. La fijación de la creencia instintiva no se realiza por medio del método científico, sino por el del ensayo y error. La eficacia en el mantenimiento de una creencia de sentido común no estriba en que ésta pueda ser defendida a partir de unos estándares que nos la correlacionan con la legitimidad de "lo real", sino que estriba sólo en que aún no ha sido refutada por la experiencia. El ámbito epistemológico popperiano de selección natural para la "fijación de creencias", si bien inaplicable en la filosofía peirceana de la ciencia, sí rige en el mantenimiento y pervivencia de las creencias constitutivas[77].

Llegados a este punto lo que se nos impone es ver cuál es la actitud peirceana con respecto al fenómeno evolutivo y su explicación de éste. Skagestad ha estudiado brillantemente cuál es el papel de las

---

[76] "La facultad de crear hábitos genera buenos razonadores por un proceso análogo al de la selección natural darwiniana. Esto no requiere en absoluto (...) la herencia de caracteres adquiridos, aunque supongo que *algunos* caracteres pueden ser heredables ya que no conozco hechos que justifiquen la negación universal absoluta de tal fenómeno."

[77] Ver Karl, R. Popper, *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1974. Ver también alusión a Popper en el capítulo 9 de este trabajo.

teorías evolutivas en el pensamiento de Peirce y su ámbito de aplicación, por lo que nos acogeremos a su análisis en este apartado[78].

La opinión tradicional en la escolástica peirceana[79] es que Peirce opuso su teoría especulativa de carácter cosmológico a la teoría darwiniana de la selección natural y que en ella integró elementos tanto de ésta como de la teoría de Lamarck, del catastrofismo, del idealismo de Schelling, del evangelio de San Juan, etc. Así, Peirce, motivado por consideraciones apriorísticas, tomaría elementos de un sitio y de otro, de tal forma que la reconstrucción de sus nociones sobre la evolución es imposible.

Pero Skagestad explica satisfactoriamente cuál es la relación de Peirce con la teoría evolucionista, dejando aparte sus teorías cosmológicas de corte especulativo. En primer lugar, hay evidencia de que Peirce admiraba el método estadístico darwiniano (cf. CP 5.364 y 6.15). Pero su admiración no se extendería más allá del propio método. ¿Por qué estas reticencias? Por un lado hay que tener en cuenta que la explicación darwinista todavía no se había asentado definitivamente en el ámbito científico-natural a finales del siglo pasado. Y por otro lado, y lo que es más importante, las críticas peirceanas al darwinismo se centran en el contexto teórico de lo que se denomina "darwinismo social" y "darwinismo cultural"[80].

Las críticas peirceanas al darwinismo se dirigen no tanto a éste como tal, sino a los intentos de extrapolar los mecanismos de explicación de la lucha por la supervivencia al campo de la filosofía

---

[78] Peter Skagestad, "C.S. Peirce on Biological Evolution and Scientific Progress", *Synthese* 41 , 1979, pp. 85-114.

[79] Lo que Skagestad denomina "the received view" (la visión heredada) y atribuye a Wiener y Gallie.

[80] Según Skagestad: “hacia la selección natural en tanto que explicación de la evolución biológica, Peirce mantenía un escepticismo científicamente saludable; lo que el rechazaría abiertamente era la aplicación de la teoría de Darwin fuera del campo de la biología.” (op.cit., p. 91)

de la ciencia. En el campo biológico, Peirce acepta también el paradigma lamarckiano, pero no era su interés fundamental la especulación en este terreno, aunque es innegable que aceptaba la evolución como fenómeno, como se ve en numerosos lugares de su obra de los que, por repetidos, no vale la pena dar ejemplos. Peirce no ha pasado a la historia como un teórico de la biología y en el contexto epistemológico este tópico no parece ahora especialmente relevante.

Sí que nos importa, por el contrario, el supuesto papel de la evolución en el origen de la ciencia y en la dinámica interna de ésta: ¿hasta dónde llega el evolucionismo de Peirce? Skagestad se ha esforzado en mostrar cómo para éste la ciencia tiene un origen natural. Se trataría de un instrumento de la evolución, seleccionado y mantenido por la especie humana por su valor adaptativo. Lo que sucedería es que, una vez que la ciencia aparece, su lógica interna ya no tiene relación con la selección natural: empieza a crear sus propios estándares. La naturaleza no lucha por llegar a la verdad: tal tarea es sólo propia de la actividad científica. Dado el diferente objetivo de los procesos naturales y de la actividad científica, es normal que ambos tengan diferentes reglas. Pero nunca negará Peirce que la ciencia tenga un origen natural. Y precisamente tal origen natural lo encontraríamos en el sentido común, ese rudimentario "mundo", compartido intersubjetivamente, que marca el alcance de la actividad científica y le otorga inteligibilidad.

Según Skagestad:

> Peirce nunca dudaría de que la ciencia se ha originado a partir de las creencias instintivas, originalmente seleccionadas de forma natural a causa de su valor adaptativo. Dos eran las razones para esta creencia de Peirce. Por un lado, él creía que la ciencia progresa hacia la verdad, aunque uno no pueda identificar con certeza las verdades. Por otro lado, había aprendido de De Morgan que la elección entre teorías rivales siempre está infradeterminada por los datos, y que, dado cualquier cuerpo finito de datos, siempre habrá un número infinito de teorías que podrá dar cuenta de ellos. ¿Cómo, entonces, podemos

> haber llegado a alguna teoría correcta? Los datos de observación no nos imponen ninguna teoría; no podemos llegar a ellas por conjeturas ciegas, pues la ley de las probabilidades está inconmensurablemente en contra de que las conjeturas sean correctas. Pero es precisamente un mérito de la selección natural que pueda sobreponer los resultados adversos, al operar en un gran número de ocasiones en plazos largos de tiempo. Podemos por ello haber desarrollado ideas verdaderas rudimentarias, por ejemplo, de la fuerza y la materia, porque es de valor adaptativo tener ideas verdaderas de tales cosas. Y, una vez que hemos llegado a tener algunas verdades rudimentarias de gran generalidad, éstas limitarán el alcance de las conjeturas futuras, confinando el rango de las posibles hipótesis a un número finito y manejable.[81]

Cabe resaltar de esta cita dos ideas: a) los soportes de la ciencia son para Peirce unas creencias instintivas de origen natural, seleccionadas naturalmente a causa de su valor adaptativo, y b) estas creencias son operantes como base para la selección de teorías.

Pero la ciencia, aunque tiene este soporte natural, se caracteriza por sus procedimientos "a largo plazo", a diferencia de los procesos biológicos que son de "todo o nada", esto es, de validez a corto plazo. Por ello Peirce dirá que la ciencia no tiene valor adaptativo, ni nada que ver con la acción: sus reglas internas son independientes y autónomas. Pero Peirce nunca negará que la ciencia "en su conjunto" provenga de y repose en coordenadas o creencias puramente naturales.

Este proceso hace que el sentido común se corrija y mejore: no alcanza por principio la infalibilidad (cf. CP 5.574). Pero, y esto es muy importante, *podría constituirse en conocimiento verdadero*, de lo que podríamos detectar como signo indicativo la obstinada permanencia de algunas de las creencias:

---

[81] Op.cit., pp. 91-92.

> Common sense improves; it does not, then, attain infallibility. Then, its decisions are subject to review. But in case there be evidence that such a conclusion is definitive, not a mere stage in a changing estimate; if it appears to have been formed under guidance of general experience and to be of the kind such experience can warrant; finally, if its substance is in harmony with individual good judgment from general experience, then the authority of common sense as to the practical truth of the conclusion (subject to minute modification) is so weighty that special experience can hardly attain sufficient strength to overthrow it. (CP 6.574)[82]

Por ejemplo, una creencia que da muestra de gran estabilidad es la de que los cuerpos físicos se presentan en el espacio y en tres dimensiones. Su persistencia la convierte en uno de los bastiones más sólidos en el ámbito de la experiencia macroscópica.

El carácter teórico/práctico de las creencias de sentido común

Hemos analizado la relativa independencia de las creencias del sentido común con respecto al ámbito científico de adquisición de conocimiento. Dado esto, y dada la dinámica de adquisición y cambio de las creencias de sentido común, cabría encontrarse con un ámbito

[82] "El sentido común mejora, sin alcanzar la infalibilidad. Sus decisiones están, pues, sujetas a revisión. Pero en caso de que haya evidencia de que una conclusión es definitiva y no una mera etapa pendiente de un cambio previsible, si parece que haya sido formada bajo la guía de la experiencia general y ser de la clase que dicha experiencia puede garantizar, si, finalmente, su sustancia está en armonía con el buen juicio individual de la experiencia general, entonces la autoridad del sentido común respecto de la verdad práctica de la conclusión (sujeta a modificaciones mínimas) tiene tanto peso que la experiencia especial apenas puede tener suficiente fuerza para ir en contra de ella."

de creencias acríticas más amplio del encuadrado puramente en el conocimiento teorético. Es decir, podría haber creencias instintivas que rigieran la conducta no-cognitiva señalando los objetivos a seguir y que marcaran la conducta correcta frente a la incorrecta. La separación entre las creencias de carácter más puramente cognitivo y las de un ámbito práctico puede darse en el marco teorético peirceano de la ciencia y de la investigación, pero no en el de las creencias básicas de origen "natural", ligadas a la acción y a la conducta, al corto plazo y a la supervivencia.

Creo que ello puede ser así por las siguientes razones:

1) Porque hay textos en los que Peirce se abre a dicha posibilidad.

2) Porque ello no es contradictorio con el rol de estas creencias en el ámbito más puramente teorético.

3) Porque nos movemos en el ámbito de las creencias cuando hablamos del sentido común. Y las creencias en Peirce, al poder ser entendidas en el más primigenio de sus sentidos como "disposiciones para la acción" (que en este ámbito es el sentido plenamente aplicable), se manifiestan en la conducta en sus diversas facetas.

Analicemos una a una estas tres razones:

1) Algunos comentaristas han considerado que Peirce se abre a esa posibilidad en las lecturas *Detached Ideas about Vitally Important Topics* (CP 5.616-677), donde establece la menor falibilidad de las creencias instintivas que las del conocimiento científico (en cualquier estadio determinado) para la solución de los problemas prácticos o "vitalmente importantes". Precisamente el tratamiento de materias prácticas en el contexto de las creencias instintivas ha llevado a ciertas interpretaciones erróneas, que relegan el sentido común al ámbito

estrictamente práctico y lo desplazan del campo teórico-cognitivo, como la de J.M.Krois:

> Ciertas creencias simplemente nos parecen indudables. La teoría de Peirce del "sentido común" estudia tales creencias. Éstas, insistió Peirce, no constituyen conocimiento científico sino que pertenecen más bien a la vida moral práctica del hombre. Aunque Peirce incluye bajo el nombre de "sentido común" nociones teoréticas tales como "el fuego quema"(...) o que hay "orden en el universo" (...), enfatizó que estas creencias son "muy vagas" (...) y no científicas, pero son no obstante capaces de orientar nuestras vidas (...) Además, los asuntos de importancia vital (la conducta) no pueden esperar a que la ciencia nos ayude a decidir qué hacer en los casos en que hay que responder con prontitud (...) El sentido común entra en los casos en los que nuestro objetivo es la acción más que la investigación.[83]

Como es bien evidente, Krois ignora toda la vertiente epistemológica del Sentido Común Crítico. Por el hecho de que Peirce declarara que esas creencias no constituyen conocimiento científico, Krois ya las aleja del campo teórico. Pero ya hemos visto en qué sentido tales creencias no constituyen conocimiento científico. Por otro lado, que Krois atribuya a estas creencias un carácter ético-moral basándose en que, en tanto que se trata de un asunto de creencias, el sentido común remite a prácticas comportamentales, esto sólo significa que Krois no ha distinguido adecuadamente entre el carácter conductual de las diversas facetas humanas (entre ella la investigadora) y el ámbito normativo de la ética, que intenta legislar sobre ciertos ámbitos de conducta. Peirce dice: "there is no such thing as bad instinct" (MS 832) ["no hay algo así como <<mal instinto>>"] y sería estúpido hablar de dimensión moral en un ámbito preevaluativo en el que no son aplicables las categorías bueno/malo.

---

[83] p. 62 de John Michael Krois: "Vico's and Peirce's *Sensus Communis*", en *Vico: Past and Present*. Tagliacozzo, Giorgio (ed.), pp. 58-71. Atlantic Highlands Humanities, 1981.

Por otro lado, en el artículo recientemente citado *Logic and Spiritualism*, Peirce sostiene la existencia de sentido común "social, político y religioso" que goza de la misma dinámica del sentido común "a secas": "but we see social, political, religious common sense modifying itself insensibly in course of generations, ideas of rights of man acquiring new meaning, thaumaturgic elements of Christianity sinking, spiritual rising in religious consciousness." (CP 6.573)[84]

2) Tal posibilidad no es contraria sino complementaria de la vertiente epistemológica. El autocontrol no se agota en la conducta investigadora regida por la lógica, sino que abarca también la conducta en su faceta ética y estética. La lógica no es sino una sola de las ciencias normativas. Rige sólo una de las facetas de la conducta auto-controlada. Dada la pluralidad de éstas, es también lógico que la conducta acrítica que está a su base y fuera del ámbito del auto-control presente esta pluralidad. Este tema se verá ampliado en el capítulo 9.

3) Por último, el mismo carácter de "creencia" ligado al sentido común involucra su relación con la acción. El conocimiento científico, por el contrario, no tiene relación inmediata con la acción. Tan sólo tiene la dimensión de ajuste con la realidad, independientemente del estado conductual del sujeto investigador.

Hay que remarcar que en el listado de creencias de sentido común nos encontramos con ejemplos de carácter puramente teórico y también con ejemplos que remiten a conductas "pragmáticas" en un sentido instrumental. Podría aducirse que también nos encontramos con ejemplos como el de la criminalidad del incesto que parece que nos prescriba una conducta no ligada a fines, una cierta moral. Lo que creo es que con este ejemplo concreto Peirce, más que dar un ejemplo referente a lo que el sentido común dice que está bien o está mal, lo

[84] "Vemos sentido común social, político y religioso modificándose de forma insensible en el transcurso de generaciones, ideas de los derechos del hombre adquiriendo un nuevo significado, elementos taumatúrgicos de la cristiandad que se hunden, rebeliones espirituales en la conciencia religiosa."

que hace es señalar una pauta "natural" de comportamiento, adquirida por cualquier humano con sus capacidades básicas experienciales, que ha sido adoptada en virtud de las nefastas consecuencias biológicas que supone quebrantarla. No creo que pueda hablarse de "moral" en esta pauta de conducta o, si no, habría que atribuírsela a cualquier otro tipo de pauta sexual incluso en los animales. Hemos visto en un ejemplo anterior cómo dicha pauta es adquirida en un modelo explicativo que Peirce proporciona: el elemento en juego no es la consideración de lo bueno o lo malo en las relaciones con los demás, sino las conductas que se heredan y se transmiten para la perpetuación de la especie. En todo caso, es claro que Peirce no utiliza la criminalidad del incesto desde un punto de vista de aprobación o reprobación moral. Se acerca a esta creencia con la perspectiva de un antropólogo que la halla en la mayor parte de las culturas de los diversos grupos humanos, con independencia del particular desarrollo histórico de cada grupo.

¿Por qué no encontramos una teorización completa en Peirce sobre las diversas vertientes del sentido común, especialmente de la vertiente práctico-moral? Creo que, aunque hay razones para suponer esta apertura a la dimensión práctico-ética, no la encontramos en Peirce por su falta de interés por dicho ámbito en general. De la misma manera que su desinterés por la ética y la estética no le impide otorgar a estas ciencias normativas un lugar destacado en su clasificación de las ciencias, no habiendo teorizado a la vez prácticamente nada sobre ellas, este desinterés por la razón práctica hace que no llegue a efectuar una completa teorización sobre la faceta práctica del sentido común. De esta manera, aunque no encontremos nada de particular interés sobre este ámbito, cabe esperar que Peirce tenía en mente un concepto amplio de sentido común.

El sentido de "práctico" es algo ciertamente problemático en Peirce, pues no siempre tiene el término la misma referencia en los distintos contextos. Peirce sostiene que la ciencia no consta de creencias en un momento dado de su evolución intelectual, muy poco antes de desarrollar el proyecto del Sentido Común Crítico, porque

entiende creencia como "disposición para la acción" en un sentido restringido de lo práctico. Hay que diferenciar las distintas acepciones en Peirce del término "práctico" y sus derivados:

a) *Práctico-instrumental*. A veces "práctico" es utilizado por Peirce en oposición a "teórico". Lo que está aquí a la base es la diferencia entre "creencia teórica" y "creencia práctica". La última refiere inmediatamente a la acción (muscular, diádica), mientras que la primera alude al conocimiento hipotético, que sólo refiere a la acción a través de hábitos de "expectación". Aquí lo práctico se opone a lo especulativo, hipotético, etc.

b) *Práctico-moral*. Relacionado con el anterior, pero más bien con un sentido de relevancia vital de tipo ético. Es el sentido kantiano de práctico.

c) *Práctico-experimental*. Es el sentido de práctico al que refiere la máxima pragmática. Se trata de hábitos experimentales consistentes en ejercer una cierta acción y esperar una cierta reacción.

Nótese que los tres sentidos comparten una referencia a hábitos de acción. Pero mientras que a) tiene el sentido típicamente conocido en relación con la "praxis" y b) tiene un sentido "ético", c) tiene el sentido de conducta de tipo científico. El sentido c) se desmarca especialmente de los otros dos puesto que confina su referencia al ámbito de una actividad muy concreta y poco relacionada con los asuntos más naturales, cotidianos o vitales del hombre. Es por esto que cuando Peirce dice que la ciencia no tiene creencias y no tiene que ver con la acción, lo que está diciendo no es que no haya "prácticas" en ciencia, sino que el tipo de prácticas que en ella encontramos se restringe a c).

No obstante, hay que tener en cuenta que en Peirce el organismo auto-controlado no está sometido a la esquizofrenia kantiana teoría/práctica. Para Peirce la lógica está supeditada a la ética y a la estética. Esto hace que pueda haber distinción entre prácticas, pero no independencia o división. Lo que Peirce quiere separar son las distintas reglas constitutivas de cada esfera. Quiere a toda costa evitar que su jerarquización de ciencias normativas sea confundida con un "rudo practicalismo yankee". La supeditación es sólo de últimos fines, pero los medios son autónomos. Es esto lo que Peirce quiere criticar en las *Detached Ideas on Vitally Important Topics*.

Por otro lado, Peirce se daría cuenta a partir de estas lecturas de que el valor de fiabilidad de las creencias instintivas no sólo es aplicable a las prácticas morales, sino también a las teoréticas. Al provenir de la selección natural y haber pasado el más severo examen, permiten ser el soporte de todas nuestras actividades, teóricas y prácticas. A partir de aquí elaboraría el Sentido Común Crítico, y con éste un proyecto de fundamentación del conocimiento empírico en un entorno más propiamente epistemológico.

El papel que una doctrina del Sentido Común Crítico puede jugar para la filosofía práctica será plenamente desarrollado en el capítulo 9.

5. LA VIA PEIRCEANA AL SENTIDO COMÚN CRÍTICO

Aunque de una forma o de otra el Sentido Común Crítico estaba subyacente en los escritos de Peirce al menos desde 1868, creo que hay tres momentos básicos en el camino de Peirce hacia la doctrina, representados por tres conjuntos de escritos diferentes:

1- *Detached Ideas on Vitally Important Topics* (1898)

2- *Why Study Logic?* (1902)

3- *Six Characters of CCS* y otros (1905...)

La tercera etapa constituye la concepción madura del Sentido Común Crítico tal y como ha sido desarrollada en la parte precedente de este capítulo. Ahora intentaré esbozar las etapas anteriores que conducen hacia el desarrollo pleno de la teoría.

El supuesto "abismo" entre teoría y práctica

Algunos comentaristas han visto en *Vitally Important Topics* una radical separación, un tanto exagerada en el contexto peirceano, entre teoría y acción, o entre teoría y práctica, apenas capaz de ser reconciliada con el pragmatismo de Peirce, con su teoría de la investigación y con la subordinación de la lógica a la ética en su sistema de clasificación de las ciencias. Creo que esta lectura no es del todo acertada, por bien que los planteamientos peirceanos sean aquí un tanto confundentes. Es cierto que Peirce dice: "there is (...) no proposition at all in science which answers to the conception of belief" (CP 1.635)[85], pero esto ha de ser contemplado en su debido contexto. Este texto pertenece a unas lecturas en las que el autor intenta principalmente preservar la dinámica científica de la influencia de los elementos extra-científicos. Y para ello se esfuerza también en hacer el movimiento opuesto, es decir, en librar a la acción en "asuntos vitales" de las influencias científicas. Para lo primero hace afirmaciones como: "I would not allow to sentiment or instinct any weight whatsoever in theoretical matters, not the slightest. Right

[85] "No hay proposición alguna en la ciencia que responda al concepto de creencia."

sentiment does not demand any such weight; and right reason would emphatically repudiate the claim if it were made" (CP 1.633)[86]. Y para la salvaguarda en contrapartida del ámbito de la acción práctica del influjo del conocimiento "racional", Peirce establece: "pure theoretical knowledge, or science, has nothing directly to say concerning practical matters" (CP 1.637).[87]

Es por ello que "creencia" ha de ser vista en su contexto. "Belief" es aquí definida así: "We *believe* the proposition we are ready to act upon" (ibid.)[88]. Pero éste es sólo uno de los significados posibles de creencia. Aparece al principio de *The Fixation of Belief* y muchos comentaristas han asumido que éste es el único significado del término. Como veremos en el siguiente capítulo, esta acepción no es suficiente siquiera para entender dicho artículo. La clase de acción de la que se habla en estas lecciones es claramente de "acción vital", esto es, de decisión en los asuntos morales. Cuando Peirce dice que la ciencia no tiene nada que ver con la creencia, lo que quiere decir es que los procedimientos científicos son distintos de los procesos que acontecen en las actividades prácticas. Sus reglas son diferentes y lo mismo son sus ámbitos de aplicación. Los estándares usados por el científico no dependen de elementos "vitales" extra-científicos y no pueden ser aplicados a éstos. Ambas esferas están separadas por sus principios o reglas constitutivas. Esto no implica un corte entre lógica y ética. La lógica toma sus fines de la ética, pero los procesos constitutivos de la primera son diferentes de los de la segunda. Nos encontramos con una defensa de la especificidad del ámbito lógico-científico.

---

[86] "Yo no permitiría al sentimiento ni al instinto que tuvieran ningún peso en los asuntos teóricos, ni el más mínimo. El sentimiento correcto no lo demanda y la razón correcta repudiaría enfáticamente esta pretensión si llegara a efectuarse."

[87] "El conocimiento teórico puro o ciencia no tiene nada que decir directamente en lo referente a los asuntos prácticos."

[88] "Creemos la proposición sobre la que estamos dispuestos a actuar."

Tampoco se trata de una contradicción con el pragmatismo. La máxima pragmática traduce enunciados en una clase de acciones: actos experimentales. Esta clase de acciones es completamente diferente de las acciones vitales o prácticas.

Creo que en esta etapa del camino hacia el Sentido Común Crítico lo más importante es la razón que Peirce ofrece para la distinción entre la dimensión "instintiva" y la lógico-científica. El punto que aquí está en cuestión es el de la *fiabilidad* ("reliability"). El instinto ha probado ser efectivo en una infinidad de ocasiones, mientras que el conocimiento científico está sujeto a un completo falibilismo. En situaciones "vitales", situaciones de una sola ocasión, cuando algo debe ser decidido[89], hay más seguridad en los instintos que en los resultados de la ciencia. ¿Por qué? Porque el instinto ha probado su eficacia en un gran número de casos (importante confirmación inductiva) y en el proceso todo o nada de la lucha por la vida (criterios altamente restrictivos). Los resultados científicos, por el contrario, son altamente falibles (limitada confirmación inductiva, criterios altamente arriesgados) porque el método incluye la posposición de la creencia hacia el consenso universal fundado de la comunidad de investigadores. La creencia instintiva es más fiable en ocasiones de una sola acción, donde la posposición de la creencia no está permitida.

El texto contiene más aspectos interesantes. Destaca el descubrimiento del instinto como “recurso” fiable. Este es el primer paso hacia el Sentido Común Crítico. Pero hasta ahora la aplicación de esta teoría la encontramos todavía en la acción práctica individual. Y el concepto ahora usado es el de "instinto" y no el de "sentido común". Lo que tenemos es el descubrimiento de una fuente de cierta clase de "certeza", pero no una teoría de la fundamentación. De hecho, la actitud de Peirce hacia el sentido común fue en general bastante

[89] Cf. MS 339 [Dec 13 1865], donde usa la misma expresión refiriéndose a la doctrina escocesa del sentido común: "when something must be decided" [“cuando algo debe ser decidido”].

negativa hasta 1902. En las muy escasas ocasiones en que usa este concepto lo hará en un sentido despectivo. En 1893 asume, por ejemplo, que el sentido común sostiene la para Peirce incorrecta teoría epistemológica del cognoscente como espectador o realismo metafísico. Esta posición, según Peirce, llega a negar la existencia de la conciencia. La doctrina de la percepción inmediata es también un resultado de este "suicidio" del sentido común (cf. CP 7.559-564). Es ésta exactamente la misma opinión que había sostenido veintiocho años atrás en su *Logic Notebook*: "the history of modern philosophy may be stated in epitome as the awakening of the mind to the unsatisfactoriness of that theory that *man feels*" (MS 339)[90]. El problema es que: "the theory puts an I and a not-I over against each other in absolute separation and yet so that one determines the other" (ibid.).[91]

Ahora bien, más allá de todo lo dicho, es cierto que en este texto se marca una tajante división entre teoría y práctica algo exagerada si se ve en comparación con la marcada continuidad entre instinto y razón señalada por Peirce y la reivindicación del sentido común como base creencial y experiencial de la actividad investigadora. Dado el carácter irónico del escrito y las circunstancias desafortunadas que rodearon la conferencia para la que el texto se preparó[92], los aspectos

[90] "La historia de la ciencia moderna puede compendiarse como el despertar de la mente a la insatisfactoriedad de la teoría que el hombre siente."

[91] "La teoría pone un Yo y un No-yo uno contra el otro en completa separación y de forma que uno determina al otro."

[92] Ya se ha dicho antes que Peirce fue forzado por William James (quien le había proporcionado la conferencia) a cambiar de tema, que inicialmente era más bien abstruso y sesudo, por algo más ligero y fácil de digerir para el tipo esperado de audiencia, no especialista. Para ello le dijo que hablara sobre temas "vitalmente importantes". Todo esto puede explicar que Peirce, en parte, sobrerreacionara. Para abundar en la personalidad de Peirce ver la biografía de J. Brent, *Charles Sanders Peirce: A Life*, Blooomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1993.

más problemáticos de la letra de Peirce deben, en principio, relativizarse.[93]

Lógicos alemanes y *good sense*

En *Why Study Logic?*, una de las primeras secciones de la *Minute Logic*, encontramos ya una coexistencia del "instinto" en el sentido usado en los *Vitally Important Topics* y del "sentido común", pero ahora considerado en un sentido positivo. En este texto, el objetivo de Peirce es preservar la objetividad de la lógica frente a la tendencia subjetivista representada por los lógicos alemanes. Según nuestro autor, los germanos niegan la normatividad en el razonamiento, esto es, niegan que pueda haber un tribunal más allá del razonamiento actual que separe el razonamiento correcto del incorrecto. Y esto es justo lo que los lógicos ingleses (y él mismo) a su juicio defienden. Los alemanes, por el contrario, conciben la propia razón humana como el tribunal último e infalible.

---

[93] Maryann Ayim, en "Theory, Practice, and Peircean Pragmatism" (*Proceedings of the C.S. Peirce Bicentennial International Congress* en *Graduate Studies. Texas Tech University*, de Kenneth Ketner & alt. (eds.), Texas Tech Press, Lubbock (Texas), 1981, p. 53), tras analizar la exagerada separación entre teoría y práctica trazada por Peirce en este texto y proponer una solución tentativa para conciliarla con la filosofía de éste, finaliza su artículo con la siguiente nota a pie de página:

> Después de haber completado este artículo una espera también, con la más acientífica pasión, que la discusión de Peirce sobre teoría y práctica no fuera parte de una broma de aula. Pues él escribió de la serie de clases de Cambridge: "No pretendo que ustedes razonen en estas lecciones más de lo que lo harían para un dilema de Hegel. Pues todo razonamiento es matemático y requiere un esfuerzo; y quiero evitar ser culpable de fatigar excesivamente las facultades de nadie. Por eso he seleccionado un tema para mis lecciones que no está en absoluto en mi línea, pero que espero que sea de su gusto" (CP 1.651).

El punto importante aquí es que la posición inglesa es para Peirce la posición del sentido común. La normatividad es un elemento que puede ser encontrado en el sentido común:

> In reasoning, however, your opinion is that we have the singular phenomenon of a physiological function which is open to approval and disapproval. In this you are supported by universal common sense, by the traditional logic, and by English logicians as a body. But you are in opposition to German logicians generally, who seldom notice fallacy, conceiving human reason to be an ultimate tribunal which cannot err (CP 2.152)[94]

Los lógicos alemanes están inclinados a pensar de acuerdo con el método *a priori*, descrito por Peirce en *The Fixation of Belief*. Con esto, proceden en contra de los dictados del sentido común universal, que reconoce que hay un modo correcto y un modo incorrecto en nuestro razonamiento, y sitúa el juez para distinguir entre ambos tipos de razonamiento más allá del pensamiento actual humano (la externalidad).

El sentido común en este texto aparece no sólo como base para la normatividad, sino también como base para la objetividad de la moralidad:

> That morality is far more objective than taste is certainly the primitive judgment of common sense, to which some weight ought to be attached by those who propose to judge of reasons by natural common sense. It is true that the majority of writers on ethics in the past have

[94] "Al razonar, no obstante, la opinión de Vd. es que tenemos el fenómeno singular de una función fisiológica que está abierta a aprobación y desaprobación. En esto está apoyado por el sentido común universal, la lógica tradicional y los lógicos ingleses como un todo. Pero con ello se opone normalmente a los lógicos alemanes, quienes raramente advierten el error, concibiendo la razón humana como un tribunal último que no puede fallar."

> made the root of morals subjective; but the best opinion is very plainly moving to the opposite direction. (CP 2.156)[95]

En esta cita vemos uno de los rasgos del sentido común en el Sentido Común Crítico: los dictados del sentido común son aceptados universalmente, pero no hay necesariamente un reconocimiento consciente de todos y cada uno de ellos. Algunas veces elaboramos teorías contra el sentido común. Hay un elemento de descubrimiento en el Sentido Común Crítico. El propio Peirce cree identificar algunos de estos dictados y cabe siempre la posibilidad de que alguno de los que llega a identificar (como se ha visto) no sea propiamente una creencia genuina de sentido común.

La rehabilitación completa del sentido común por parte de Peirce se hace patente en este pasaje:

> The English logician, therefore, not only maintains that the proper way of deciding whether a given argument is valid or not is to consider whether there is anything in the constitution of the universe and the nature of things which insures that the facts shall be such as the argument promises that they shall be; but he goes so far as to maintain that our ordinary common sense judgments respecting the validity of arguments are formed in the same way, and differ from the judgments of scientific logic only in resting upon vaguer and less distinct thought. To ask him, therefore, to abandon his method of estimating the validity of arguments in favor of the German method of appeal to natural judgments of good sense, is, in his apprehension, neither mere nor less than to ask him to abandon exact thinking for a

[95] "Que la moralidad es mucho más objetiva que el gusto es ciertamente el juicio primitivo del sentido común, al que deben dar un cierto peso aquellos que se proponen juzgar las razones por el sentido común natural. Es verdad que, en el pasado, la mayoría de los autores de ética han hecho subjetiva la raíz de la moral, pero la mejor opinión al respecto se mueve con gran claridad en dirección contraria." (PEIRCE, C. S. 1988, p. 350)

> kind of thinking which differs from it in no respect except that of being lose and confused. (CP 2.161)[96]

A primera vista esto no parece una rehabilitación del sentido común, pero sí lo es. En primer lugar, los criterios de sentido común son introducidos en el campo de la epistemología otorgándoseles una cierta fiabilidad en razón de su origen. Además, Peirce no está identificando *common sense* y *good sense*. En el mismo texto da un ejemplo de aplicación errónea de sentido común. La moraleja del ejemplo de Peirce es que el sentido común tiene un ámbito concreto y determinado de aplicación. Cualquier aplicación más allá de ese campo es ilegítima (CP 2.160). La diferencia entre *common sense* y *good sense* es mejor enunciada en MS 290 (CP 25-26, 1905):

> When owing to an improvement in the precision of thought, a new and difficult problem has arisen (often identified with a similar problem of a vaguer state of thought) this problem can hardly ever receive a satisfactory solution without the aid of the exactest available science of logic, somebody will propose to solve the problem by what he calls "an application of common sense". In truth, the problem will be too precise for the genuine indubitables to be applied to it in its entirety; but the new application of common sense will consist in treating the problem in a manner analogous to that in which an analogous but vague problem might have been treated by Common sense in a former stage of intellectual development. For the sake of courtesy, I propose

[96] "El lógico inglés, por tanto, no sólo mantiene que el modo adecuado de decidir si un argumento dado es válido o no es considerar si hay algo en la constitución del universo y en la naturaleza de las cosas que garantice que los hechos serán como el argumento promete que serán, sino que va más lejos y llega a mantener que nuestros juicios ordinarios de sentido común respecto de la validez de los argumentos están formados de la misma manera y difieren de los juicios de la lógica científica sólo en que descansan en un pensamiento más vago y menos distinto. Pedirle, por tanto, que abandone su método de estimar la validez de los argumentos a favor del método alemán de apelar a los juicios naturales del buen sentido, es, a su modo de ver, ni más ni menos que pedirle que abandone el pensamiento exacto por un tipo de pensamiento que no difiere de aquél en otra cosa que en ser laxo y confuso." (PEIRCE, C. S. 1988. pp. 356-357)

> to call the spurious offsprings of Common Sense by the name of "Good Sense", for the minds to whom it recommends itself are so pitiably languid that it would be useless to try to stimulate them by using a juster epithet. Critical Common Sensism has nothing in common with the method of good sense.[97]

El sentido común no puede ir más allá de su limitado alcance. De esta forma, el sentido común es continuo con el razonamiento correcto, y es diferente de los "juicios del buen sentido", que son criterios subjetivos de gusto.

Pero aquí el sentido común tiene todavía el barniz de "pensamiento confuso", y no sólo vago (cf. CP 2.160). Y el concepto de "instinto" es todavía un concepto separado. "*Instinct*" es todavía usado en el contexto de la acción práctica, y el sentido común tiene el significado de "logicidad temprana, primitiva". Peirce no ha visto todavía la fiabilidad del sentido común para el cuerpo entero de conocimientos. Sólo en el enunciado explícito de la doctrina del Sentido Común Crítico uniría Peirce el concepto de sentido común con el de instinto cuando establecería que las creencias de sentido común son de la naturaleza general de los instintos (CP 5.445). También definiría la vaguedad de estas creencias como algo muy diferente de "confusión": algo con su propia lógica y con un

[97] "Cuando debido a una mejora en la precisión del pensamiento surja un nuevo y difícil problema (a menudo identificado con un problema similar de un estado más vago del pensamiento) que no pueda tener una solución satisfactoria sin la ayuda de la ciencia de la lógica más exacta que haya disponible, alguien propondrá resolver el problema por medio de lo que denomina <<una aplicación del sentido común>>. En verdad, el problema será demasiado preciso para que se les aplique por entero los indudables genuinos. Pero la nueva aplicación del sentido común consistirá en tratar el problema de manera análoga a la que un problema análogo pero vago habría sido tratado por el sentido común en un estado anterior de desarrollo intelectual. Por cortesía, propongo llamar a estos espúreos vástagos del sentido común con el nombre de "buen sentido", pues las mentes a las que se les recomienda son tan lastimeramente lánguidas que no tendría sentido intentar estimularlas usando un epíteto más apropiado. El Sentido Común Crítico no tiene nada que ver con el método del buen sentido."

importante rol epistemológico. El análisis de dicho rol se verá en un capítulo posterior, cuando se estudie la vaguedad de estas creencias a la luz de la máxima pragmática.

Parece evidente que el sentido común iría cobrando cada vez una mayor importancia para Peirce hasta su definitiva consagración en la formulación de la doctrina del Sentido Común Crítico de 1905[98]. Casi todos los manuscritos fechados que se adjuntan en apéndice a este trabajo son de dicho año o posteriores. Además, encontramos mención en varios manuscritos de 1905 a una nueva disciplina a la

[98] Hay comentaristas que incluirían un texto adicional que guardaría relación con el Sentido Común Crítico. Sería *A Neglected Argument for the Reality of God* (*Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios*) publicado en 1908 (CP 6.452-485), esto es, tres años después de la enunciación de la doctrina y seis años antes de la muerte de Peirce. El motivo para relacionar este texto con la doctrina del Sentido Común Crítico es que Peirce defiende en él la creencia en la realidad de Dios no como una creencia teórica o enunciado científico y, por tanto, como sujeta a revisión y confirmación futura, sino más bien como una creencia instintiva, realmente operativa y necesaria para el compromiso efectivo del científico con su propia actividad.

Es reconocido que Peirce hereda de su padre y del ambiente de la época la creencia en Dios como un elemento, más que compatible, necesario para la ciencia (ver BRENT, J. 1998.). Y, para no renunciar a ella, se ve obligado a introducirla en sus esquemas filosóficos, no pudiendo encajarla más que en el marco de las creencias acríticamente aceptadas. Para ello utiliza en dicho artículo una serie de argumentos a favor de la universalidad de la creencia que están muy condicionados por presupuestos históricos, sociológicos y culturales, lo que los hace bastante débiles y dudosos. A esto se añade, como supuesto elemento fundamental de prueba, un acto de *musement* o experimento mental para mostrar la universalidad de la creencia, prueba que es a todas luces insatisfactoria. Tampoco está bien definido en qué consistiría la supuesta "realidad" de Dios, lo que sería fundamental para evaluar las bases de la argumentación. Ante tales dificultades no nos detendremos en dicho argumento, remitiendo para un análisis detallado a HOOKWAY, C. 2000. cap. 11, Michael Raposa, *Peirce's Philosophy of Religion*, Indiana Univ. Press, Bloomington, 1989 y Royce Jones, "Is Peirce's Theory of Instinct Consistently Non-Cartesian?", en *Transactions of the C.S. Peirce Society*, Fall, 1976, vol. XII, nº 4.

Sobre la relación entre religión, instinto y razón en Peirce ver Richard L. Trammell "Religion, Instinct and Reason in the Thought of Charles S. Peirce" en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 8, pp. 3-23, 1972.

que denomina *cenoscopia* (*cenoscopy*) que entiende como la ciencia de la experiencia universal de contenido no formal (a diferencia de las matemáticas), interesada en la "verdad real" (*real truth*) e identificada con la filosofía ("when I speak of Philosophy I mean *cenoscopy*", MS 326)[99]. La forma en que la cenoscopia, identificada con la filosofía, debe trabajar es por medio del escrutinio crítico de las creencias universalmente aceptadas como presupuestos, identificando su misión con la tarea del Sentido Común Crítico (MS 339). En textos de 1911 ya no utiliza la palabra *cenoscopia*, pero sigue caracterizando de la misma forma la tarea de la filosofía (MS 852).

Podemos afirmar que, a partir de la enunciación de la doctrina en 1905, Peirce ya no iba a renunciar a ésta como pieza clave de su filosofía (junto con la fenomenología, sobre la que no dejaría de crecer su interés). Antes bien, la conectará con el resto de sus tópicos filosóficos, especialmente con el pragmatismo o "pragmaticismo". Es bastante evidente que Peirce necesitará de la doctrina del Sentido Común Crítico para evitar el problema del regreso al infinito planteado por la aplicación estricta de la máxima pragmática en relación con el significado de los enunciados científicos. La ciencia no puede sostenerse en sí misma. Los enunciados científicos no pueden sólo basarse en otros enunciados científicos. Los juicios de percepción, aunque necesarios, no son suficientes para bloquear la regresión (menos aún partiendo de la base epistémica de la percepción). En el capítulo 8 dedicado al pragmatismo desarrollaremos la forma en que Peirce se plantea bloquear el problema del regreso por medio de esta doctrina.

[99] "Cuando hablo de filosofía quiero decir *cenoscopia*".

CAPITULO 7

COOPERACIÓN E INVESTIGACIÓN

La teoría peirceana de la investigación aparece en el artículo *La Fijación de la creencia* (*The Fixation of Belief*, en adelante FB). Este texto de 1877 es uno de los más controvertidos, y a la vez más influyentes y citados, de los escritos por Peirce y ha sido sometido a multitud de críticas, comenzando por la del propio autor.

Una vez más, mi intención no va a ser crítica, sino reconstructiva. La defensa de este texto, que presenta lacras aparentes si se lee fuera de su contexto, me parece mucho más interesante y útil. Por ello, antes de introducirnos en el texto creo necesario hacer ciertas advertencias de tipo hermenéutico.

1. LINEAS HERMENEUTICAS

Peirce denunciaría su propio psicologismo inicial de FB en su etapa madura (cf. CP 5.28 [1903]), pero, al mismo tiempo no dejaría de utilizar los conceptos introducidos en el artículo, en particular los de "duda" y "creencia", tal y como allí aparecen.

Yo me decanto ante tal aparente inconsistencia por leer FB ya no desde una perspectiva psicológica (a pesar de algunas formas de expresión usadas en este artículo), sino desde una perspectiva

exclusivamente lógico-epistemológica, es decir, de la *logic of inquiry*[1], que fue siempre la verdadera vocación del filósofo norteamericano desde sus inicios[2]. Sólo desde esta perspectiva podemos encontrarle una coherencia al texto. Ahora bien, las nociones tan aparentemente psicológicas que ahí aparecen no pueden ser simplemente ignoradas. ¿Nos encontramos entonces en un "impasse"? Quizá la mejor manera de resolver la cuestión sea atender estrictamente a los motivos de denuncia de FB por parte del Peirce maduro:

> But how do we know that belief is nothing but the deliberate preparedness to act according to the formula believed?
>
> My original article carried this back to a psychological principle. The conception of truth, according to me, was developed out of an original impulse to act consistently, to have a definite intention. But in the first place, this was not very clearly made out, and in the second place, I do not think it satisfactory to reduce such fundamental things to facts of psychology. For man could alter his nature, or his environment would alter it if he did not voluntarily do so, if the impulse were not what was advantageous or fitting. Why has evolution made man's mind to be so constructed? That is the question we must nowadays ask, and all atempts to ground the fundamentals of logic on psychology are seen to be essentially shallow. (CP 5.28)[3]

---

[1] Israel Scheffler apunta esta posibilidad hermenéutica (*Four Pragmatists: A Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey,* Routledge & Kegan Paul, London, 1974), pero no le sirve para dar consistencia al texto, debido a que su interpretación no tiene en cuenta al último Peirce.

[2] Cf. en la biografía de Peirce de Joseph Brent (BRENT, J. 1998) las continuas manifestaciones de Peirce a lo largo de toda su vida respecto a su vocación lógica y a su interés fundamental en desvelar la lógica de la investigación. Peirce entiende la lógica en un sentido que hoy consideraríamos transversal entre los ámbitos de: la lógica (en sentido estricto), la epistemología, la filosofía de la ciencia, la filosofía del lenguaje y, por supuesto, la semiótica.

[3] "¿Pero cómo sabemos que la creencia no es más que la disposición deliberada para actuar en conformidad con la fórmula creída?

El objeto de la denuncia creo que es claro: lo que interesa no son las causas concretas por las que tenemos capacidad lógica, sino las *razones* por las cuales la capacidad lógica que tenemos es como es y puede funcionar. La psicología no nos explica por qué vale la lógica, sólo nos puede llegar a explicar cómo ha podido llegar a desarrollarse en un concreto organismo. Lo que Peirce quiere es indagar su validez: la necesidad que hay de que surja la capacidad lógica de una determinada manera en cualquier organismo cognoscente. Pero junto a esto, Peirce no denuncia el empleo de categorías psicológicas en filosofía de la ciencia: tan sólo el que éstas puedan erigirse en razones. De hecho, el empleo de nociones psicológicas es constante por parte de Peirce hasta el final de su obra. Siguiendo la sugerencia de Meyers:

> [Peirce] no creía que su primer psicologismo fuera un defecto fatal. La interpretación correcta, creo, es que Peirce se oponía a basar la lógica en *generalizaciones* psicológicas, pero no se oponía a usar *nociones* psicológicas en la lógica (es decir, en la teoría del conocimiento). Después de todo, el conocimiento es en sí mismo un concepto psicológico. Es también difícil ver cómo podemos explicar la ciencia sin alguna noción de creencia o, si creencia es demasiado fuerte, algún concepto de aceptación proposicional. La cuestión del método deviene entonces en una cuestión de *justificación*. La visión general de Peirce es que una creencia está justificada cuando es el resultado de un

---

Mi artículo original retrotraía esto a un principio psicológico. El concepto de la verdad, según mi exposición, surgía a partir de un impulso original de actuar de forma consistente, de tener una intención definida. Pero, en primer lugar, esto no fue muy bien expresado, y en segundo lugar, no considero satisfactorio reducir tales hechos fundamentales a hechos de la psicología. Pues el ser humano podría alterar su naturaleza , o podría alterarla su entorno si él no quisiera hacerlo voluntariamente, si el impulso no fuera ventajoso o adaptativo. ¿Por qué ha hecho la evolución que la mente del hombre esté construida de esta manera? Esa es la cuestión que debemos preguntarnos hoy en día, y todo intento de fundamentar la lógica en la psicología ha de ser visto esencialmente como superficial."

> método aceptable. Éste es en última instancia el método de la ciencia, es decir, una combinación de inducción, abducción y deducción.[4]

En efecto, la cuestión no es que el discurso sea más o menos psicológico, sino que la justificación sea psicológica. Pero, de acuerdo con nuestra lectura, la FB es precisamente un estudio causal de la emergencia del método científico y a la vez un rechazo a la explicación de la dinámica de la ciencia por causas naturales.

Por otro lado, Peirce se mostraría en este aspecto como un adelantado a su tiempo, pues en la actualidad es común la utilización por parte de los epistemólogos de elementos tomados de la psicología. Epistemología, psicología, ciencia cognitiva, inteligencia artificial, etc. toman prestados hoy en día recursos de las otras disciplinas sin descuidar el ámbito de validez y las pretensiones propias de cada campo de investigación.

Esta lectura pretende ser la que Peirce en su etapa madura haría de un (para él mismo) imperfecto escrito de juventud. No intenta ser la que Peirce haría en el momento en que escribió el artículo[5]. Nos interesa completar la teoría del conocimiento del norteamericano a partir de lo que quizá éste tenía en perspectiva desde sus comienzos, pero sólo explicitaría al final. Por ello, leeré el artículo sobre el trasfondo del Sentido Común Crítico[6].

---

[4] Robert E. Meyers, "Review of *Peirce*, by Christopher Hookway", *Transactions of the C.S. Peirce Society* 3 (1986), vol. XXII, p. 332.

[5] Para K.O. Apel, (APEL, K.O. 1997), está probado que Peirce cayó temporalmente, en el período en que escribió tanto este texto como *How to make our ideas clear*, en el influjo nominalista del "Metaphysical Club" de Cambridge (del que formaban parte también William James, Chauncy Wright, Nicholas St.John Green, etc.). Sería de ese caldo de cultivo del que partiría el pragmatismo "tradicional" de James y, a través de éste, el de John Dewey. No obstante, para Apel es también evidente que el pensamiento de Peirce estuvo antes y después de esta época mucho más profundamente influenciado por Kant y Escoto (Apel, op.cit. p. 36).

[6] Reconozco aquí mi deuda a Peter Skagestad por la inestimable ayuda personal prestada para la lectura de este texto.

Un elemento a tener también en cuenta es que Peirce no renegó completamente de FB, sino que le introdujo modificaciones a pie de página para una mejor lectura. Por ello intentaré tener sobre todo en cuenta las notas que introduciría el autor a partir del 1893 y que reflejan su reinterpretación.

2. ANATOMIA DE LA INVESTIGACION

Logica utens y *logica docens*

Según Peirce "the object of reasoning is to find out, from the consideration of what we already know, something else which we don't know" (CP 5.365)[7]. Entiende por tanto el razonamiento como *razonamiento ampliativo*. Un buen razonamiento es el que da una conclusión verdadera a partir de premisas verdaderas, siendo esto no una cuestión psicológica, sino puramente "de hecho", es decir, es un asunto de concordancia de premisas y conclusión con la verdad, de acuerdo con nuestros estándares de verdad.

Peirce alude a la inferencia lógica $V \rightarrow V$ como el estándar de razonamiento válido. Ante la objeción de que las inferencias $F \rightarrow F$ y $F \rightarrow V$ son también válidas en lógica, el norteamericano opone la primera restricción: las premisas han de ser verdaderas. Parece quizá difícil reconciliar esta exigencia con su falibilismo: nunca podemos contar con que sea verdadera la premisa hasta el final del proceso comunitario de la investigación. Por tanto, siempre tendremos en realidad inferencias de tipo $F \rightarrow F$. En todos los casos hemos de

[7] "El objeto del razonar es averiguar algo que no conocemos a partir de lo que ya conocemos." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 178).

suponer que las premisas de nuestros razonamientos son ciertamente susceptibles de revisión, por lo que nunca habría razonamiento. Ahora bien, aquí se está hablando todavía de una concreción de la lógica y no aún de epistemología. Esto es inicialmente sólo un modelo lógico y ha de haber medidas de ajuste entre este modelo lógico y el epistemológico. El valor de verdad de la premisa del razonamiento válido es relativo al marco de la lógica: habrá unos estándares que nos dirán que podemos tomar lógicamente como verdadera la premisa en un estadio determinado de la investigación, aunque nos diga a la vez que todo conocimiento es susceptible de revisión a largo plazo.

Pero el problema parece que persiste cuando nos trasladamos al plano psicológico, con la caracterización peirceana del *guiding principle* ("principio directriz"):

> That which determines us, from given premisses, to draw one inference rather than another, is some habit of mind, whether it be constitutional or acquired. The habit is good or otherwise, according as it produces true conclusions from true premisses or not; and an inference is regarded as valid or not, without reference to the truth or falsity of its conclusion specifically, but according as the habit which determines it is such as to produce true conclusions in general or not. The particular habit of mind which governs this or that inference may be formulated in a proposition whose truth depends on the validity of the inferences which the habit determines; and such a formula is called a *guiding principle* of inference. (CP 5.367)[8]

[8] "Lo que nos determina a extraer, a partir de premisas dadas, una inferencia más bien que otra es un cierto hábito de la mente, sea constitucional o adquirido. El hábito es bueno o no, según produzca conclusiones verdaderas o no a partir de premisas verdaderas; y una inferencia se considera válida o no, no especialmente por referencia a la verdad o falsedad de sus conclusiones, sino en la medida en que el hábito que la determina es tal como para en general producir o no conclusiones verdaderas. El hábito particular de la mente que gobierna esta o aquella inferencia puede formularse en una proposición cuya verdad depende de la validez de las inferencias que el hábito determina; y a esta fórmula se la llama un *principio directriz* de la inferencia." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 179).

Lo primero a remarcar es que la validez o "bondad" de un *guiding principle* está en función de su ajuste "probable" o "en general" con el modelo de razonamiento válido. No se exige su ajuste al cien por cien, lo que deja un amplio margen de juego para el falibilismo. Por otro lado, el problema de jugar con "verdad" y "falsedad" en ámbitos no lógicos en sentido estricto sólo será solucionado más adelante cuando Peirce diga que en la investigación sólo entra en consideración lo que *consideramos verdadero* y no *lo verdadero en sí.*

El conjunto de *guiding principles* de un "organismo" constituye su *logica utens*. Peirce distinguirá entre *logica docens* y *logica utens*. Mientras que la primera es fruto de estudio y formalización (la que aparece en los libros de lógica), la segunda es la que tiene o puede tener un animal (cf. CP 5.366) o un hombre iletrado tanto como un investigador científico. Es su conjunto de hábitos mentales inferenciales. Tales hábitos pueden ser adquiridos o innatos y son favorecidos por la selección natural en su aplicación al ámbito puramente práctico, en tanto que favorezcan a su vez la supervivencia del organismo (cf. ibid.). Habrá *guiding principles* "buenos" y "malos" en un organismo, pues ni siquiera el hombre es perfectamente lógico. Pero, ¿qué quiere decir aquí "bueno" (*good*)? "Bueno" requiere estándares que marcan y diferencian unos ámbitos de otros en los *guiding principles*. En los animales y en el hombre precientífico "bueno" probablemente se pueda definir puramente en términos de su valor adaptativo, práctico (cf. ibid.). En el hombre racional (o científico) se requerirán otros estándares. Esto es lo que a mi modo de ver marcará la diferencia entre la investigación precientífica, científica y sus nociones aparejadas.

Una vez que ha establecido los primeros constituyentes del razonamiento, Peirce hace un estudio de las *presuposiciones* o precondiciones *constitutivas* de la dinámica de los procesos de nuestra *logica utens*. Su propósito manifiesto es mejorar la lógica del lector, empezando por aclararle en qué consiste esta misma lógica. Las suposiciones de la lógica son para Peirce:

1. Hay estados mentales de duda y de creencia

2. La transición entre una clase de estados mentales a la otra es posible y está mediatizada por reglas intersubjetivas y comunes.

Sobre el punto 1, Peirce afirma que podemos distinguir entre un tipo de estado mental y otro según tres criterios diferentes (cf. CP 5.370 y ss):

a) *Diferencia sensitiva*: ambos tienen diferentes "sensaciones" aparejadas. Dado el rechazo por Peirce de la introspección y de la subjetividad en epistemología, esta diferencia no tiene gran fuerza, salvo que Peirce aportara una definición adecuada de "sensación". Pero tampoco es un estorbo, siempre y cuando no la necesite como premisa para alguna conclusión legitimadora[9].

b) *Diferencia práctica*: nuestras creencias guían nuestros deseos y dan forma a nuestras acciones. La duda, por el contrario, no es guía para la acción. En este contexto, Peirce entiende "creencia" en el sentido en que la entendía Alexander Bain, como "disposición para la acción".

c) *Diferencia dinámica*: la duda es un estado insatisfactorio del que se lucha por librarse de él para pasar al más estable y satisfactorio de

[9] El poco peso de esta diferencia es evidenciado por el propio Peirce: "doubt is a state of mind marked by a feeling of uneasiness; but we cannot, from a logical, least of all from a pragmaticist point of view, regard the doubt as consisting in the feeling." (CP 5.510) ["la duda es un estado mental marcado por una sensación de inseguridad; pero no podemos, desde un punto de vista lógico y menos aún desde un punto de vista pragmaticista, considerar la duda como consistiendo en la sensación"]

> creencia, del cual uno, por principio, no quiere escapar.

La diferencia c) encaja con el punto 2 y da la definición de *investigación*: la lucha por salir del estado de duda y alcanzar el estado de creencia. Peirce admite que en ciertos casos que caen dentro de la definición este nombre no parece muy acertado. Lo más sorprendente en el artículo son las afirmaciones: "the irritation of doubt is the only immediate motive for the struggle to attain belief" (CP 5.375)[10] y "the sole object of inquiry is the settlement of opinion" (ibid.)[11]. Es chocante porque podía pensarse en principio que el objeto de la investigación es llegar a la verdad. Y cierto es que al final del artículo es esto mismo lo que defiende el autor.

En mi interpretación, la investigación es explicada en este momento en su momento de emergencia y, por tanto, como un ámbito en el que la verdad y cualquier otro concepto normativo aún no tiene lugar. Se trata de una explicación (de carácter puramente lógico y aplicable a cualquier contexto) de la emergencia de la actividad investigadora en forma previa a la aparición de la plena dimensión normativa, como se manifiesta en el hecho de que Peirce afirme aquí que en la investigación no buscamos creencia *verdadera*, sino solamente *creencia*, a secas:

> The sole object of inquiry is the settlement of opinion. We may fancy that this is not enough for us, and that we seek, not merely an opinion, but a true opinion. But put this fancy to the test, and it proves groundless; for as soon as a firm belief is reached we are entirely satisfied, whether the belief be true or false. And it is clear that nothing out of the sphere of our knowledge can be our object, for nothing which does not affect the mind can be the motive for mental effort. The most that can be maintained is, that we seek for a belief

[10] "La irritación de la duda es el solo motivo inmediato de la lucha por alcanzar la creencia." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 183).

[11] "El solo objeto de la indagación sea [es] el establecer opinión." (ibid.)

> that we shall think to be true, and, indeed, it is mere tautology to say so. (CP 5.375)[12]

Es decir, la investigación en un sentido general, tal y como aquí se entiende, no tiene por objetivo la búsqueda de la verdad. Luego veremos, no obstante, que la ciencia sí busca la verdad. La clave para esta diferencia está en cuáles sean las condiciones para la "satisfacción" del investigador. En un sentido general no se tiene porqué identificar tal satisfacción con la adquisición de la verdad: ciertos animales y los "hombres acientíficos" tan sólo cambian de creencia en función de consideraciones de supervivencia y no de la consecución de creencias verdaderas. Ello no es contrario a que en el investigador científico la satisfacción se dé por un ajuste con sus estándares. Pero en la investigación en general no tiene porqué ser así.

Los métodos de fijación de la creencia

En un relato con aires históricos que recuerda a la descripción de los distintos estadios de Comte, Peirce explica la existencia de cuatro métodos diferentes para fijar la creencia, de los cuales sólo el último no es descalificado como ineficaz.

---

[12] "El solo objeto de la investigación sea [es] el establecer opinión. Podemos elucubrar sobre que esto no nos basta, y que lo que buscamos no es meramente una opinión, sino una opinión verdadera. Pero si sometemos a prueba esta elucubración se probará como carente de base; pues tan pronto como alcanzamos una creencia firme nos sentimos totalmente satisfechos, con independencia de que sea verdadera o falsa. Y está claro que nuestro objeto no puede ser nada que esté fuera de la esfera de nuestro conocimiento, pues nada que no afecte a la mente puede ser motivo de esfuerzo mental. Lo máximo que se puede afirmar es que buscamos una creencia que *pensaremos* que es verdadera. Pero que es verdadera lo pensamos de cada una de nuestras creencias, y, en efecto, el afirmarlo es una mera tautología." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 183).

El primer método es el *método de tenacidad*, que consiste en:

> If the settlement of opinion is the sole object of inquiry, and if belief is of the nature of a habit, why should we not attain the desired end, by taking as answer to a question any we may fancy, and constantly reiterating it to ourselves, dwelling on all which may conduce to that belief, and learning to turn with contempt and hatred from anything that might disturb it? (CP 5.377)[13]

Este método tiene sus ventajas: especialmente la paz mental que reporta a quien lo utiliza. Pero está condenado al fracaso. En primer lugar, por puras razones naturales. Y es curioso que aquí el norteamericano da como primer motivo de fracaso los inconvenientes que tendría para el sujeto el que creyera, por ejemplo, que el fuego no quema. Curiosamente es el ejemplo de creencia de sentido común más usado posteriormente por Peirce. Esto nos puede hacer pensar que el autor, en primer lugar, ve que este método es contrario al sentido común (lo que, por razones estrictamente opuestas, dará plausibilidad al último de los métodos). No obstante, la razón fundamental por la que este método está condenado al fracaso es porque el *impulso social* está en su contra: pronto el hombre verá que otros hombres piensan de forma diferente y en algún momento puede pensar que las opiniones de los demás son tan buenas como las propias. De esta forma dejará de tener confianza en sus propias creencias.

Es curiosa la similitud de este proceso con el de la aparición de la conciencia del "yo" en el niño que Peirce introduce en las *Questions*. El punto de partida de la auto-conciencia (o auto-control) sólo aparece con el valor del testimonio como fiable: cuando lo que

[13] "Si el solo objeto de la indagación es el establecimiento de opinión, y si la creencia tiene la naturaleza de un hábito, ¿por qué no podríamos alcanzar el fin deseado tomando como respuesta a nuestra cuestión cualquiera de las que podamos elucubrar, reiterándonosla constantemente a nosotros mismos, deteniéndonos en todo lo que puede conducir a tal creencia, y aprendiendo a alejarnos con desprecio y aversión de todo lo que pueda perturbarla?." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 185)

otros creen se muestra más eficaz en una situación determinada[14]. Este es un elemento enraizado en el carácter social de los procesos epistemológicos. Y es la razón que Peirce introduce para el fracaso de este método: el problema del método de la tenacidad es que olvida este carácter social. Por ello, el siguiente paso a dar será encontrar un método que garantice el consenso en una comunidad. Este será el *método de autoridad*, que consiste en:

> Let the will of the state act, then, instead of the individual. Let an institution be created which shall have for its object to keep correct doctrines before the attention of the people, to reiterate them perpetually, and to teach them to the young; having at the same time power to prevent contrary doctrines from being taught, advocated, or expressed. Let all possible causes of a change of mind be removed from men's apprehensions. (CP 5.379)[15]

El método incluye catecismos oficiales y masacres de disidentes, entre otros medios. Peirce le reconoce raíces históricas y reiterado uso en diversas épocas y culturas (Roma, Egipto, etc.). Necesita habitualmente de sacerdotes y siempre ha prevalecido en sociedades aristocráticas cuya clase dirigente obtenía legitimación sobre la base de ciertas creencias compartidas por la población.

También tendrá este método sus ventajas: ofrece una superioridad mental y moral innegable sobre el de tenacidad y una

---

[14] En esta línea, una de las importantes contribuciones de Thomas Reid es su reconocimiento del papel epistemológico del testimonio de los demás, lo que coincide una vez más con el enfoque general peirceano según nuestra lectura. Cf.: C.A.J. Coady, "Reid on Testimony", en DALGARNO, M. & MATTHEWS, E. (eds.). 1989. pp. 225-246.

[15] "Dejemos, pues, actuar la voluntad del Estado en lugar de la del individuo. Que se cree una institución que tenga por objeto mantener correctas las doctrinas ante la gente, reiterarlas perpetuamente, y enseñarlas a los jóvenes; teniendo a la vez poder para evitar que se enseñen, defiendan, o expresen, doctrinas contrarias. Que se alejen de la perspectiva de los individuos todas las causas posibles de un cambio mental." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 187)

eficacia históricamente probada. Incluso Peirce, en un arrebato de arrogancia intelectual, recomienda su uso para las masas: "for the mass of mankind, then, there is perhaps no better method than this. If it is their highest impulse to be intellectual slaves, then slaves they ought to remain" (CP 5.380).[16]

Pero este método también está condenado al fracaso, pues, si bien para la mayoría de la población el sistema puede ser efectivo, no lo será para las élites intelectuales, que aprenderán de la historia y del contacto con otros grupos que las creencias de la comunidad son sólo accidentales y que pueden ser cambiadas. Y esto influirá en el resto de la gente. El problema es que el Estado no puede legislar sobre todas las opiniones de un individuo, por lo que éste deberá desarrollar algún otro método para fijar él mismo sus opiniones, pensando por sí mismo[17]. Por esto surge el tercer método, el *método a priori*:

---

[16] "Para la masa de la humanidad, pues, no hay quizá ningún otro método mejor que éste. Si su más alto impulso es el de ser esclavos intelectuales, entonces deben permanecer esclavos." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 189)

[17] Peirce carece de una teoría política, pero sería interesante preguntarse si para este autor el Estado podría ser una fuente de autoridad de algún modo o en alguna ocasión, aún por encima de la comunidad de investigadores. En todo caso, si habría algún tipo de relación entre ambas esferas. Desde nuestro punto de vista, cuando éste adopta como máxima "Don't block the road of Inquiry!" está asumiendo la preeminencia de la Comunidad sobre los dictados estatales, por naturaleza fácticos y provisionales, destinados a mantener orden e impartir justicia en un momento histórico determinado. Pero esa preeminencia de la Comunidad sólo puede darse para él *in the long run*. A corto plazo, Peirce es personalmente conservador y piensa que los asuntos vitalmente importantes para la vida y para las personas en un determinado momento histórico deben tratarse con suma cautela, dando prioridad al instinto y al sentimiento. Habría para él que evitar la tentación de llevar a cabo experimentos de ingeniería política o social que puedan *in the long run* mostrarse absolutamente erróneos y contraproducentes. Pero, complementariamente, el Estado, en cuanto autoridad, no debe quedar excluido de crítica independiente y permanente. Toda autoridad, dice Peirce, "ha de ser escuchada con respeto, pero siempre ha de someterse a crítica y ha de ser seguida con renuencia cuando hay razones independientes igualmente equilibradas para dudar de ella o incluso ocasionalmente respetada cuando el peso de la razón independiente está contra ella" (MS 770).

> Let the action of natural preferences be unimpeded, then, and under their influence let men, conversing together and regarding matters in different lights, gradually develop beliefs in harmony with natural causes...The most perfect example of it is to be found in the history of metaphysical philosophy. Systems of this sort have not usually rested upon any observed facts, at least not in any great degree. They have been chiefly adopted because their fundamental propositions seemed "agreeable to reason". This is an apt expression; it does not mean that which agrees with experience, but that which we found ourselves inclined to believe. (CP 5.382)[18]

El que Peirce llame a este método *a priori* tiene mucha relevancia. La filosofía de Peirce es, en general, un intento de eliminar todo aquello que se oponga al curso de la investigación. La división que se introduce entre *a priori* y *a posteriori* constituye un obstáculo para este camino hacia la verdad. Sobre el *a priori* Peirce dirá:

> *How do you know* that *a priori* truth is certain, exceptionless, and exact? You cannot know it by *reasoning*. For that would be subject to uncertainty and inexactitude. Then it must amount to this that you

---

Desde mi punto de vista, el entramado peirceano encajaría en una perspectiva de corte socialdemócrata, entendida como una búsqueda de normas universalizables por medio de la implantación progresiva de condiciones que permitieran realizar óptimamente su trabajo a la Comunidad de investigadores, entendida como los seres humanos en general (para ello, por medio de una profundización progresiva en la democracia "real"), pero sin cambios bruscos ni radicales.

[18] "Liberemos pues de impedimentos la acción de las preferencias naturales, y que los hombres, bajo la influencia de éstas, conversando unos con otros y considerando las cuestiones bajo perspectivas diferentes, desarrollen gradualmente creencias en armonía con las causas naturales. Este método se parece a aquél mediante el cual han madurado las concepciones artísticas. El ejemplo más perfecto del mismo se encuentra en la historia de la filosofía metafísica. Usualmente los sistemas de este tipo no se han basado en hechos observados, al menos no a un cierto nivel relevante. Básicamente se han adoptado porque sus proposiciones fundamentales parecían <<agradables a la razón>>. Es esta una expresión adecuada; no significa aquello que concuerda con la experiencia, sino aquello que nos encontramos inclinados a creer." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 190)

> know it *a priori*; that is, you take *a priori* judgments at their own valuation without criticism or credentials. That is barring the gate of inquiry (CP 1.144)[19]

La argumentación es calcada de la que había sido utilizada para el rechazo de la capacidad de la intuición en los textos anticartesianos: el argumento del regreso. Intuición y *a priori* requieren un punto final evidencial distinto de la experiencia, individual o universal (juicios de percepción o creencias de sentido común), y tal punto es privado, asígnico, y, por tanto, epistémicamente irrelevante. Al menos es irrelevante en un proyecto como el peirceano, que defiende el carácter intersubjetivo y universalista de la ciencia y el conocimiento.

Estas razones llevan a Peirce a rechazar asimismo la caracterización kantiana del *a priori*:

> Kant's conception of the nature of necessary reasoning is clearly shown by the logic of relations to be utterly mistaken, and his distinction between analytic and synthetic judgments, which he otherwise and better terms *explicatory* (*erläuternde*) and *ampliative* (*erweiternde*) judgments, which is based on that conception, is so utterly confused that it is difficult or impossible to do anything with it. (CP 5.176)[20]

---

[19] "¿*Cómo sabes* que una verdad *a priori* es cierta, sin excepciones, y exacta? No puedes saberlo por *razonamiento*. Pues ello estaría sujeto a falta de certeza y a inexactitud. Entonces esto implica que lo sabes *a priori*, es decir, tomas los juicios *a priori* valorándolos en sí mismos, sin crítica ni credenciales. Esto es obstruir el camino de la investigación."

[20] "La lógica de las relaciones ha mostrado claramente que la concepción de Kant sobre la naturaleza del razonamiento necesario es totalmente equivocada, y que su distinción, basada en esta concepción, entre juicios analíticos y sintéticos, que también y mejor denomina juicios *explicativos* (*erlaüternde*) y *amplificativos* (*erweiternde*), es tan absolutamente confusa que resulta difícil o imposible hacer algo con ella." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 138)

Y es que, aunque la filiación kantiana de Peirce ya ha sido reiterada, dicha filiación debe ser entendida más que nada como un punto de partida y no en el sentido en el que podría considerarse a Peirce un filósofo "kantiano". Ya hemos visto en el capítulo 3 la manera en que Peirce comienza a filosofar a partir del filósofo de Könisberg y cómo se separa de él y desde mi punto de vista lo sobrepasa, con su estructuración del conocimiento en forma de triadicidad semiótica. La separación sujeto/objeto es superada por Peirce con la estructura "signo de algo para algo" y el carácter universal de ésta (corrección semiótica). Además, el mismo Peirce, cuando se plantea cuál debe ser el punto de partida de su filosofía, ya se separa radicalmente de Kant. Si para el último la cuestión era cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, para Peirce, antes de entrar en el cuestionamiento de la validez del *a priori*, la cuestión será cómo son los juicios sintéticos *en general*, es decir, cómo es posible el conocimiento ampliativo (corrección programática). La negación de la "cosa en sí" será el tercer punto de divergencia (corrección internalista).

Pero volvamos a la FB. El fracaso del último método obedece a las mismas razones por las que fracasaba el de la tenacidad: es incapaz de procurar el consenso. Lo que le parece a uno conforme con su razón no es lo que pudiera parecerle al otro, como demuestra la historia de la filosofía y sus constantes desacuerdos. No obstante este método tiene sus aciertos:

> This method is far more intellectual and respectable from the point of view of reason than either of the others which we have noticed. Indeed, as long as no better method can be applied, it ought to be followed, since it is then the expression of instinct which must be the ultimate cause of belief in all cases. (CP 5.383)[21]

[21] "Desde el punto de vista de la razón este método es mucho más intelectual y respetable que cualquiera de los otros dos a los que nos hemos referido. Ciertamente, en la medida en que no pueda aplicarse ningún método mejor debe

Hay que hacer dos observaciones sobre el papel que juega aquí el instinto. Por un lado se le da la categoría de ser "última causa de creencia en todos los casos" y que debe ser seguido a falta de algo mejor. Con ello se otorga un papel básico al instinto en la producción de creencia: a falta de otra cosa, es el trasfondo de creencias el que debe operar. Por otro lado se penaliza al instinto: si dejarse llevar por los dictados del instinto no es aquí adecuado, ello se debe sólo a que dejamos que el instinto vaya más allá de la función que tiene asignada, que es la del trasfondo vivido. Pero darle pie al instinto para que rija toda nuestra actividad epistémica es dejarle ir demasiado lejos. El instinto, epistémicamente hablando, tiene un alcance limitado, aunque básico. Hay que anotar que la frase en cuestión en la que introduce el instinto es un añadido de c.1910, es decir, del último Peirce.

Así, de lo que se tratará ahora, a la vista de las causas del fracaso de los otros métodos, es de conseguir uno que:

1) garantice el consenso, y

2) apele a una autoridad no-humana para eliminar de la creencia el elemento accidental, caprichoso. Sobre esto dice Peirce:

> To satisfy our doubts, therefore, it is necessary that a method should be found by which our beliefs may be determined by nothing human, but by some external permanency -by something upon which our thinking has no effect (...) Our external permanency would not be external, in our sense, if it was restricted in its influence to one individual. It must be something which affects, or might affect, every man. And, though these affections are necessarily as various as are individual conditions, yet the method must be such that the ultimate conclusion of every man shall be the same [Nota al pie de 1903: "Or

---

seguirse éste, pues es entonces la expresión del instinto la que tiene que ser en todos los casos la causa última de la creencia." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 193)

> would be the same if inquiry were sufficiently persisted in"]. Such is the method of science. (CP 5.384)[22]

Tal es el *método científico*, que consiste simplemente en aceptar una hipótesis, la *hipótesis de lo real*, que reza así:

> There are real things, whose characters are entirely independent of our opinions about them; those Reals affect our senses according to regular laws, and, though our sensations are as different as are our relations to the objects, yet, by taking advantage of the laws of perception, we can ascertain by reasoning how things really and truly are; and any man, if he have sufficient experience and he reason enough about it, will be led to the one True conclusion. The new conception here involved is that of Reality. (ibid.)[23]

Este método será el único que nos garantizará, a la larga, la fijación de la creencia. ¿En virtud de qué razones? Dejamos aquí la exposición para pasar a ver en la sección siguiente las claves para el análisis del texto.

---

[22] "Para satisfacer nuestras dudas es necesario, por tanto, encontrar un método mediante el cual nuestras creencias puedan determinarse, no por algo humano, sino por algo permanente externo, por algo en lo que nuestro pensamiento no tenga efecto alguno (...) Nuestro algo permanente externo no sería, en nuestro sentido, externo si su ámbito de influencia se redujese a un individuo. Tiene que ser algo que afecte, o pueda afectar, a cada hombre. Y aun cuando tales afecciones son necesariamente tan diversas como lo son las condiciones individuales, con todo el método ha de ser tal que la conclusión última de cada una sea la misma. Tal es el método de la ciencia." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 194)

[23] "Hay cosas reales cuyas características son enteramente independientes de nuestras opiniones sobre las mismas; estos reales afectan a nuestros sentidos siguiendo unas leyes regulares, y aun cuando nuestras sensaciones son tan diferentes como lo son nuestras relaciones a los objetos, con todo, aprovechándonos de las leyes de la percepción, podemos averiguar mediante el razonar cómo son real y verdaderamente las cosas; y cualquiera, teniendo la suficiente experiencia y razonando lo bastante sobre ello, llegará a la única conclusión verdadera. La nueva concepción implicada aquí es la de realidad." (PEIRCE, C. S. 1988. pp. 194-195)

3. EL PROCESO DE LA INVESTIGACION A LA LUZ DEL SENTIDO COMÚN CRÍTICO

La emergencia de la ciencia y nuestra naturaleza lógica

En primer lugar, y como se ha dicho anteriormente, en FB hay un planteamiento epistemológico que hace uso de conceptos descriptivos y psicológicos (como hace habitualmente, de hecho, toda epistemología). El mismo Peirce quería que se leyera este texto desde esa dimensión, como refleja su nota a pie de página de 1893: "I do not intend, in this book, to go into questions of psychology. It is not necessary for us to know in detail how our thinking is done, but only how it can be done." (CP 5.371 n1)[24]

En segundo lugar, hay que tener muy en cuenta la diferencia cualitativa entre los tres primeros métodos de fijación de la creencia y el método científico. En el texto se alude a que éste último sólo puede fijar la creencia *in the long run*, mientras que los otros son efectivos sólo *in the short run*. El no ver claramente lo que implica esta diferencia ha llevado a múltiples malentendidos a diversos comentaristas.

Según nuestra lectura, este texto ha de considerarse un análisis de la dinámica epistémica de nuestras prácticas socio-lingüísticas. Nos explica qué hay a la base del método científico. Pero también nos explica la emergencia de la ciencia a partir del esquema epistémico pre-científico.

[24] "No pretendo en este libro entrar en cuestiones de psicología. No nos es necesario a nosotros saber con detalle cómo está hecho nuestro pensar, sino sólo cómo puede hacerse." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 181)

Muchos comentaristas han criticado la explicación que Peirce ofrece sobre el advenimiento del método científico. Murphey hasta llega a decir que "el aparente empirismo de la serie de artículos en el *Popular Science Monthly* es una máscara. El objetivo de Peirce era la reconstrucción de la visión del mundo en términos que fueran en sumo grado teológicos y metafísicos".[25] Otros, más moderados, simplemente ven una desconexión entre los dos ámbitos (los tres primeros métodos y el último) y una falta real de justificación de la eficacia del cuarto método para fijar la creencia[26].

Mi explicación es la siguiente. Si leemos FB sobre el trasfondo del Sentido Común Crítico, ¿por qué no pensar que la hipótesis de lo real no puede ser probada del mismo modo que no pueden ser probadas las creencias del sentido común? Y, junto con esto, ¿por qué no pensar que su eficacia queda probada por su concordancia con los principios constitutivos de nuestro conocimiento? Opto por considerar que el método científico consiste en aceptar de manera consciente y coherente el dictado del sentido común que nos hace creer en un mundo externo independiente de nosotros (creencia de sentido común en MS 673, p.4), que presenta un orden (CP 8.208, MS 290 cp14, MS 939) y que ejerciendo nuestro auto-control (CP 5.418) podremos llegar a descubrir. De esta forma nos comportamos racionalmente: ser racional es aceptar la hipótesis de lo real. Y lo hacemos siguiendo los dictados de, y no ignorando (como hacen los otros métodos), nuestra base epistémica constitutiva, de la que participamos en tanto que ente cognoscente. Como dice Peirce: "reason... appeals to sentiment [=instintos] in the last resort" (CP 1.632)[27]. Preguntarnos por qué hemos de ser racionales no está en cuestión. De lo que se trata es de establecer qué es lo que caracteriza primordialmente al ser racional.

---

[25] Murray Murphey, "Kant's children: the Cambridge Pragmatists', *Transactions of the C.S. Peirce Society*, vol. 4, pp. 3-18, 1968, p. 13.

[26] SCHEFFLER, I. 1974. p. 70.

[27] "La razón apela al sentimiento como último recurso."

El requerimiento de intersubjetividad y comunidad de la hipótesis de la realidad no es más que una consecuencia del carácter intersubjetivo y comunitario del "mundo vivido". Se trata de la intersubjetividad requerida por todo proceso epistémico y que está fundamentada en su carácter sígnico. El conocimiento no puede ser más que intersubjetivo, público y también comunitario.

Volvamos al texto para encontrar puntos de apoyo para esta lectura. Nos vamos a centrar en las *razones* que da Peirce para la plausibilidad del método científico. En primer lugar dice Peirce que los argumentos en favor de la hipótesis de lo real no pueden suponer esta hipótesis a su vez, so pena de circularidad (CP 5.384). Son, por tanto, argumentos pre-científicos. Cabría preguntarse entonces a qué ámbito pertenecen. Peirce no lo especifica. Pero una lectura atenta de las razones en favor de la hipótesis nos hace ver que éstas son las mismas que las que Peirce utiliza para la aceptación de las creencias de sentido común, que son a su vez idénticas a las que utilizaría Reid:

1) *Acuerdo universal*, manifestado en la conducta:

> Everybody uses the scientific method about a great many things, and only ceases to use it when he does not know how to apply it. (ibid.)[28]

2) *Irresistibilidad*. Ha de ser aceptada si no queremos violentar nuestra naturaleza cognitiva:

> The feeling which gives rise to any method of fixing belief is a dissatisfaction at two repugnant propositions. But here already is a vague concession that there is some *one* thing which a proposition should represent. Nobody, therefore, can really doubt that there are Reals, for, if he did, doubt would not be a source of dissatisfaction.

[28] "Todo el mundo utiliza el método científico en un gran número de cosas, y sólo deja de hacerlo cuando no sabe cómo aplicarlo." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 195)

The hypothesis, therefore, is one which every mind admits. So that the social impulse does not cause men to doubt it. (ibid.)[29]

Esta "insatisfacción" en términos "lógicos" ha de ser interpretada como "imposibilidad lógica", es decir, sostener dos proposiciones contrarias a la vez provoca un conflicto que ha de ser resuelto si es que alguna de ambas proposiciones aspira a tener algún papel en el cuerpo de conocimientos. Que ello ha de ser así es algo independiente de nuestro soporte psicológico y, además, creer que esto es así está más allá de cualquier evidencia que pueda ser aportada en su contra: la búsqueda de la consistencia es una de las reglas que rige todo discurso racional.

3) *Falta de razón para rechazarla*:

Experience of the method has no led us to doubt it, but, on the contrary, scientific investigation has had the most wonderful triumphs in the way of settling opinion. These afford the explanation of my not doubting the method or the hypothesis which it supposes; and not having any doubt, nor believing that anybody else whom I could influence has, it would be the merest babble for me to say more about it. (ibid.)[30]

[29] "El sentimiento que da lugar a cualquier método de fijar la creencia es el de una insatisfacción ante dos proposiciones incompatibles. Pero aquí hay ya una concepción vaga de que una proposición representaría *una* cierta cosa. Nadie, por tanto, puede realmente poner en duda que hay reales, pues de dudarlo la duda no sería entonces una fuente de insatisfacción. La hipótesis, por lo tanto, es la que todo el mundo admite. De manera que el impulso social no nos lleva a ponerla en duda." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 195)

[30] "La experiencia del método no nos ha llevado a cuestionarlo, sino que, por el contrario, ha sido la investigación científica la que ha cosechado los más maravillosos triunfos en el modo de establecer opinión. Éstos proporcionan la explicación del no cuestionar yo el método, o la hipótesis que éste presupone; y al no tener duda alguna, ni creer que la tenga nadie de aquellos en los que yo pueda influir, sería una mera verborrea que siguiese hablando de ello." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 195)

4) *Presuposición*. Cualquier conocimiento cuenta con ella y, por tanto, no la contradice. Pero por ello mismo no la puede probar: en cualquier prueba está presupuesta. Dice Peirce:

> If investigation cannot be regarded as proving that there are Real things, it at least does not lead to a contrary conclusion, but the method and the conception on which it is based remain ever in harmony. No doubts of the method, therefore arise from its practice, as is the case with all the others. (ibid.)[31]

Vemos que nuestra interpretación desde la perspectiva del Sentido Común Crítico goza de apoyo en el mismo texto tal y como aparece originalmente publicado. Creer en la hipótesis de la realidad, de esta forma, no es más que seguir los dictados del sentido común o, en otras palabras, reconocer la estructura de nuestro esquema conceptual básico comunitario. Es el socrático "conócete a ti mismo" como punto de partida del conocimiento. Los otros métodos ignoran esta estructura y son, por ello, confundentes y destinados al fracaso. Son desviaciones de nuestra naturaleza en tanto que seres racionales.

La emergencia de la ciencia y nuestra naturaleza comunitaria

Otra manera de expresar lo anterior es la siguiente: el método de la ciencia es el único de los métodos que reconoce que el conocimiento es en esencia comunitario, mientras que los otros métodos sólo se limitan a intentar fijar el conocimiento para una

[31] "Si no se puede considerar que la investigación prueba que hay cosas reales, al menos no lleva a una conclusión contraria; pero el método y la concepción en que se basan continúan estando en armonía. Por lo tanto, de la práctica del método no surgen necesariamente dudas sobre el mismo, tal como ocurre con todos los demás." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 195)

persona o grupo[32]. Ello es así porque es el único que reconoce la esencia comunitaria universal del conocimiento y actúa en consecuencia.

Esta interpretación hace de alguna manera más plausible la convergencia en la verdad. La verdad, para Peirce, es la opinión última, compartida por todo ser racional, a la que podríamos llegar si utilizáramos lo suficiente el método científico. Esta opinión última nos daría cuenta de la realidad. Los fundamentos para la posibilidad de llegar a la opinión última han de ser comprendidos a la luz de dos factores:

1) Tal concepción de la verdad debe ser entendida, como el uso de los tiempos condicionales revela, no como una afirmación o como un artículo de fe (como más de un comentarista ha interpretado), sino como la definición de un principio rector constitutivo de nuestra *logica utens*. Se trata de lo que entendemos *de hecho* por realidad. Es la definición de un concepto en el sentido en el que lo tenemos en cuenta los seres racionales.

2) Esta convergencia se hace más plausible a la luz del Sentido Común Crítico. Si de hecho los seres humanos partimos en nuestra actividad racional de una base común de creencias, esto hace que el rango de posibles alternativas procedentes del método científico se restrinja considerablemente y, dada tal base común, a la que hay que añadir el carácter público e intersubjetivo de los

[32] En palabras de Richard Robin, Peirce "estaba convencido de que los métodos distintos al científico se basaban en concepciones de la investigación cuyos fines están limitados, bien por ser fines de individuos o bien por ser fines de comunidades limitadas, y de que sólo el método de la ciencia tiene la capacidad de fijar las creencias a largo plazo" (Richard Robin, "Peirce's Doctrine of the Normative Sciences", en *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce* en MOORE, E.C. and ROBIN, R. (eds). 1964. p. 274).

> métodos científicos y, en general, de los procesos sígnicos, las bases para el acuerdo son bastante potentes.

La cuestión de por qué aceptar este método, es decir, por qué ser racional parece ser tratada por Peirce en este texto como una cuestión de elección. Parece una cuestión volitiva y fáctica. Se trata de creer en el método o de no creer. La pregunta por el fundamento es de este tipo, a diferencia de las cuestiones internas a la ciencia, donde las repercusiones sobre la acción no cuentan para nada. Elegir un método u otro parece ser presentado por Peirce como una cuestión pragmática en el sentido de pragmático como "elección".

Ello no es enteramente así, a pesar de la interpretación de algunos comentaristas. Para Peirce, en realidad, sólo el método científico está de acuerdo con el sentido común, con todo lo que ello implica. Peirce, claro está, no dice esto explícitamente en 1877, pero en su expresión creo que está más que supuesto:

> A man should consider well of them; and then he should consider that, after all, *he wishes his opinions to coincide with the fact*, and that *there is no reason why the results of those three first methods should do so* (…) The force of habit will sometimes cause a man to hold on to old beliefs, after he is in a condition to see that they have no sound basis. But *reflection upon the state of the case* will overcome these habits, and he ought to allow reflection its full weight (...) The person who confesses that there is such a thing as truth, which is distinguished from falsehood simply by this, that if acted on it should, on full consideration, carry us to the point we aim at and not astray, and then, though convinced of this, dares not know the truth and seeks to avoid it, is in a *sorry state of mind* indeed. (CP 5.387) [subrayado mío][33]

[33] "El hombre debiera reflexionar sobre ellas, y considerar entonces que, después de todo, *lo que él quiere es que sus opiniones coincidan con el hecho*, y que *no hay razón alguna de por qué los resultados de estos tres primeros métodos deban lograr esto* (...) La fuerza del hábito hará a veces que un hombre se aferre a sus viejas

Varias ideas se han deslizado en este pasaje. Se dice que mediante reflexión puede uno darse cuenta de lo que realmente cree. Este es un punto fundamental del programa del Sentido Común Crítico: las creencias de sentido común son creídas, aunque no seamos conscientes de ello, pero sólo la reflexión podrá traérnoslas a la luz. Por otro lado, se apunta que no hay razón para mantener los otros métodos, máxime cuando fracasan en la práctica. Esto es estrategia reidiana: si hay razones fehacientes para rechazar los otros métodos, entonces ¡rechacémoslos!. Si no hay razón para rechazar el método científico, ¡aceptémoslo!. El eco reidiano se amplifica en el último subrayado: sólo los enfermos mentales obrarían contra la creencia en la verdad.

Si ahora retomamos la cuestión de la diferencia de carácter entre las creencias de sentido común y el conocimiento científico, veremos aquí un apoyo para la controversia tratada en el capítulo precedente. Mientras que las creencias de sentido común son irresistibles, las proposiciones de la ciencia son perfectamente prescindibles. Y es que aquéllas son creencias que no tenemos que aceptar, son previas al juego de la aceptación. Por contra, las proposiciones de la ciencia sí se someten a aceptación. El método científico se caracteriza por su carácter crítico: sigue la dinámica *normativa* de la conducta auto-controlada. Ello es remarcado por el primer punto de contraste señalado por Peirce entre este método y los demás: "This is the only one of the four methods which presents any distinction of a right and a wrong way." (CP 5.385)[34]. Por el contrario, nuestro esquema

---

creencias, después de estar en situación de ver que no tiene ninguna base sólida. Pero *la reflexión sobre el caso* se sobrepone a estos hábitos, por lo que debe dar todo su peso a la reflexión (...) La persona que reconoce que se da algo así como la verdad, que se distingue de la falsedad simplemente en esto, en que si se actúa atentamente en base a ella nos llevaría sin dilación al punto propuesto, y que entonces, aun convencida de esto, no se atreve a conocer la verdad e intenta evitarla, esta persona, verdaderamente, se encuentra en un *triste estado mental*." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 198-199) [subrayado mío]

[34] "Este es el único de los cuatro métodos que presenta una cierta distinción entre una vía recta y otra errónea." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 196)

conceptual es acríticamente aceptado (aunque, como vimos sí que podemos -y debemos- ejercer la crítica, pero sólo para distinguir entre lo que aceptamos acríticamente y lo que no) y es por ello que cualquier evaluación normativa acerca de éste es ridícula:"no hay tal cosa como mal instinto." (MS 832)

Esta diferencia de carácter hace que el método científico, aunque esté fundamentado en ese mundo compartido de creencias, no goce de la dinámica de la creencia, sino que tenga unas leyes propias, determinadas por la capacidad de *auto-control* del ser racional. Ello se manifiesta en primer lugar por la remisión de su validez al largo plazo. El método científico es el más racional, por ajustarse a nuestras capacidades y llevarlas al máximo de sus posibilidades. A su vez tiene validez *per se* como *método*, pero sus resultados concretos están sujetos al mayor de los falibilismos[35]. Ello sucede porque al adentrarse en caminos muy alejados del mundo vivido, nos coloca en un mundo al que no estamos acostumbrados y al que, por tanto, no estamos adaptados y no dominamos.

¿Qué criterios, entonces, han de regir en ese "nuevo mundo"? Los criterios que en tanto que sujetos auto-controlados nos impongamos metódicamente:

> Modern science, with its microscopes and telescopes, with its chemistry and electricity, and with its entirely new appliances of life, has put us into quite another world; almost as much so as if it had transported our race to another planet. Some of the old beliefs have no application except in extended senses, and in such extended senses

[35] Scheffler dice: "Estas reflexiones [en FB] me parece que tienen esto en común; transfieren la atención de la estabilidad de las creencias a la de los métodos, aduciendo que el método de la ciencia es *en sí mismo* más firme que los otros métodos en discusión (...) el método científico es *en sí mismo* capaz de permanecer más allá de los cambios de las creencias concretas" (op.cit., p.74). Para Scheffler la primacía del método es un rasgo característico de los pragmatistas. En Peirce es algo fundamental para la continuidad de la razón teórica y la razón práctica (ver capítulo 9).

> they are sometimes dubitable and subject to just criticism. It is above all the normative sciences, esthetics, ethics, and logic, that men are in dire need of having severely criticized, in their relation to the new world created by science. (CP 5.513)[36]

La última idea es importante: las creencias básicas sirven básicamente para cuestiones prácticas, entre las cuales está la cuestión de la fundamentación porque exige decisión. Pero, como indicó Peirce en la tercera característica del Sentido Común Crítico, estas creencias pierden validez en el conocimiento especializado, donde la creencia (disposición para la acción) tiene poco valor y son los criterios normativos los que dirimen las cuestiones. Esta diferenciación de ámbitos es clave y nos sirve para tratar un problema que se nos plantea inmediatamente. El Sentido Común Crítico necesitará de la duda, y por tanto de criterios para saber si se ha conseguido dudar en realidad y se ha llegado al fondo de una cuestión. El teórico del sentido común ha de tener, por así decirlo, un concepto preciso de "duda" que, a la vez, le permita rechazar la duda cartesiana.

El concepto de duda no aparece muy claro en FB porque: 1) Peirce utiliza los conceptos *feigned doubt*, *paper doubt* y *genuine doubt* en relación con la duda, y 2) Peirce utiliza "duda" como correlato de "creencia". A la vez, Peirce dice en un lugar (*Vitally Important Topics*): "what is properly and usually called *belief* (…), has no place in science at all" (CP 1.635)[37]. Entonces, si en ciencia no hay creencia, ¿qué papel tiene entonces allí la duda? La respuesta se

---

[36] "La ciencia moderna, con sus microscopios y telescopios, con su química y electricidad, y con sus instrumentos para la vida nuevos por completo, nos ha puesto en otro mundo; casi tanto como si hubiera transportado nuestra especie a otro planeta. Algunas de las viejas creencias no tienen aplicación excepto en sentidos ampliados, y en tales sentidos ampliados son algunas veces dudables y sujetas a justa crítica. Son sobre todo las ciencias normativas (estética, ética y lógica) las que los hombres necesitan criticar severamente en su relación con el nuevo mundo creado por la ciencia."

[37] "Lo que se llama propiamente y usualmente *creencia* (...) no tenga [tiene] lugar alguno en la ciencia." (PEIRCE, C.S. 1988. p. 315)

desarrolla a continuación y se basa en la comprensión de "duda genuina" como "duda legítima", teniendo en cuenta el cambio de referente de "legítima" en función de los principios constitutivos de su campo de aplicación.

Pero antes retomemos un par de cuestiones en FB. Por un lado, a Peirce se le criticaba que no diera prueba concluyente de la superior efectividad del método científico en la fijación de la creencia[38]. La respuesta de Peirce como teórico del sentido común crítico es que lo que se trata de hacer es escrutar entre los métodos imaginables o que han surgido históricamente y ver cuál de ellos se basa en lo que *de hecho* no dudamos. No se trata de establecer un criterio cuantitativo para medir la eficacia de los métodos, sino ver cuál es el que de hecho utilizamos. El más coherente será el que presumiblemente será más eficaz porque los otros se basan en *make-believes* (ficciones, invenciones). Por otro lado esta respuesta también es válida para una posible crítica concerniente al carácter *ad hoc* en la hipótesis peirceana de lo real del principio *empirista*, pues la creencia en lo que viene por los sentidos es algo natural, adquirido evolutivamente y es lo único que se resiste a la voluntad del individuo, siendo, por tanto, la mejor autoridad en contra del capricho individual. Que afecte a todos por igual es consecuencia del carácter sígnico y público de la percepción.

[38] SCHEFFLER, I. 1974. p. 70.

4. EL SIGNIFICADO DE "DUDA", "CREENCIA" E "INVESTIGACION"

Lecturas lógicas y lecturas psicológicas

Hemos visto en la sección anterior que Peirce enmarca en un entramado naturalista el proceso de la investigación porque es allí donde fácticamente se origina. El hombre es un organismo viviente en primer término, que presenta unas determinadas pautas de conducta. A partir de tales pautas podemos inferir cuáles son sus creencias, pues para Peirce en primer término la creencia es una "disposición para la acción". Los animales también tienen creencias en este sentido, aunque es de poca utilidad en epistemología el estudio de las creencias animales por la carencia en éstos de la dimensión normativa. Tal dimensión sí está presente en el hombre y, gracias a ella, éste tiene capacidad de auto-control y de auto-reflexividad. Cuando el hombre reflexiona sobre sus capacidades cognitivas se impone principios y normas para, a largo plazo, garantizar la estabilidad de sus creencias. Inventa métodos y estándares de justificación para, así, fijar la creencia, aunque no para sí, sino para una Comunidad humana indefinida y futura.

La primera máxima que el ser auto-controlado se otorga a sí mismo es una consecuencia directa de la auto-reflexión sobre la creencia. Esta máxima es aceptada por todo ser racional. Robin la enuncia como "*Seek to adopt genuine beliefs*" ("Busca adoptar creencias genuinas") o su correlato "*Abandon genuine doubts*" ("abandona las dudas genuinas")[39]. Skagestad prefiere enunciarla así: "*Dispel make-believes!*" ("¡Disipa las ficciones!"). Esta exhortación

[39] Richard S. Robin, *Critical Common-sensism: A Study in the Philosophy of C.S.Peirce*, tesis doctoral, Harvard University, Abril 1957, p. 51.

normativa originaria puede ser vista como una extensión del Sentido Común Crítico. En los textos del 1868, Peirce la expresa así: no dudes con la cabeza lo que no dudas con el corazón. Hay condiciones para la duda y hemos de conocerlas para diferenciar entre lo que dudamos de veras y lo que en realidad no dudamos. Pero, ¿qué es realmente dudar?

Es ahora cuando se verán mejor las ventajas hermenéuticas de una lectura "lógica" en el sentido peirceano antes mencionado de su teoría de la investigación. Supongamos que aceptamos en un sentido literal el mecanismo de fijación de la creencia tal y como se dibuja en la primera parte de la FB para la conducta psicológica humana pre-científica. Y aceptemos también que tal esquema, una vez despojado de las nociones psicológicas, podría ser extrapolado en alguna forma a la lógica de la investigación. Las relaciones entre ambas podrían entenderse o bien a) como que la primera fundamenta la segunda, o b) que la segunda fundamenta la primera. Si optamos por a) caemos en el psicologismo, cosa contraria al *dictum* del propio Peirce, que no desea ser interpretado así. Esto plantea tantos problemas que no podríamos presentar con ello nada coherente. Primero habría que hacer un estudio empírico y determinar si tal es el mecanismo de la investigación y, más tarde, si esto ha sido confirmado, careceríamos de base para afirmar que la ciencia en su desarrollo ha de funcionar necesariamente en esta forma. Pero si optamos por b) estaremos en todo caso fundamentando la psicología en el ámbito normativo: se trata de establecer la forma en que toda investigación ha de proceder. Más tarde podremos hallar eventualmente que la psicología humana procede de esta manera, en tanto que el hombre es un organismo investigador.

Me inclino evidentemente por la opción b). Ello afectará al concepto de "duda". Planteemos el significado y la dinámica de la duda al nivel epistemológico y mostremos después cómo también éste da cuenta del nivel psicológico.

Creencias teóricas y creencias prácticas

Una lectura tradicional de FB es la de que presenta una concepción inconsistente o falsa de la naturaleza de la duda y de su función en la investigación científica. Peirce, se suele interpretar, exige que haya una "real and living doubt" (duda real y viva) para que se lleve a cabo la investigación. Tal tipo de duda no es definido en su extensión, aunque a raíz del texto cabe entender que está más allá de la voluntad, pues sobreviene por causas que uno mismo no puede criticar. Así, contra Descartes, Peirce dice:

> Some philosophers have imagined that to start an inquiry it was only necessary to utter a question whether orally or by setting it down upon paper, and have even recommended us to begin our studies with questioning everything! But the mere putting of a proposition into the interrogative form does not stimulate the mind to any struggle after belief. There must be a real and living doubt, and without this all discussion is idle. (CP 5.376)[40]

La condición para la duda es, pues, que tenga un carácter no voluntario. Pero esto es claramente contrario a la actividad investigadora tal y como se da en la ciencia, en la que no se requieren constricciones externas para cuestionar las diferentes hipótesis. El investigador científico busca a menudo poner en cuestión los conocimientos de los que en un estadio determinado de la ciencia se disponen sin esperar a que le asalte una duda que provenga de la situación de conocimiento en la que está en ese momento. La duda con carácter "involuntario" puede que rija para animales superiores en

[40] "Algunos filósofos han imaginado que para iniciar una indagación era sólo necesario proferir una cuestión, oralmente o por escrito, ¡e incluso nos han recomendado que empecemos nuestros estudios cuestionándolo todo! Pero el mero poner una proposición en forma interrogativa no estimula a la mente a lucha alguna por la creencia. Tiene que ser una duda viva y real, y sin esto toda discusión resulta ociosa." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 184)

su proceso de aprendizaje o en el hombre primitivo, pero no en el proceso de la investigación científica.

Peirce advertiría esto y añadiría una nota al pie de página a FB en 1893 en la que describe la duda de la siguiente manera:

> Doubt, however, is not usually hesitancy about what is to be done then and there. It is anticipated hesitancy about what I shall do hereafter, or a feigned hesitancy about a fictitious state of things. It is the power of making believe we hesitate, together with the pregnant fact that the decision upon the merely make-believe dilemma goes toward forming a bona fide habit that will be operative in a real emergency. It is these two things in conjunction that constitute us intellectual beings.
>
> Every answer to a question that has any meaning is a decision as to how we would act under imagined circumstances, or how the world would be expected to react upon our senses (...) all doubt is a state of hesitancy about an imagined state of things. (CP 5.373 n1)[41]

Esto es lo que hace que los comentaristas pasen de ver implausibilidad a ver inconsistencia en el texto de Peirce y que la teoría de la investigación quede desdibujada. Ya no hay argumentos contra Descartes: éste siempre admite que su duda es sólo teorética o fingida. Y también puede replicar que tiene consecuencias para la acción en un estado imaginado de cosas. Una inconsistencia similar se

[41] "La duda, sin embargo, no es usualmente vacilación acerca de lo que hay que hacer aquí y allá. Es vacilación anticipada acerca de lo que haré en adelante, o una vacilación fingida acerca de un estado ficticio de cosas. Es el poder de hacer creer que vacilamos, junto con el hecho patente de que la decisión sobre el dilema de meramente hacer-creer tiene por objeto formar un hábito de *bona fide* que sea operativo en una emergencia real. Son estas dos cosas conjuntamente las que nos constituyen como seres intelectuales.

Toda respuesta a una cuestión que tenga algún significado es una decisión respecto a cómo actuaríamos bajo circunstancias imaginadas, o cómo se esperaría que el mundo influyese en nuestros sentidos (...) toda duda es un estado de vacilación acerca de un estado imaginado de cosas." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 183)

puede apreciar en el hecho de que al principio del artículo el único fin de la investigación fuera la fijación de la creencia y no la búsqueda de la creencia verdadera y, al final, se arguya que el fin de la investigación es la búsqueda de la verdad.

El problema se complica si tenemos en cuenta la afirmación posterior de Peirce en *Vitally Important Topics* de que la creencia no tiene lugar en la ciencia. Pero, entonces, se dirá: ¿cómo puede haber investigación científica si la investigación es la lucha por salir del estado de duda y alcanzar el estado de creencia?

Para resolver tanta aparente inconsistencia hay que comenzar por ver qué entiende Peirce por "creencia". Peirce usa el concepto de "creencia" al menos en dos sentidos diferentes: como *creencia práctica* y como *creencia teórica*. Aunque Peirce no fuera muy preciso en distinguir ambos sentidos, tal distinción es importante para la coherencia de su teoría de la investigación.

En FB la única definición de creencia que encontramos es la acepción proveniente de Alexander Bain, quien entiende la creencia como una mera disposición para la acción (en un sentido que hoy entenderíamos de corte conductista). Así la caracteriza Peirce:

> Our beliefs guide our desires and shape our actions (CP 5.371)[42]

> Belief does not make us act at once, but puts us into such a condition that we shall behave in some certain way, when the occasion arises (...) This reminds us of the irritation of a nerve and the reflex action produced thereby; while for the analogue of belief, in the nervous system, we must look to what we are called nervous associations -for

[42] "Nuestras creencias guían nuestros deseos y conforman nuestras acciones." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 181)

> example, to that habit of the nerves in consequence of which the smell of a peach will make the mouth water. (CP 5.373)[43]

Esta consideración es puramente conductista o mecanicista y es la que hace insatisfactoria esta teoría de la investigación, en, por ejemplo, su consideración de la duda como involuntaria y externa al investigador. Peirce, en una nota posterior a 1877, reformularía su concepto de duda, como hemos acabado de ver, y la intentaría liberar del mecanicismo, pero tal consideración ha sido vista como una contradicción al sentido general de FB. Más paradójico es aún que, años más tarde, eliminara Peirce la creencia del ámbito científico.

Pero, entonces, ¿de qué trata FB? ¿cómo va a fundamentarse en ese texto la investigación científica a partir del estudio de la fijación de la creencia cuando la ciencia no tiene nada que ver con la creencia? Para empezar a aclarar la cuestión uno no tiene más que leer el artículo que hace pareja tanto temática como históricamente con FB, que es *How To Make Our Ideas Clear* [*Cómo esclarecer nuestras ideas*]. Allí, Peirce especifica que no usa los términos "creencia" y "duda" en cualquier sentido, sino en uno sólo, que es, a su vez, un sentido muy amplio:

> It was there [en FB] that the action of thought is excited by the irritation of doubt, and ceases when belief is attained; so that the production of belief is the sole function of thought. All these words, however, are too strong for my purpose. It is as if I had described the phenomena as they appear under a mental microscope. *Doubt and Belief, as the words are commonly employed, relate to religious or other grave discussions. But here I use them to designate the starting*

[43] "La creencia no nos hace actuar automáticamente, sino que nos sitúa en condición de comportarnos de determinada manera, dada cierta ocasión (...) Esto nos recuerda la irritación de un nervio y la acción refleja producida por ello; mientras que como análogo de la creencia en el sistema nervioso tenemos que referirnos a las llamadas asociaciones nerviosas – por ejemplo, a aquel hábito de los nervios a consecuencia del cual el aroma de un melocotón hace agua la boca." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 182)

> *of any question, no matter how small or how great, and the resolution of it.* (CP 5.394) (subrayado mío)[44]

Así, vemos que Peirce concibe dos sentidos de duda y creencia: un sentido ordinario o común y un sentido restringido, que de acuerdo con mi interpretación llamaré lógico. El primero de los sentidos es aplicado a cuestiones "importantes" (opciones religiosas y vitales, por ejemplo). Creo que es en este sentido en el que la creencia no tiene ningún papel en ciencia, como prueba el hecho de que en la cita en la que esta idea es expresada, Peirce se refiera a la creencia en "su sentido adecuado y usual". Aunque no sea tan evidente, creo que Peirce se refiere a las creencias de sentido común también como creencias en este ámbito. De esta manera, "creencia" tiene visos de aceptación previa o ajena al ámbito de la ciencia.

El sentido "lógico" es de un espectro mucho más amplio y cubre no sólo este tipo de creencias, sino también las hipótesis científicas. De esta forma aparentemente poco sofisticada es igualmente aplicable el término “creencia”:

> If, for instance, in a horse-car, I pull out my purse and find a five-cent nickel and five coppers, I decide, while my hand is going to the purse, in which way I will pay my fare. To call such a question Doubt, and my decision Belief, is certainly to use words very disproportionate to the occasion. To speak of such a doubt as causing an irritation which needs to be appeased, suggests a temper which is uncomfortable to the verge of insanity. Yet, looking at the matter minutely, it must be

[44] “Se hizo observar ahí que la irritación de la duda excita la acción del pensamiento, que cesa cuando se alcanza la creencia; de modo que la sola función del pensamiento es la producción de la creencia. Todas estas palabras son, sin embargo, demasiado altisonantes para mi propósito. Es como si describiese los fenómenos tal como aparecen bajo un microscopio mental. *Duda y creencia, tal como comúnmente se emplean estas palabras, se refieren a discursos religiosos, o a otros de tipo serio. Pero yo las utilizo aquí para designar el inicio de cualquier cuestión, y su resolución, con independencia de la importancia que tenga*.” [subrayado mío] (PEIRCE, C. S. 1988. pp. 204-205)

> admitted that, if there is the least hesitation as to whether I shall pay the five coppers or the nickel (as there will be sure to be, unless I act from some previously contracted habit in the matter), though irritation is too strong a word, yet I am excited to such small mental activity as may be necessary to deciding how I shall act. (CP 5.394)[45]

De lo que se trata, pues, no es tanto de la idea de "irritación" como de la de "conflicto" entre posibilidades contrastantes. En este caso concreto se da la necesidad de *actuar*, pues el ámbito es puramente *práctico* y ello es lo que puede provocar *irritación*. Pero el esquema lógico abarca casos en que no hay necesidad perentoria de actuar, es decir, ámbitos *teóricos*, en los que ni haya que decidir ni haya de haber *irritación*. Esto se desprende de que inmediatamente después de este texto, Peirce pase a hablar de la importancia de la *feigned hesitancy* para la ciencia. Tal tipo de duda puede durar años, pero sigue ajustándose al esquema lógico de la FB.

Este esquema es de aplicación tanto en el ámbito científico como en el precientífico, pues "duda" es sólo sinónimo de "estado de conflicto que sólo acaba con la elección de una alternativa". Lo que sucede es que en un ámbito o en otro los criterios que rigen la resolución del conflicto son diferentes.

---

[45] "Si, por ejemplo, yendo en un coche de caballos, saco el monedero y me encuentro con una moneda de níquel de cinco centavos y con cinco monedas de cobre de un centavo, mientras mi mano se desliza en el monedero voy decidiendo cómo pagaré el trayecto. Calificar de duda esta cuestión y de creencia mi decisión es, ciertamente, utilizar palabras muy desproporcionadas a la ocasión. Decir que esta duda causa una irritación que necesita aplacarse sugiere una inseguridad de talante hasta la demencia. Con todo, si observamos con detenimiento la cuestión, habrá que admitir que, aun cuando irritación sea una palabra demasiado fuerte, lo cierto es que si tengo la menor vacilación respecto a si pagaré con las cinco monedas de cobre o con la de níquel (como ciertamente será así, a menos que actúe por un hábito previamente contraído al respecto) es que me encuentro estimulado a esta pequeña actividad mental en lo necesario para decidir cómo actuar." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 205)

Peirce dice: "there is every reason to suppose that belief came first, and the power of doubting long after. Doubt, usually, perhaps always, takes it rise from surprise, which supposes previous belief; and surprises come with novel environment" (CP 5.512)[46]. Esto, aparte de dar prioridad lógica a la creencia (en el sentido de "duda" que Peirce está utilizando) requiere que el sentido de *environment* (entorno) también sea entendido adecuadamente. La "sorpresa" es un signo de la situación contrastante y si aparece es por un cambio en la situación o el medio. En el ámbito de creencias práctico-naturales tal cambio sólo puede obedecer a fenómenos naturales. Pero dado que en el ámbito científico no hay constricciones naturales para Peirce, pues el campo de las prácticas instrumentales es netamente distinguido del de las prácticas "vitales", hay que considerar que el medio en el que la duda aquí se resuelve es el de los estándares y procedimientos científicos, inmersos en el autocontrol y, por tanto, sometidos a una dinámica diferente.

La relación entre creencia y acción en Peirce puede ser aclarada cuando vemos que según sea tal relación tendremos dos tipos distintos de creencia: *creencia práctica* y *creencia teórica*. Tal distinción se encuentra en el texto de los *Collected Papers* precisamente titulado por los editores *Practical and Theoretical Beliefs* [*Creencias prácticas y creencias teóricas*] (CP 5.538-545).

La *creencia práctica* tiene una relación directa con la acción, en el sentido que aporta su definición: hábito de conducta deliberada. Pone Peirce como ejemplo:

> Now to say that a man believes anthracite to be a convenient fuel is to say no more nor less than that if he needs fuel, and no other seems particularly preferable, then, if he acts deliberately, bearing in mind

[46] "Hay todo tipo de razones para suponer que la creencia vino primero y la capacidad de dudar mucho después. La duda, generalmente, quizá siempre, surge con la sorpresa, lo que supone creencia previa, y las sorpresas vienen con nuevos entornos."

> his experiences, considering what he is doing, and exercizing self-control, he will often use anthracite. (CP 5.538)[47]

Es éste, pues, el sentido de creencia en la concepción de Bain. Por contra, la *creencia teórica* no implica acción, sino sólo *expectación*. En esto consiste su relación con la acción, a diferencia de la creencia práctica:

> There is just this difference between a practical belief and an expectation so far as it involves no purpose [or] effort; namely that the former is expectant of muscular sensation, the latter of sensation not muscular. The expectancy consists in the stamp of approval, the act of recognition as one's own, being placed by a deed of the soul upon an imaginary anticipation of experience. (CP 5.540)[48]

Esto podría parecer que está en contra de la máxima pragmática y de la teoría de la investigación. Que no se trata de lo segundo es claro a la vista del esquema de la teoría de la investigación anteriormente esbozado. Por otro lado, la máxima pragmática no traduce en términos de conducta, sino que, en su sentido más genuino, lo que hace es diferenciar entre conceptos en función de sus efectos *esperados* y *concebidos* sobre la experiencia (ver capítulo 8). En el mismo texto en que estamos estudiando esta diferencia entre creencia teórica y práctica, Peirce hace ver que las creencias teóricas han de tener tales efectos sobre la experiencia y en ese sentido dice:

---

[47] "Decir que un hombre cree que la antracita es un combustible adecuado es decir ni más ni menos que si necesita combustible, y no hay ninguno que parezca preferible, entonces, si actúa deliberadamente, llevando en la cabeza sus experiencias, considerando lo que está haciendo y ejerciendo autocontrol, usará a menudo la antracita."

[48] "Hay sólo esta diferencia entre una creencia práctica y una expectación en cuanto que no implica propósito ni esfuerzo; a saber, que el primero es expectante de sensación muscular, el último de sensación no muscular. La expectación consiste en el sello de la aprobación, el acto de reconocimiento de uno mismo, siendo situado por un acto del alma sobre una anticipación imaginaria de la experiencia."

> A theory, which goes beyond what may be verified to any degree of approximation by future discoveries is, in so far, metaphysical gabble." (CP 5.541)[49]
>
> Knowledge which should have no possible bearing upon any future experience -bring no expectation whatever- would be information concerning a dream. (CP 5.542)[50]

Para dejar esto más claro, volvamos al ejemplo de la antracita. La creencia de que la antracita es combustible puede ser práctica o teórica. Es creencia práctica en caso de que el que la crea actúe en la forma prescrita en la cita de Peirce. Para el científico *qua* científico, por contra, la creencia en el carácter combustible de la antracita no es más que una hipótesis sobre la cual nunca actuará. Que el científico sostenga tal creencia sólo implica que en el laboratorio esperará que la antracita sea combustible cuando la someta a experimentación. Pero estará dispuesto a rechazar tal creencia tan pronto como en el ámbito del laboratorio y bajo los estándares y procedimientos científicos se demuestre que no tiene tal propiedad. Lo que pueda suceder fuera del ámbito de la experimentación no tendrá relevancia para él.

Una misma creencia, vemos, puede ser a la vez teórica y práctica. Por supuesto se da el caso de que solemos creer proposiciones producto de la ciencia. Lo que Peirce quiere hacernos ver es que la única garantía en cuanto a la aceptabilidad de la creencia es dentro del marco científico, es decir, experimental. En su aplicación a la vida cotidiana no hay nada que nos garantice su idoneidad, a diferencia de lo que sucede con las creencias de sentido común, cuyos estándares de idoneidad son extra-científicos: son pura selección natural introducida en nuestro esquema cognitivo a través de

---

[49] "Una teoría que vaya más allá de lo que pueda ser verificado en algún grado de aproximación por futuros descubrimientos es mera palabrería metafísica."

[50] "El conocimiento que no pudiera tener ninguna posible relación sobre ninguna experiencia futura –que no acarreara ningún tipo de expectación- sería información sobre un sueño."

generaciones y generaciones de "mundo vivido" de nuestra Comunidad sígnica.

El verdadero alcance de la investigación

Una vez realizada esta distinción entre creencia teórica y práctica ya podemos entender el sentido en el que Peirce afirmaba en los *Vitally Important Topics*, que la creencia no tiene papel alguno en la ciencia. Se estaba refiriendo a la creencia práctica, como muestra la inspección del contexto en que se da tal afirmación:

> Hence I hold that what is properly and usually called *belief* (...) has no place in science at all. We *believe* the proposition we are ready to act upon. *Full belief* is willingness to act upon the proposition in vital crises, *opinion* is willingness to act upon it in relatively insignificant affairs. But pure science has nothing at all to do with *action*. The propositions it accepts, it merely writes in the list of premises it proposes to use. Nothing is *vital* for science; nothing can be. Its accepted propositions, therefore, are but opinions at most; and the whole list is provisional. The scientific man is not in the least wedded to his conclusions. He risks nothing upon them. He stands ready to abandon one or all as soon as experience opposes them. He stands ready to abandon one or all as soon as experience opposes them. Some of them, I grant, he is in the habit of calling *established truths*; but that merely means propositions to which no competent man today demurs. It seems probable that any given proposition of that sort will remain for a long time upon the list of propositions to be admitted. Still, it may be refuted tomorrow; and if so, the scientific man will be glad to

> have got rid of an error. There is thus no proposition at all in science which answers to the conception of belief. (CP 1.635)[51]

Volvamos ahora al esquema de la investigación. El mismo Peirce se daría cuenta (como deja ver la nota CP 5.373 n1) de que su primera explicación de la dinámica de la investigación sólo valía en un campo de aplicación (el de la investigación no científica), pero no era generalizable. El caso general, según mi interpretación, pasa por entender "duda" como "conflicto entre hipótesis o creencias contrastantes". La investigación habría entonces de ser entendida como:

> ***conflicto entre creencias/hipótesis contrastantes que termina con la sustitución de una por otra en función de su mayor adecuación a (en función de los estándares vigentes en el ámbito en que se den): a) la situación planteada, y b) las creencias/hipótesis anteriormente relevantes***

[51] "De ahí que yo mantenga que, lo que se llama propiamente y usualmente *creencia* (...) no tenga lugar alguno en la ciencia. *Creemos* en la proposición en base a la cual estamos dispuestos a actuar. *Plena creencia* es la disponibilidad a actuar, en crisis vitales, en base a tal proposición, y *opinión* es la disponibilidad a actuar, en base a ella, en asuntos relativamente insignificantes. Pero la ciencia pura no tiene en absoluto nada que ver con la *acción*. Las proposiciones que acepta, las inscribe meramente en la lista de premisas que se propone utilizar. Nada es *vital* para la ciencia; nada puede serlo. Las proposiciones que acepta, por lo tanto, son todo lo más opiniones; y la lista entera es provisional. El científico no se encuentra atado en lo más mínimo a sus conclusiones. No arriesga nada con ellas. Está siempre dispuesto a abandonar una o todas, tan pronto como la experiencia se oponga a las mismas. Concedo que tiene el hábito de llamar a algunas de ellas *verdades establecidas*; pero esto significa sólo proposiciones que hoy por hoy ningún hombre competente pone en duda. Parece probable que cualquier proposición dada de este tipo permanecerá durante largo tiempo en la lista de proposiciones a admitir. Con todo, pueden refutarse mañana; y, si es así, el científico se alegrará de haberse desembarazado de un error. No hay por tanto en la ciencia proposición alguna en absoluto que responda a la concepción de creencia." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 315)

La primera explicación peirceana de la investigación es tan sólo una descripción de la emergencia de la duda en un ámbito pre-racional, de ahí el empleo de nociones naturalistas. La "adecuación" en ese caso se rige solamente por cuestiones naturales: no hay apelación a nada más allá de la inmediata eficacia. Eficacia, en este caso, para salir del estado psicológico de "irritación". En este ámbito hay creencias puramente pre-racionales y el auto-control no tiene ningún papel. Y la situación puede presentar todas las características psicológicas que Peirce le atribuye: "sensación de duda", "conciencia de duda", etc.

Como en ciencia, por el contrario, hay hipótesis o creencias teóricas, lo que se da son conflictos entre éstas que se solucionan mediante la sustitución de una por otra en función de su adecuación a la situación y al estado precedente de la investigación. Aquí "adecuación" no significa eficacia, sino que viene marcada por los estándares lógico-científicos: por las nociones de realidad-verdad, por las leyes de la lógica, por los estándares éticos y estéticos. En una palabra: por la actividad del ser auto-controlado.

Si lo vemos bien, ambos procesos tienen una estructura similar, pero los diferencia su distinta relación con respecto a la acción. En el primer caso, como hay relación directa con la acción, ésta determina su dinámica, sin que el criticismo tenga ningún papel. En el segundo caso, la eficacia y las aplicaciones prácticas no tienen papel y sólo lo tiene la dimensión del auto-control. El primer tipo de investigación tiene una orientación a corto plazo y el segundo a largo plazo. En el primero la creencia ha de ser fijada "ya", mientras que en el segundo la fijación está supeditada a la búsqueda de la verdad.

El ámbito científico se caracteriza por la posposición o puesta en suspenso de la actuación. El investigador en tanto que científico se traslada del marco individual hasta el comunitario, sometiendo a la *Comunidad* y a sus estándares intersubjetivos la resolución de las dudas y el establecimiento del conocimiento.

Las creencias del sentido común son acríticas, adquiridas con independencia del método científico y están especialmente relacionadas con la acción, pues provienen de un mundo vivido y actuado, de ahí la variedad de sus facetas. Son más fiables porque sus "criterios" son de "eficacia", mientras que su alcance es limitado porque no van más allá del ámbito básico de la adaptación al medio. Pero si sirven de base de la ciencia es porque ésta surge para aquel ámbito al que el sentido común no llega por su corto alcance. *La ciencia se basa en creencias prácticas, aunque no maneje este tipo de creencias. Y busca una creencia final, lo que es sólo un supuesto o principio regulativo, pero nunca una realidad adquirible más que en una comunidad supuesta de investigadores que mira siempre al futuro.*

La investigación se da siempre porque hay una incompatibilidad entre creencias/hipótesis. En el ámbito pre-científico ha de ser eliminada con urgencia, pues acontece en el ámbito natural de la supervivencia. En el ámbito científico puede ser pospuesta indefinidamente. Sólo se habrá avanzado en la investigación científica cuando tal discordancia halla sido solucionada.

Con la teoría de la investigación tal y como la hemos presentado encontramos respuesta a varios problemas interpretativos en Peirce:

a) *Crítica a Descartes*: la duda de Descartes no era genuina, porque contemplaba la posibilidad de dudar "en el vacío", es decir, sin una creencia/hipótesis previa. No existen creencias/hipótesis primeras: la investigación tiene siempre presupuestos. Lo que sucede es que se reemplazan unas creencias/hipótesis por otras. Descartes concibe un posible *cogito* sin antecedentes y tal cosa es imposible. Y no hay regreso al infinito: si aceptamos las creencias del sentido común como básicas es sólo a efectos pragmáticos, es decir, las aceptamos porque *de hecho* (y no por imposibilidad) no las dudamos y porque nuestra investigación las requiere. Pero con ello no pensamos que no haya antecedentes para ellas. Lo que sucede es que, como son creencias acríticas, su sustitución o simplemente el ir más allá de ellas hace que

entremos en un ámbito en el que ya no podamos dar cuenta de la propia investigación. Lo que de hecho no dudamos es aceptado en tanto que permanece sin una buena alternativa. Es a esto a lo que Peirce se refiere cuando dice que para dudar hace falta una razón: ni hay razón para dudar del *cogito* (como aceptaría Descartes), ni para dudar de la existencia de los objetos físicos, ni para dudar de que el fuego quema. Estas creencias no tienen una alternativa que encaje mejor en el contexto investigador, lo que no quiere decir que no puedan ser cuestionadas en un estadio ulterior de dicha investigación. Otra cosa es que actualmente no podamos concebir cuál sería el contexto comunicativo en el que nos situaríamos para poder dudar de tales creencias. Pero en teoría ello sería posible.

b) El conflicto entre *genuine doubt* y *feigned doubt* también es resoluble desde esta perspectiva. *Genuine doubt* es en el ámbito natural el provocado inmediatamente por el medio y es éste sentido el de la primera versión de FB. Pero en el ámbito científico lo que hay es *feigned doubt*, lo que viene indicado en la nota CP 5.373 n1 cuando junto con esta reformulación diga: "It is these two things in conjunction that constitute us intellectual beings"[52]. En el ámbito no intelectual (acrítico, no sujeto a auto-control) es aplicable sólo el primer sentido. Ambos tipos de duda se diferencian del *paper doubt*, que es el cartesiano, caracterizado por no partir de un contexto y por no originarse de un conflicto[53].

[52] "Son ambas cosas conjuntamente lo que nos constituye en seres intelectuales."

[53] Mi interpretación contribuye a solucionar los problemas interpretativos de la noción peirceana de duda apuntados por Arthur F. Smullyan en "Some Implications of Critical Common-sensism", en WIENER, P.P. & YOUNG, F.H. 1952, pp. 111-120, solución que, como él mismo intuye al final de su escrito, sólo puede provenir de una lectura del Sentido Común Crítico. Según éste "cuando Peirce reconoció que la <<feigned hesitancy>> juega una parte importante en la producción de la investigación científica exhibió una intuición sobre la naturaleza de la investigación de la que careció cuando mantuvo que toda investigación surge con la duda, que siempre tiene un origen externo y sobre la cual no podemos ejercer control alguno." (p. 114). Efectivamente, en el ámbito científico podemos voluntariamente dudar sin

c) Tampoco es contradictorio que al principio del artículo se pusiera como objetivo de la investigación la *fijación pura de la creencia* y al final parezca serlo la *búsqueda de la verdad*. En la investigación no científica o natural el único propósito es fijar la creencia. Pero tal tarea está condenada al fracaso si no se acepta la naturaleza comunitaria del ser racional. La ciencia también busca la fijación de la creencia, pero, dado el fracaso de los métodos anteriores, busca aquél que se ajuste a unos estándares más en consonancia con nuestras capacidades en cuanto seres autocontrolados, surgidos en un mundo vivido. Al objetivo final de la creencia definitivamente estabilizada lo llama Peirce "verdad", pero la investigación sigue teniendo como objetivo la mera fijación de la creencia. Lo que sucede es que la única forma de fijarla definitivamente es buscando la que sea verdadera, lo que sólo se logra dejando hablar a la externalidad. "Verdad" es definida como creencia *definitivamente* fijada. Lo que cambia respecto de los otros métodos son los principios dinámicos para llegar a tal creencia: los primeros métodos buscan la fijación *inmediata* y ello no funciona más que a corto plazo. Sólo la normatividad y la evaluación, así como el indefinido *muestreo inductivo* nos puede llevar a la estabilización de las hipótesis. Y es que la realidad no se da plenamente más que en la interacción continua y no en formas inmediatas de conocimiento. Peirce nos hace ver que la mediación esta siempre presente en nuestra relación con la externalidad. Nunca podemos aspirar a llegar a ningún contacto directo con una supuesta realidad exterior.

---

razones “externas”, pero siempre en virtud de unas “razones” para ello (aunque sean internas) y nunca en el vacío.

5. SENTIDO COMÚN CRÍTICO, IDEAS Y CREENCIAS

Según nuestra interpretación de FB, este artículo puede ser leído como una aplicación del programa filosófico del Sentido Común Crítico. Se trataba de esclarecer el proceso epistémico examinando qué hay en él que *de hecho* no dudamos. Algo de lo que no dudamos es de que existe una realidad independiente de nosotros mismos. Ello es requerido por el mismo proceso investigador y aparece como irresistible para el desarrollo del auto-control. Sus características de publicidad y consenso son otra forma de decir que es independiente: sólo con la admisión de estas características podemos despojarla de nuestra interferencia individual. No es algo independiente de la opinión en general porque esto sería postular lo incognoscible, lo que no tiene lugar alguno en epistemología.

También hemos escrutado qué significa "dudar" y ello sirve ahora para cancelar una deuda. Como vimos, en el programa del Sentido Común Crítico se tomaba “dudar” como concepto primitivo. Ahora ya sabemos lo que es: el momento de choque entre hipótesis/creencias contrastantes que se soluciona por "adecuación" a la situación y a sus estándares/principios.

Pero esto nos lleva a un problema cuando lo aplicamos a la búsqueda de las creencias básicas. El problema es el siguiente: ¿cuál es el contexto y los estándares bajo los que se da la duda "metódica" (en el sentido del Sentido Común Crítico) sobre las creencias básicas? La solución puede ser una de dos. Puede tratarse de una duda en el contexto del ámbito natural, biológico, de la supervivencia, y entonces es ridículo plantearse distinguir entre lo que de verdad dudamos y lo que no, ya que nunca podremos voluntariamente elaborar una duda. El carácter de *paper dobut* de la duda metódica peirceana elimina esta posibilidad. Se trata de creencias acríticas que damos por supuestas desde cualquier punto de vista argumentativo. La segunda opción es la de que el contexto sea el científico y los estándares sean de carácter

intra-científico. Pero entonces el problema es obvio: para descubrir lo que fundamenta la investigación científica (creencias básicas) hemos de apelar a los criterios e instrumentos que nos proporciona la misma ciencia, lo que parece circular. En mi opinión esto último es cierto. Pero no creo que sea un problema, sino el *quid* de la originalidad de un planteamiento internalista y falibilista. El investigador reflexiona sobre su proceder y explicita los instrumentos en los que se basa sin pretensión de encontrar un fundamento inamovible, sino tan sólo poder mostrar las bases procedimentales que permiten el diálogo, la comunicación y el conocimiento, y que deben ser utilizadas también por aquél que pretendiera ponerlas en cuestión, entrando éste automáticamente en contradicción al optar por la argumentación para la defensa de sus tesis. La fundamentación de la investigación racional como un todo hay que encontrarla para Peirce en el mundo de las creencias del sentido común, de la que surge y que marca los límites de sentido de la actividad intelectual.

Peirce y Ortega

No podemos cerrar este capítulo sin comparar el punto de vista de Peirce con el del filósofo español José Ortega y Gasset, quien en su escrito *Ideas y Creencias*[54] aborda la temática del sentido común, el conocimiento científico, la duda y la creencia por caminos que discurren de forma paralela en muchos aspectos a los aquí tratados. Se

[54] José Ortega y Gasset, *Ideas y Creencias*, Espasa-Calpe, Madrid, 1940. Este texto es una pequeña obra maestra sobre la relación entre el mundo ordinario de creencias y las disciplinas intelectuales. Los números de página en el texto corresponden a esta edición.

trata de un texto perteneciente al Ortega maduro, de la época conocida como del *raciovitalismo*[55].

Ortega y Gasset cree que habitualmente designamos con "ideas" dos entidades bien diferentes y sostiene que habría que distinguir propiamente entre "ideas" por un lado y "creencias" por el otro. Lo básico, lo fundamental para Ortega, son las "creencias", que "constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta (...) no son ideas que tenemos, sino ideas que somos (...) porque son creencias radicalísimas, se confunden para nosotros con la realidad misma – son nuestro mundo y nuestro ser" (p. 19). Sin embargo, de las "ideas" o "ideas-ocurrencias" podemos decir "que las producimos, las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas. Lo que no podemos es (...) vivir *de* ellas. Son obra nuestra y, por lo mismo, suponen ya nuestra vida, la cual se asienta en ideas-creencias que no producimos nosotros, que, en general, ni siquiera nos formulamos y que, claro está, no discutimos ni propagamos ni sostenemos. Con las creencias propiamente no *hacemos* nada, sino que simplemente *estamos* en ellas" (ibid.). Para Ortega "en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros" (pp. 19-20). Respecto a las creencias, "no llegamos a ellas tras una faena del entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo. Por eso no solemos formularlas (...) Las teorías, en cambio, aun las más verídicas, sólo existen mientras son pensadas: de aquí que necesiten ser formuladas" (p. 21). En Ortega encontramos pues la distinción peirceana entre creencias de sentido común pertenecientes al mundo precientífico y

[55] El raciovitalismo es el intento filosófico de Ortega de corregir los excesos del racionalismo moderno. También puede verse como una forma de mediar entre las posturas "racionalistas" y las "vitalistas". Sobre el raciovitalismo de Ortega puede consultarse J.J. Abad Pascual, *El método de la razón vital y su teoría en Ortega y Gasset,* Teatropoe, Madrid, 1992. Ver también José María García-Mauriño, *Ortega y Gasset: el raciovitalismo*, Alhambra, Madrid, 1988.

las teorías o hipótesis de la ciencia, sometidas a la lógica de la ciencia y que, globalmente, reposan en el mundo comunitario anterior. Las creencias de sentido común tales como "el fuego quema" (Peirce) o "los muros son impenetrables" (Ortega) están en nosotros de forma latente en nuestra conciencia, operando sin necesidad de que pensemos en ellas. De ahí que Ortega diga que "contamos con ellas", pero no "pensamos en ellas" (p. 23).

Las creencias proceden de la Comunidad, de la herencia, de la tradición, las debemos "al esfuerzo y el ingenio de otros hombres" (p. 45), "hemos heredado todos aquellos esfuerzos en forma de creencias que son el capital sobre el que vivimos" (ibid.), "el hombre es, por encima de todo, heredero" (ibid.). Además, este conocimiento comunitario "de origen" es el que nos hace racionales: "esto [la condición de heredero del hombre] y no otra cosa es lo que le diferencia radicalmente del animal" (ibid.)

Característico de Ortega es considerar que las creencias tienen valor de "*realidad*": "nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma" (p. 24), a diferencia de las ideas, que carecen de este valor (p. 25). Para él, esto significa que "toda nuestra <<vida intelectual>> es secundaria a nuestra vida real o auténtica y representa en ésta sólo una dimensión virtual o imaginaria" (ibid.). Frente a Peirce, que entiende lo real como la forma en que lo externo afecta al sujeto comunitario y que es descrito auténticamente en la idea verdadera futura y convergente, Ortega prefiere utilizar "real" para referirse a la forma en que las creencias nos dibujan una imagen del mundo originaria a la que deberán supeditarse y acomodarse las creaciones intelectuales. Peirce, por el contrario, preferirá reservar el término al ámbito normativo y futuro, aunque reconocerá la validez del mundo originario orteguiano como presupuesto necesario de la investigación científica.

¿Cuál es, pues, la conexión entre el mundo científico y el mundo originario de las creencias? ¿Por qué hemos de aceptar la validez de los enunciados científicos? Ortega responde de una manera que es

consistente con nuestra interpretación del surgimiento del método científico en Peirce en tanto que aceptación consciente de una creencia de sentido común, como el "descubrimiento" de lo que nos hace más racionales (frente a los otros métodos de fijar la creencia). Hay continuidad entre el mundo del sentido común y el científico porque éste surge del primero como una aceptación explícita de lo que de hecho creemos en lo más profundo de nuestro ser y de nuestro comportamiento. Y hay discontinuidad porque los "estándares vigentes" en ambos casos son diferentes. En palabras de Ortega: "entre las creencias del hombre actual es una de las más importantes su creencia en la <<razón>>, en la inteligencia (...) el hombre continúa contando con la eficiencia de su intelecto como una de las realidades que hay, que integran su vida. Pero (...) una cosa es fe en la inteligencia y otra creer en las ideas determinadas que esa inteligencia fragua. En ninguna de estas ideas se cree con fe directa (...) como ésta [la inteligencia] corrige sin cesar sus concepciones y a la verdad de ayer sustituye la de hoy, si nuestra fe en la inteligencia consistiese en creer directamente en las ideas, el cambio de éstas traería consigo la pérdida de fe en la inteligencia. Ahora bien: pasa todo lo contrario. Nuestra fe en la razón ha aguantado imperturbable los cambios más escandalosos de sus teorías..." (pp. 29-30). Es en este contexto en el que Peirce puede afirmar que no hay nada en la ciencia parecido a una creencia en tanto que guía para la acción y que a la vez ello sea compatible con la creencia en la ciencia como la mejor manera de fijar la creencia *in the long run* (es racional creer en la "hipótesis de la realidad").

La teoría de la duda orteguiana es también similar a la peirceana: "el hombre, en el fondo, es crédulo o, lo que es igual, el estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene y porta todos los demás, está formado por creencias (...) la duda, la verdadera, la que no es simplemente metódica ni intelectual, es un modo de la creencia y pertenece al mismo estrato que ésta en la arquitectura de la vida. También en la duda *se está*." (pp. 32-33). Ahora bien, hay un claro orden lógico de precedencia: "el *estar* en la duda supone que se ha

caído en ella un cierto día. El hombre no puede comenzar por dudar. La duda es algo que pasa de pronto al que antes tenía una fe o una creencia, en la cual se hallaba sin más y desde siempre" (p. 57). La duda es un estado inestable (p. 34) del que se ha de salir, y que acaece porque se está entre dos creencias antagónicas que entrechocan "y nos lanzan la una a la otra dejándonos sin suelo bajo la planta" (p. 35). Este esquema, inicialmente planteado para la duda entre creencias y equivalente a la *genuine doubt*, también es asimilable como en Peirce al ámbito científico, donde nos encontramos con la *feigned doubt*: "el hombre de ciencia tiene que estar constantemente ensayando a dudar de sus propias verdades. Éstas sólo son verdades de conocimiento en la medida en que resisten toda posible duda. Viven, pues, de un permanente boxeo con el escepticismo. Ese boxeo se llama prueba" (p. 57). Queda sólo excluida en este esquema, pues, la *paper doubt* cartesiana, al igual que en Peirce.

Si para Peirce la ciencia surge como el único medio que el hombre descubre para fijar la creencia, aunque sólo sea a largo plazo, para Ortega la actividad propiamente intelectual aparece también a partir de la duda y del afán del hombre por salir de ella. Cuando el mundo se le presenta ambiguo y confuso el hombre se pone a pensar: "cuando todo en torno nuestro falla, nos queda, sin embargo, esta posibilidad de meditar sobre lo que nos falla. El intelecto es el aparato más próximo con que el hombre cuenta. Lo tiene siempre a mano. Mientras cree, no suele usar de él, porque es un esfuerzo penoso. Pero al caer en la duda se agarra a él como a un salvavidas" (p. 36). Ante situaciones para las que no tenemos respuesta con nuestro stock de creencias "no tenemos más remedio que *hacernos* una idea, una opinión sobre ellas. Las ideas son (...) las "cosas" que nosotros de manera consciente construimos (...) precisamente porque *no creemos en ellas*" (p. 41).

Peirce contra Ortega

Hasta aquí, los puntos de vista son similares en ambos autores, si bien en Peirce nos encontramos con unos planteamientos más complejos y trabajados, con una *logic of inquiry* y unos desarrollos semióticos, lógicos, epistemológicos, etc. de alta elaboración y detalle. Pero la perspectiva orteguiana discurre a partir de aquí por unos derroteros diferentes que lo conectan con planteamientos más cercanos al enfoque pragmatista contemporáneo. Pues así como Peirce reduce su análisis de la actividad intelectual al ámbito científico, si bien en un sentido muy amplio, Ortega considera el mundo de las ideas o la actividad intelectual como un mundo de "imaginación" en el que sitúa a la ciencia, pero también (y a este respecto al mismo nivel) a la poesía, la religión, la moral, la política, etc.

Ortega nos dice que "la realidad en que creemos vivir (...) es obra y faena de otros hombres y no la auténtica y primaria realidad. Para topar con ésta en su efectiva desnudez, fuera preciso quitar de ella todas esas creencias de ahora y de otros tiempos, las cuales no son más que interpretaciones ideadas por el hombre de lo que encuentra al vivir, en sí mismo y en su contorno. Antes de toda interpretación, la Tierra [por ejemplo] no es ni siquiera una <<cosa>>, porque <<cosa>> es ya una figura de ser, un modo de comportarse algo (...) construido por nuestra mente para explicarse aquella realidad primaria" (pp. 44-45). Ortega nos evoca un supuesto "noúmeno" y cae así en el nominalismo denostado por Peirce. La realidad para Ortega "no tiene por sí figura. Por eso no cabe llamarla <<mundo>>. Es un enigma propuesto a nuestro existir. Encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático. A este primario y preintelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual, que es, sobre todo, imaginación. Crea el mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso, moral, político y poético, que son efectivamente <<mundos>>, porque tienen figura y son un orden, un plano. Esos mundos imaginarios son confrontados

con el enigma de la auténtica realidad y son aceptados cuando parecen ajustarse a ésta con máxima aproximación. Pero (...) no se confunden nunca con la realidad misma (...) [son] mundos imaginarios (...), mundos que sólo existen por obra y gracia nuestra; en suma, como mundos <<interiores>>. Por eso podemos llamarlos <<nuestros>>. Y como el matemático en cuanto matemático tiene *su* mundo y el físico en cuanto físico, cada uno de nosotros tiene el suyo" (pp. 46-47). El distanciamiento con Peirce es más que evidente con esta postulación de una realidad enigmática inaprensible para la cual generamos teorías o niveles de explicación sin ninguna vinculación intrínseca con aquélla.

Los conceptos de "mundo" y "mundo vivido" son claves en la *tradición fenomenológica*, de la que participa Ortega. E. Husserl, creador de esta corriente, introduce la expresión "mundo vivido" (*Lebenswelt*) con un doble sentido. Por un lado, en el sentido de *mundo vivido originario*, como conjunto de fenómenos originarios invariables que fundamentan nuestro conocimiento. Por otro lado está el *mundo vivido concreto*, que son los fenómenos tal y como aparecen en un momento histórico determinado, revestidos, influidos y traspasados por los productos culturales de ese tiempo. Lo que le interesa poner al descubierto a la Fenomenología es el mundo vivido originario, despojado de idealizaciones:

> Lo que importa es un retorno al mundo como suelo universal de todas las experiencias singulares, como *mundo de la experiencia* dado de antemano, de modo inmediato, previo a toda operación lógica. El retorno al mundo de la experiencia es *retorno al mundo vivido*, es decir, al mundo en que vivimos siempre y que constituye el suelo para toda actividad de conocimiento y para toda actividad científica (...) [ese mundo] no nos es dado nunca más que como un mundo que hemos constituido ya lógicamente por medio de juicios y conocimientos nosotros mismos o las otras gentes de las que recibimos un caudal de experiencias por medio de la comunicación, la educación o la tradición...

> Si queremos retroceder hasta una experiencia entendida en el sentido de origen último, que es lo que estamos buscando, ésta sólo puede ser la experiencia del mundo vivido originario, experiencia que nada sabe de esas idealizaciones, pero que es su necesario fundamento.[56]

El ámbito propio de la Fenomenología es el desvelamiento y clarificación de este supuesto mundo vivido originario con el propósito de que dicho trabajo pueda servir para sentar las bases de las ciencias objetivas. Otros autores seguidores de la tradición fenomenológica como Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger y el propio Ortega y Gasset han otorgado centralidad a este concepto. En el caso de Heidegger nos encontramos con una profundización de la propuesta husserliana, distinguiendo entre varias significaciones de "mundo", algunas de ellas ligadas íntimamente a su concepto de *Dasein*.[57]

Ortega se apropia de la tradición fenomenológica, pero, en su interpretación raciovitalista del "mundo vivido", caracteriza a éste como de esencia "nouménica", inaprensible. Sin negarle realidad, renuncia a que podamos ir más allá del *mundo vivido concreto* en sentido husserliano. Para Ortega, el hombre crea sus mundos a partir del mundo originario y tanto las ciencias, como las artes, como el resto de productos culturales son todos "invenciones" del hombre elaboradas con la finalidad de "mantenerse a flote" y evitar el "naufragio" al que por naturaleza se ve abocado. Esto trae consigo

---

[56] Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Claasen Verlag, Hamburgo, 1939, parágrafo 10.

[57] Heidegger, no obstante, diferirá radicalmente del resto de los miembros de esta tradición entre otras cosas por su rechazo de la intuición como forma de aprehender las esencias y estructuras lógicas de los objetos. Heidegger rebasa el punto de vista husserliano basado en la pregunta por la inteligibilidad y se pregunta por el objeto dentro del contexto de la *praxis* humana. Fue uno de los pocos fenomenólogos que tuvo conciencia de lo difícil que es "encontrar los fenómenos". Para él no hay forma de definir el ser, sino que éste es un enigma. El ente se oculta y este enigma domina la existencia humana. Ver Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* (traducción de José Gaos), FCE, México, 1951 (original de 1927).

también el historicismo, pues la realidad radical del hombre, que es la "vida", tiene para éste un carácter histórico, a diferencia del carácter biológico de la vida en los otros animales. El hombre hereda un mundo de creencias, positivas y negativas, que constituye el punto de partida para que pueda construirse su futuro.

Volviendo a Peirce, igualmente se distancia Ortega de éste en su concepción de "*verdad*": "¿qué le es al físico su mundo, el mundo de la física? ¿Le es realidad? Evidentemente, no. Sus ideas le parecen verdaderas, pero ésta es una calificación que subraya el carácter de meros pensamientos que aquéllas le presentan. No es ya posible (...) definir galanamente la verdad diciendo que es la adecuación del pensamiento con la realidad. El término <<adecuación>> es equívoco. Si se lo toma en el sentido de <<igualdad>>, resulta falso. Nunca una idea es igual a la cosa a que se refiere. Y si se lo toma más vagamente en el sentido de <<correspondencia>>, se está ya reconociendo que las ideas *no son* la realidad, sino todo lo contrario, a saber, ideas y sólo ideas. El físico sabe muy bien que *lo que* dice su teoría *no lo hay* en la realidad" (pp. 49-50). Esto no tiene nada que ver con el consenso último universal exigido por Peirce.

La conexión con los pragmatistas clásicos es aún más patente cuando a Ortega se le interroga por el fundamento de la diferencia entre los distintos tipos de fantasía o de "productos de nuestra imaginación". Según Ortega, el "mundo poético" es para todos evidente que es pura invención y engendro de nuestra fantasía (p. 51). Pero la ciencia y la filosofía también son fruto de ella (ibid.). ¿Cuál es la base para distinguir los distintos tipos de productos intelectuales? La respuesta de Ortega es la siguiente: "el hombre imagina una cierta figura o modo de ser la realidad. Supone que es tal o cual, inventa el mundo o un pedazo de él. Ni más ni menos que un novelista por lo que respecta al carácter imaginario de su creación. La diferencia está en el *propósito* [subrayado mío] con que lo crea. Un plano topográfico no es más ni menos que el paisaje de un pintor. Pero el pintor no ha pintado su paisaje para que le sirva de guía en su viaje por la comarca, y el plano ha sido hecho con esta finalidad. El <<mundo

interior>>, que es la ciencia, es el ingente plano que elaboramos desde hace tres siglos y medio para caminar entre las cosas" (pp. 52-53). Cada producto intelectual (ciencia, filosofía, poesía, religión, etc.) se diferencia de los demás en función del papel que cumple para nosotros, de la utilidad que le asignamos. Podemos elegir entre un tipo de fantasía u otro en función de nuestras necesidades: lo único que no es objeto de decisión es "si fantasear o no" (p. 53).

A juicio de Ortega, históricamente se le ha concedido mayor proximidad a la "realidad" a un tipo u otro de discurso: unas veces a la religión, otras veces a la ciencia, en ocasiones a otro tipo de discurso. Pero si una tarea queda pendiente para los pensadores es la ordenación, comparación y estructuración de los diferentes tipos de discurso, que para Ortega (recogiendo la idea de Dilthey) constituyen modos permanentes y constitutivos de la vida humana (p. 59).

Con todo y asumiendo una postura nominalista en sentido peirceano (pues no comparte que la realidad se de en nuestras hipótesis sobre la externalidad, sino que la concibe en una dimensión "nouménica", es decir, situada más allá de nuestras representaciones), Ortega basa el mundo científico en el mundo originario de creencias comunitarias y lo abre decididamente a los distintos ámbitos teórico y práctico, supeditándolos a las necesidades y deseos humanos. Peirce participa en parte de este giro, pero centra su análisis en la actividad investigadora que es para él la que refleja propiamente la esencia del mundo, bien que encuadre la actividad "lógica" en una forma de comportamiento perteneciente a la praxis comunitaria que la antecede. Ahora bien, a diferencia del de Peirce, el esquema orteguiano es impotente para explicar las condiciones de validez del conocimiento y carece de criterios para la legitimación de los acuerdos intersubjetivos fundados.

CAPITULO 8

COMUNIDAD, COOPERACIÓN Y PRAGMATISMO

La doctrina por la que Peirce es especialmente conocido en la historia de la filosofía, esto es, el *pragmatismo*, fue concebida en un principio por este autor (en su expresión característica de la "máxima pragmática") como una regla o elemento metodológico de carácter más bien lateral antes que nuclear en el entramado de su pensamiento. Sin embargo, como consecuencia de la popularidad que dicha doctrina iría cobrando en propia vida de Peirce (gracias en buena medida a la extraordinaria labor divulgadora de William James) nuestro autor iría concediendo a esta regla una importancia cada vez mayor, conectando el término "pragmatismo" o "pragmaticismo" con el resto de las teorizaciones y desarrollos filosóficos que iría sucesivamente elaborando.

El pragmatismo sería para Peirce una consecuencia natural del paradigma semiótico por él establecido, así como de su concepción inferencial de los procesos mentales, y el rango que le otorgaría no pasaría de mero principio metodológico en el contexto de su más general lógica de la investigación. De hecho, en el propio texto en el que introduce la máxima pragmática (*How to Make Our Ideas Clear)* ni siquiera hace uso del término "pragmatismo" y, muchos años más tarde, habría incluso de preguntar a James cuál de los dos había realmente acuñado dicho término[1].

[1] James, discípulo y fiel amigo, atribuyó a nuestro autor desde un principio la formulación del pragmatismo en una lectura dada por Peirce en 1871-72 en el "Metaphysical Club" de Cambridge al que ambos pertenecían. No hay pruebas definitivas de esta paternidad.

La máxima pragmática aparece explícitamente formulada en uno de los artículos de Peirce que se haría más popular con el paso del tiempo y que es a la vez el más aparentemente anti-peirceano de todos sus escritos (si juzgamos desde el contexto general de su obra). Para Apel este texto, junto con *The Fixation of Belief*, supone de hecho una recaída en la más pura tradición nominalista repudiada por el mismo Peirce tanto antes como después del periodo en que escribiría ambos artículos[2]. De hecho, la relativa popularidad de este texto en el mundo académico es en gran medida la causante de la falta de comprensión de la filosofía de Peirce como un todo unitario, compartida hasta fechas recientes por la mayor parte de estudiosos y comentaristas.

Como en el resto de este trabajo, nuestro enfoque se caracterizará por la búsqueda de la consistencia de la letra de Peirce con su propósito programático de explicar la lógica de la Comunidad de investigación.

[2] Apel (APEL, K.O. 1997. p. 36) señala: "atendiendo a las investigaciones históricas más recientes –y a los textos mismos- parece un hecho incontrovertible que Peirce se vio temporalmente seducido por la tradición nominalista-empírica a través de las reuniones del llamado "Metaphysical Club" de Cambridge (desde el invierno de 1871 hasta finales de 1872), pero antes y después de esa época su pensamiento estuvo mucho más profundamente influenciado por Kant y Duns Escoto (en ocasiones incluso también por Hegel –o, más bien, por el hegeliano Royce- y por Schelling)". Apel distingue cuatro periodos en la obra de Peirce: 1) entre 1855 y 1871, 2) entre 1871 y 1883, 3) entre 1883 y 1892 o 1902, y 4) entre 1898 o 1902 y 1914. Mientras hay una continuidad entre el primero y los dos últimos periodos, el segundo (que coincide con la época de mayor éxito filosófico en vida propia de Peirce) se caracterizaría por acusar una influencia muy fuerte del coyuntural entorno intelectual y académico, lo que lo distanciaría de su perspectiva general. Hay indicios de que el propio Peirce era consciente del influjo del "nominalismo" durante este periodo y, posteriormente, corregirá los textos aludidos con el fin de hacerlos más acordes con su línea de pensamiento general.

1. LAS TRES LECTURAS DE LA MÁXIMA PRAGMÁTICA DE PEIRCE

La "máxima pragmática" aparece por primera vez en *How to Make Our Ideas Clear* en 1878 (un año después de la publicación de *The Fixation of Belief*), aunque de alguna manera ya estaba siendo utilizada en la recensión sobre Berkeley de 1871, analizada en otra sección de este trabajo. El principio es enunciado en estos términos:

> Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object. (CP 5.402)[3]

Esta enunciación sería en años posteriores matizada y reinterpretada por parte del propio Peirce, pero nunca sería desautorizada ni negada. Peirce mantendrá en todo momento esta "regla" vigente, aún cuando no dejaría de conectarla una y otra vez con el resto de su entramado filosófico en la medida en que éste fuera madurando y evolucionando.

Es a causa de esta reutilización de la máxima pragmática en diversos ámbitos por lo que permite varias lecturas en función del papel que puede llegar a jugar en el entramado filosófico peirceano. No se trata de una sucesión de lecturas en un sentido estrictamente cronológico en la obra del autor, sino más bien de una distinción entre los distintos roles que puede jugar dicha regla en los diferentes contextos de la obra de Peirce.

---

[3] "Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es pues el todo de nuestra concepción del objeto." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 210)

Tres serían a nuestro juicio las lecturas posibles de la máxima pragmática. Dado que cada una de las lecturas se presenta más completa y compleja que la anterior, podemos hablar de que desvelan progresivamente los *presupuestos pragmáticos del investigador de la Community*.

Primera lectura: fenomenista o "nominalista"

Se trataría de la primera lectura, la más superficial y a la vez la más popular tanto en vida de Peirce como posteriormente. Sería la que generaría la corriente filosófica del "pragmatismo" en general o del "pragmatismo norteamericano" en particular. Para el Peirce maduro esta lectura incompleta sería en parte consecuencia de sus (por él mismo reconocidas) deficiencias de expresión y de desarrollo en la versión original del texto en el que la regla se presenta.

Según esta primera lectura, la máxima pragmática sería una regla que traduciría el significado de cualquier concepto en términos de efectos sensibles o de acciones individuales que pudieran derivarse de la aceptación del concepto por parte del sujeto. Se trataría de una regla de corte nominalista (en el sentido peirceano del concepto), pues propondría reducir el significado de los conceptos a una colección de elementos individuales, sin participación alguna de la dimensión de la generalidad. Dos conceptos tendrían el mismo significado si sus efectos sensibles fueran idénticos y, además, el significado de los conceptos se reduciría tan sólo a dichos efectos. Peirce en alguna ocasión (CP 8.191) afirmaría que la aplicación de esta regla es útil para separar lo que tiene significado de la "basura metafísica" ("*metaphysical rubbish*") en un sentido muy próximo al

verificacionismo defendido poco después de la muerte de Peirce por el Círculo de Viena en la segunda década del siglo XX[4].

Esta interpretación a mi juicio encaja bien poco con la obra de Peirce en cualquiera de los momentos de su evolución intelectual, pero es la que, por una conjunción de motivos[5], más fortuna ha hecho en la literatura filosófica. Sólo parecería parcialmente plausible si se pudieran leer los dos textos que la han originado de forma totalmente descontextualizada (*The Fixation of Belief* y *How to Make Our Ideas Clear*).

---

[4] Es fácil apreciar cómo Peirce tiene razones para atribuir a James el origen de esta interpretación cuando observamos la errónea recepción del pragmatismo peirceano por parte del último en una cita como la siguiente:

> Lo que yo he hecho ha sido utilizar el término [pragmatismo] para indicar un método que realiza ["ahorra"] discusiones abstractas. El significado serio de un concepto, dice Peirce, reside en la diferencia concreta que con respecto a algo le hará el ser verdad. Esforcémonos en traer todas las concepciones debatidas a esta prueba pragmática y evitaremos vanas disputas: si no existe diferencia práctica acerca de cuál de dos enunciaciones es verdadera, entonces lo que realmente ocurre es que hay sólo una enunciación en dos formas verbales; si no hay diferencia práctica en que una enunciación dada sea verdadera o falsa, entonces la enunciación carece de significado real. En ningún caso hay nada que merezca discutirse: podemos ahorrarnos el tiempo y pasar a cosas más importantes.
>
> Todo lo que implica, pues, el método pragmático es que las verdades deben *tener* consecuencias prácticas (Nota al pie: Práctico en el sentido de *particular*, no en el sentido de que sus consecuencias no puedan ser tanto *mentales* como físicas) (W. James, *El significado de la verdad*, Aguilar, Buenos Aires, 1957).

Es claro que Peirce no habla para nada de verdad en relación con la máxima (sino de significado) ni reduce el significado de las proposiciones a las consecuencias "particulares".

[5] Entre estos motivos podríamos citar: el reducido número de publicaciones en vida del autor más allá de *The Fixation of Belief* y *How to Make Our Ideas Clear*; la marginación académica, económica y social de Peirce; el enorme éxito de William James y de su peculiar versión del pragmatismo; la oscuridad de los propios textos de Peirce; la caprichosa ordenación de los textos en los *Collected Papers*; el escaso interés académico por la obra de Peirce hasta fechas relativamente recientes; etc.

Segunda lectura: semiótica o "semiótico-realista"

De acuerdo con esta lectura, la máxima pragmática sería compatible con una postura realista (en el sentido del realismo de los universales compartido por Peirce), pues lo que ésta prescribiría sería en realidad un modo de conectar cada concepto con el conjunto de hipótesis, teorías, creencias, etc. con los que guarda una determinada relación. El énfasis está aquí puesto en los términos "concepción" y "concebibles" que están de hecho presentes desde el primer momento en la misma formulación de la máxima y que harían referencia no a los efectos meramente fenoménicos, sino a los elementos generales necesariamente conectados con cada concepto. Desde la concepción inferencial de la mente dibujada por Peirce, el elemento general está presente en cada una de las posibles "concepciones" que el sujeto cognoscente pueda albergar. Cada signo revela su significado en el conjunto de relaciones que es capaz de establecer con el resto de signos manejado por el interpretante, cuyo referente primario y virtual es ciertamente la Comunidad de investigación, y cuya materia prima son las proposiciones, inferencias y leyes generales.

Pero de entre todos los signos con los que pueden establecerse conexiones, Peirce nos hace ver que son los que relacionan nuestra *conduct of life* con la externalidad los que el miembro activo de la comunidad de investigadores habrá de tener especialmente en cuenta en su proceder científico. A esto es a lo que se refiere con las *practical bearings* (consecuencias prácticas) que aparecen en su enunciación (se verá más adelante). Es a través de los hábitos o resultados experimentales (la suma de nuestras actuaciones y de las consecuencias derivadas de dichas acciones sobre la externalidad) como obtenemos el mejor interpretante de cada signo, sin que de ello se deduzca que todo el significado quede reducido a tales procedimientos.

Esta lectura es consistente con un primer Peirce semiótico y con el Peirce posterior que buscará cada vez más dar una explicación omnicomprensiva y, en cierto modo "naturalizada", de la *logic of inquiry*. Es también la interpretación que Peirce mismo sugiere en sus correcciones y notas posteriores al artículo mencionado (notas de 1893, 1903, 1906).

Tercera lectura: del Sentido Común Crítico.

La segunda lectura, aunque conforme con las intenciones de Peirce, sería insuficiente para explicar la "conducta" del ser "auto-controlado". El lenguaje puramente semiótico no es suficientemente potente para dibujar una explicación satisfactoria de la dinámica de la investigación, pues se mueve todavía en términos demasiado abstractos y formales.

En nuestra máxima hay una referencia a la *práctica* y falta todavía aclarar en qué consiste ciertamente tal práctica. A la luz del Sentido Común Crítico, la máxima pragmática encuentra un fin definido a las "consecuencias prácticas" a las que remite, puesto que introduce un método para dirimir entre las conexiones entre signos que son legítimas (aunque no indudables) y las que no lo son. El Sentido Común Crítico, además, sitúa el significado de los conceptos utilizados en la dinámica investigadora en términos de continuidad entre "instinto" y "razón", pues identifica las inferencias y creencias acríticas que es correcto manejar *a corto plazo* para poder obtener de forma eficaz resultados válidos *a largo plazo*.

Una lectura común-sensista crítica, al situar en un contexto más amplio de la conducta racional lo que de algún modo en la lectura semiótica era sólo abstracción, sitúa la Comunidad en un entorno de praxis investigadora e identifica los presupuestos y los rasgos de tal

Comunidad. Si la máxima pragmática en esta lectura nos retrotrae, en su referencia a las "consecuencias prácticas", a las consecuencias de los signos para la Comunidad de interpretación en tanto que ésta parte de un fondo de interpretación compartido intersubjetivamente, *"ser pragmáticos" es actuar en el escrutinio del significado de los conceptos orientados en todo momento a la búsqueda de lo intersubjetivo*. Y esta conducta auto-controlada orientada a la intersubjetividad no funciona de cualquier manera, sino en conformidad con la dinámica investigadora de la ciencia, caracterizada por los procesos cooperativos en los que el individuo hace sus aportaciones libremente en un entorno de simetría y colaboración.

La máxima pragmática nos exhorta, si aceptamos el Sentido Común Crítico, a elegir, de entre las posibles concepciones de las "consecuencias prácticas" de los signos aquellas que estén más en conformidad con el fondo de creencias compartidas intersubjetivamente, a la vez que nos impele a utilizar los mecanismos cooperativos característicos del método científico como los estándares normativos adecuados para la búsqueda del consenso actual y futuro.

El Sentido Común Crítico nos induce a ser pragmáticos en el corto plazo buscando el significado de nuestros conceptos fundamentales en las creencias que cualquiera comparte o podría compartir. Hay, por supuesto, un elemento primordial de *descubrimiento* en esta tarea más allá del supuesto *dictum* revelado por un también supuesto sentido común ingenuo, lo que viene necesariamente exigido por la dimensión *crítica* de la doctrina.

En el largo plazo, el Sentido Común Crítico nos impele a ser pragmáticos aceptando las consecuencias de la hipótesis de la realidad, en el sentido de aceptar de partida la dinámica de la continua posposición de la creencia en la medida en que la Comunidad no consigue liberarse del elemento subjetivo o grupal, pero a la vez nos abre un camino (y una esperanza) para llegar a la verdad si utilizamos

correctamente los instrumentos obtenidos a partir del estudio detenido de la lógica de la investigación.

Haremos referencia a las tres lecturas de la máxima pragmática en el desarrollo del resto de tópicos abordados en este capítulo.

2. ANÁLISIS DE LA MÁXIMA PRAGMÁTICA[6]

Sólo un principio lógico

La máxima pragmática es introducida por Peirce como un criterio preciso para la clarificación de nuestras ideas por delante en eficacia de los criterios cartesianos de claridad y distinción (CP 5.394). Más concretamente, se introduce como un principio lógico que sirve para conocer el significado de conceptos "intelectuales". En otros textos aparte del mencionado vuelve a aparecer la máxima con similar expresión, pero es difícil encontrar lugares en los que Peirce nos dé una explicación de conjunto clara y sistemática de todas sus implicaciones. En lo que sigue van a introducirse algunas ideas útiles para interpretar este principio.

Para lo que inicialmente sirve la máxima es para la interpretación de los signos, lo que se hace en virtud de ella reemplazando unos signos por otros signos (CP 8.191). Así, por ejemplo, "duro" es en primer lugar un objeto físico: una mancha de tinta sobre un papel de tal y tal forma y de tal y tal dimensión (o bien sonidos en el aire de tal y tal longitud de onda, o píxeles en un

[6] Algunos de los contenidos de esta sección han aparecido previamente en *El significat de la màxima pragmàtica de Peirce*, en *Actes del VIé Congrés de Filosofia al País Valencià (Elx, 1989)*, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert/Ajuntament d'Elx, Alicante, 1991.

ordenador con unas determinadas características). Pero para alguien que esté en disposición de interpretarlo es un signo: lo que hace que sea un signo es que puede ser interpretado. Para Peirce cada signo puede ser interpretado por una multitud de signos, pues hay una pluralidad de relaciones posibles entre ellos: todo signo conectado de una u otra manera con un signo es una interpretación de éste. De este modo, lo que se nos propone es que, de entre la infinidad de interpretaciones posibles, si lo que queremos es obtener aquella que constituya su "significado", habremos de elegir la que tenga que ver con nuestra conducta (CP 5.427). Conocer, pues, el significado de un concepto es conocer la forma en la que este concepto opera sobre nuestra conducta, la forma en la que la modifica.

Como ya sabemos, el punto de relación más estricto entre nuestra conducta y nuestra capacidad sígnica y significativa (una subclase de la cual es la expresión lingüística) es en la filosofía peirceana la creencia o el juicio. Como vimos en el capítulo anterior, Peirce distinguiría entre creencia práctica (que estaría enteramente ligada a la acción) y creencia teórica (que estaría ligada a fenómenos de expectación). En ciencia sólo hablamos de creencia teórica, mientras que en la vida ordinaria o en los aspectos más cotidianos de nuestro comportamiento como seres humanos, haríamos más bien uso de la primera. En todo caso, el juicio es el único vehículo en el que un concepto puede ser llevado a la cognoscibilidad, definiéndose como un suceso de carácter no representacional, que involucra efectos o consecuencias sobre la conducta (CP 5.547-548), bien ligados a la acción, bien a la expectación.

De acuerdo con esto y con los ejemplos utilizados por Peirce, la aplicación de la máxima se habrá de llevar a cabo en términos de enunciados en tanto que vehículos de las creencias, de tal manera que para obtener una interpretación de "duro" habremos de conocer qué disposiciones para la acción o expectación están implicadas en la creencia de que algo (*x*) es duro. Esta línea de interpretación encaja con los ejemplos y la letra de Peirce en *How to Make Our Ideas Clear*, además de ser consistente tanto con la *doubt-belief theory* de la

Fixation of Belief como con el resto de su obra. El mismo Peirce manifestará incluso en su fase más tardía (1905) que su pragmatismo sería una nulidad sin la aceptación previa de su concepción inicial de la duda y la creencia (CP 5.416).

Así, ligada a nuestra creencia de que "*x* es duro" estaría la aceptación de un conjunto de presunciones o expectativas en nuestra conducta, de un conjunto de contrafácticos o condicionales, articulados del siguiente modo:

"x es duro" = (Condicional 1 v Cond. 2 v Cond. 3 v ... v Cond. n)

donde la disyunción sería de carácter inclusivo y cada condicional (de ahora en adelante "C") tendría la forma:

"Si hiciera la acción A con el objeto X,
entonces obtendría el resultado sensible S"

Esquemáticamente tendrían la forma:

"Acción An → Fenómeno sensible Sn"

De acuerdo con la máxima, usar la palabra "duro" significativamente es comprometerse con una cierta teoría de C's. "Duro" sería un nombre para una determinada teoría sobre el comportamiento de la realidad en su relación con las distintas maneras

de comportarse de un ser que utilizara la palabra significativamente, teoría que no es, pues, más que un conjunto de C's. "A" puede ser cualquier tipo de actividad o de acción dirigida a o hecha en relación con una determinada entidad *x*. A partir de esta acción llevada a cabo sobre *x***,** la realidad externa nos responde, reacciona de alguna manera públicamente contrastable. Hay que tener claro que esta teoría ha de entenderse como de aplicación atemporal, es decir, los C's no necesitan verificación actual y forman parte del significado del término para cualquier tiempo posible, pasado o futuro. Hablar de lo que aún no ha pasado o de lo que pasaría implica necesariamente el compromiso con una ontología de mundos posibles y con todas las consecuencias que de ella se derivan, cosa de la que Peirce será siempre consciente y que sustenta en su realismo escolástico o postulación de la realidad de los universales o conceptos generales.

El conjunto de C's tiene una virtualidad infinita, dado que "duro" puede tener una nueva aplicación para todo nuevo objeto que se nos pudiera presentar y que, por tanto, pasaría entonces a ser "testable". Por otro lado, la máxima no requiere que concedamos que el test haya de llevarse a cabo de hecho, ni en el presente ni en el futuro. Parece claro que Peirce no fue del todo acertado en sus primeras caracterizaciones de la máxima, pues, a la hora de aplicarla a este mismo concepto de "duro" omitió explicitar su virtualidad, cosa que rectificaría en varias ocasiones posteriores[7]. Un diamante sumergido en profundidades abisales que nunca fuera descubierto por ningún ser humano seguiría siendo "duro" de manera plenamente significativa con independencia de que nunca se le pudiera aplicar el test de la dureza, puesto que la máxima reza que "si se le hiciera la prueba" entonces comprobaríamos que es duro. Estamos totalmente autorizados a decir de tal diamante que es duro porque sabríamos que haciendo con él lo que debiéramos hacer para comprobarlo, obtendríamos tal resultado de nuestro experimento.

[7] Este tema está desarrollado ampliamente en SKAGESTAD, P. 1981. cap. 3.

Cuando utilizamos con sentido la palabra "duro" suponemos una teoría compuesta de C's. Cuando interpretamos dicha palabra o concepto también partimos de un fondo interpretativo de C's. Ahora bien, ¿cómo es una teoría de C's? Lo aclararemos haciendo frente a dos críticas importantes que el influyente filósofo norteamericano W.v. Quine ha dirigido a la máxima pragmática peirceana.

Las críticas de Quine

Para Quine[8] una interpretación de carácter conductual del principio tal y como la que se acaba de esbozar no encaja bien con algunos pasajes de los escritos de Peirce según los cuales ha de haber una interpretación suplementaria que haga de la máxima un exhorto a traducir el significado de los conceptos en términos puramente fenoménicos o de simple observación. Se trata claramente de la *lectura fenomenista* que ve en el principio una forma de empirismo clásico que le resta originalidad y mérito y que exige cerrar los ojos al resto de su filosofía, así como a los repetidos intentos de Peirce por desligarse de toda posible interpretación fenomenista y nominalista[9]. Como sabemos, esta interpretación es en parte debida a la propia falta de claridad de Peirce en el escrito en el que la introduce[10]. Pero, con todo, Quine a nuestro juicio malinterpreta a Peirce y lo hace en una

[8] W.v.. Quine, "The Pragmatists' Place in Empiricism", en MULVANEY-ZELTNER (eds.): *Pragmatism: Its Sources and Prospects*, University of South Carolina Press, South Carolina, 1981, pp. 23-39.

[9] Son muy numerosos. Véase, por ejemplo, CP 8.191, que se cita más abajo.

[10] Aparte de las razones aducidas por Apel (ver nota 1) para este enfoque atípico de la *Fixation of Belief*, también debe tenerse en cuenta que el esfuerzo de Peirce en el momento de redactar dicho escrito era socavar el cartesianismo (y el acceso privilegiado a la mente y a los contenidos de conciencia, su falta de argumentos reales contra el reto escéptico, su fundamentalismo epistemológico, etc.) y subrayar el carácter público de las creencias y significados.

línea hermenéutica ya clásica. El autor de *Word and Object* aporta esta cita de Peirce para sustentar su interpretación: "if one can define accurately all the conceivable experimental phenomena which the affirmation or denial of a concept [en un enunciado] could imply, one will have therein a complete definition of the concept" (CP 5.412)[11].

La cita puede sonar a empirismo tradicional, como el que los neopositivistas quizá compartirían. Y es ésta la línea de interpretación de Quine. Pero el caso es que en el mismo lugar de los escritos de Peirce, un poco más arriba, encontramos la clave para pensar que hay implicado algo más que eso, ya que inmediatamente antes leemos: "a *conception*, that is, the rational purport of a word or other expression, lies exclusively in its conceivable bearing upon the conduct of life; so that, since obviously nothing that might not result from experiment can have any direct bearing upon conduct..." (ibid.)[12].

Y continúa con la cita anterior . Hay, por tanto, una apelación a los efectos sobre la "conducta de la vida". Es sólo en este marco en el que tiene sentido el texto que cita Quine. Los contenidos fenoménicos o de pura observación son solamente una de las partes involucradas aquí, pero no lo son todo: hay bastante más. Lo que está implicado con "fenómenos experimentales" no puede interpretarse como la equiparación de un signo o concepto con unos contenidos fenoménicos, sino que el significado del signo reside en un conjunto de experimentos entendidos como actividades conexas que relacionan a un experimentador con un objeto: los contenidos fenoménicos son el refuerzo o la prueba para la actividad investigadora, dado que son lo único que proviene de la externalidad y que afecta "desde fuera" a

[11] "Si uno puede definir exactamente todos los fenómenos experimentales concebibles que implica la afirmación o la negación de un concepto [en un enunciado] tiene con ello una definición completa del concepto."

[12] "Una concepción, esto es, el contenido racional de una palabra o de otra expresión, reside exclusivamente en sus efectos concebibles sobre la conducta de la vida, de forma que, ya que obviamente nada que no pudiera ser el resultado de un experimento puede tener ningún efecto sobre la conducta..."

nuestra conducta. Es en la descripción o concreción de la actividad donde está el significado. Un fenómeno experimental consta de acción (An) y reacción (Sn). Equiparar el significado al Sn –dado un An- es lo que Peirce no quiere hacer (CP 5.428). Es la descripción del conjunto global de comportamientos de forma An → Sn, *guiados por la intención del investigador*, lo que constituye el significado del concepto (CP 5.427). En algún otro momento, Peirce habla en términos de "experimentos mentales" cuando se refiere a la forma en que aplicamos más propiamente la máxima (CP 8.191).

La cuestión será ahora ver qué es aquello de la *conduct of life* y qué involucra *bearings upon human conduct*. Dejemos esta cuestión para más adelante, pero recalquemos que la crítica de Quine no es acertada. De todos modos, el objeto de crítica más fuerte de Quine al artículo mencionado es la concepción disposicional de la creencia, que para Quine es de poca utilidad y tiene importantes problemas aparejados[13]. Como ya hemos visto, Peirce tiene un concepto de creencia mucho más amplio y que va más allá de su caracterización meramente disposicional.

La segunda crítica de Quine que nos interesa examinar es la del supuesto carácter *no holista* de la máxima[14]. Decíamos antes que creer que "*x* es duro" implicaba comprometerse con unas expectativas en forma de C's, que pueden ser entendidas como predicciones condicionales y que constituirían todo el significado del enunciado. Ello supondría que una hipótesis podría tener por ella misma y aisladamente un conjunto de consecuencias empíricas (aquí "predicciones condicionales"), cosa que Quine no acepta. Para Quine los lazos entre teoría y observación son siempre de carácter holista: no hay posible verificación enunciado por enunciado. Derivamos

[13] Ver QUINE, W.V. op.cit. p. 36.

[14] Esta crítica estaría implicada en la crítica global al verificacionismo que hace Quine en "Dos dogmas del empirismo" (donde engloba a Peirce en esta categoría), artículo incluido en su libro *Desde un punto de vista lógico* (traducción de Manuel Sacristán), Ariel, Barcelona, 1962.

predicciones a partir de un cuerpo determinado de creencias interrelacionadas y, si las predicciones son rebatidas, podremos acomodar la sorpresa ajustando cualquiera de las creencias en el conjunto. Los condicionales sólo podrían ser entendidos en tanto que reflejan las implicaciones de un gran cuerpo teórico en cuyo contexto se interpretan.

Si introducimos aquí esta crítica no es evidentemente para contrastar ambos autores y determinar cuál de los dos tiene razón. La crítica tiene importancia por el hecho de que apunta a una posible inconsistencia del principio pragmatista con el resto de la filosofía peirceana, contradicción que proviene de las claras consideraciones holistas que se encuentran en su obra y en el sentido general de su filosofía y que Quine es el primero en reconocer de manera taxativa[15]. Hacer ver que la máxima es compatible con una epistemología holista ayudará no solamente a reforzar la tesis de la consistencia del pragmatismo con la filosofía de Peirce en general, sino también a rescatarla de una fuerte crítica epistemológica contemporánea que ha tenido efectos en gran medida devastadores.

Aunque el propio Peirce no se ocupó explícitamente de esta crítica, Christopher Hookway[16] ha reconstruido la posible réplica de Peirce a tal objeción a partir de algunos materiales del pensador de Cambridge. La respuesta podría consistir en que algunas de las C's que concebimos que corresponden a un concepto o signo pueden ser eliminadas o sustituidas en el proceso de reajuste con la experiencia sin que por ello deba de hundirse la teoría de C's correspondiente al concepto. Como dice Hookway:

> Podríamos descubrir que una o más de estas leyes (C's) son falsas, pero podemos ajustar nuestra concepción de "dureza" sin dejar de usar ese término con un significado constante o inteligible. Esto se debe a

[15] Cf. QUINE, W.V. 1981. p. 31.

[16] Para toda esta parte cf. HOOKWAY, C. 1985. pp. 252-253.

> que un vago concepto de dureza yace en el trasfondo, controlando nuestros intentos de proveer una formulación más precisa.[17]

El importante papel de la vaguedad de las creencias del sentido común merecerá que le dediquemos una sección posterior en este mismo capítulo. Por de pronto nos interesa recalcar que no todas las C's extraídas de un concepto por aplicación de la máxima pragmática son de la misma importancia. Algunas estarán más próximas a las creencias de sentido común o creencias instintivas, al cuerpo teórico matriz de creencias interrelacionadas, base del sentido común crítico que el pragmatismo de Peirce supone.

Peirce distinguirá tres clases de proposiciones de entre las que maneja la comunidad de investigadores en función de su grado de certeza: a) las que no podemos dudar por mucho que nos lo propongamos, que son las que pertenecerían al sentido común; b) las que es innecesario o no económico investigar en un estadio determinado del progreso científico; y c) las que aún están en proceso de examen o que todavía no han estado sujetas a investigación. Cualquier proposición del tipo a) o b) puede ser usada para Peirce para derivar C's. Es decir, hay C's más próximas al sentido común y al lenguaje ordinario que mantienen el significado ("vago") de los conceptos por más tiempo y que son más ampliamente compartidas, pero que son también sustituidas o ampliadas por sucesivas C's adquiridas y perfeccionadas en el transcurso del progreso científico con un reajuste paralelo de nuestra teoría sobre el mundo. En este sentido, y como apunta Hookway, Peirce nos aconseja ser flexibles y estar siempre preparados para rescatar nuestras hipótesis haciendo ajustes compensadores en cualquier lugar de nuestro cuerpo de creencias en circunstancias determinadas (CP 5.376).

Todo esto explica también que pueda haber variaciones individuales en las distintas teorías que cada sujeto asume (distinto conjunto de C's), así como que el conjunto de las distintas C's en la

[17] HOOKWAY, C. 1985. pp. 252.

caracterización que se dio más arriba fueran unidas por disyunciones y también que el conjunto de C's correspondientes a cada concepto sea de carácter abierto. No es necesario tener que compartir todas las C's para que haya posibilidad de comunicación a pesar de los diversos usos subjetivos: es suficiente con un conjunto suficientemente amplio de C's, generalmente los más cercanos al tipo de enunciados de sentido común. La comunicación intersubjetiva está garantizada por un conjunto de expectativas sostenidas por la comunidad lingüística.

De hecho, el conjunto de C's es indefinido y potencialmente infinito, pues las conexiones de cada "concepción" con el resto de "concepciones" es inagotable. No obstante, de entre todas las C's posibles, hay claramente algunas que utilizamos pragmáticamente, bien porque pertenecen a las creencias que soportan la comunicación, bien porque son científicamente más relevantes. Pero en el fondo, hay toda una interrelación entre las hipótesis-creencias, lo que abunda en el carácter holista de nuestro conocimiento que Peirce también comparte.

Toda una filosofía

Con todo lo visto hasta ahora, parece claro que la segunda lectura de la máxima pragmática (la semiótica o semiótico-realista) es más acertada que la primera (la verificacionista) para dar un sentido a la letra y al espíritu de Peirce. Ahora bien, al abordar la máxima pragmática Peirce irá concediendo más y más importancia a la determinación de lo que pueda significar *conduct of life* y *bearings upon human conduct*. En este sentido, en un texto de su última etapa (de 1905)[18], Peirce enuncia los aspectos más destacados relacionados

[18] THAYER se destaca por la importancia que concede a este texto para una verdadera comprensión del pragmatismo de Peirce en *Meaning and Action. A*

con esta fórmula. En primer lugar comienza el autor por reivindicar las implicaciones de largo alcance del pragmatismo: "the word *pragmatism* was invented to express a certain maxim of logic, which, as was shown at its first enouncement, involves a whole system of philosophy." (CP 8.191)[19]

Sería discutible si, desde un punto de vista histórico, en el momento en el que se enunció la máxima estaban claras las implicaciones de todo ese sistema de filosofía y eran las mismas para todos aquellos que estaban involucrados en el nacimiento del pragmatismo en el *Metaphysical Club* de Cambridge. Quizá nos encontremos aquí más bien con una reivindicación de paternidad por parte de Peirce y de un redireccionamiento hacia sus propias tesis. De más interés desde un punto de vista estrictamente peirceano es el enfoque del pragmatismo en el texto que sigue:

> The method prescribed in the maxim is to trace out in the imagination the conceivable practical consequences -that is, the consequences for deliberate, self-controlled conduct- of the affirmation or denial of the concept; and the assertion of the maxim is that herein lies the *whole* of the purport of the word, the *entire* concept. The sedulous exclusion from this statement of all reference to sensation is specially to be remarked (...) This maxim is put forth neither as a handy tool to serve so far as it may be found serviceable, nor as a self-evident truth, but as a far reaching theorem solidly grounded upon an elaborate study of the nature of signs. (ibid.)[20]

Critical History of Pragmatism, The Bobbs-Merrill Company Inc, Indianapolis (N.Y.), 1968.

[19] "La palabra *pragmatismo* se inventó para expresar una determinada máxima de la lógica, que, como se mostró en su primera enunciación, implica un sistema entero de filosofía."

[20] "El método prescrito en la máxima es trazar en la imaginación las consecuencias prácticas concebibles –esto es, las consecuencias para la conducta deliberada y autocontrolada- de la afirmación o negación del concepto; y lo que dice la máxima es que en ello reside la *totalidad* del significado de la palabra, el concepto *entero*. La

Tres observaciones deben hacerse respecto de esta cita:

1) El énfasis en la exclusión de la sensación es un rechazo explícito de toda interpretación fenomenista (rechazo de la *lectura fenomenista*);

2) El máximo alcance de la máxima es aquí reforzado por su intrínseca relación con la naturaleza de los signos, un estudio de los cuales es realmente su fundamento (conformidad con la lectura *semiótica*).

3) Lo más importante en nuestro contexto: la conducta a la que se hace referencia ha de ser entendida en términos de *conducta deliberada* y *auto-controlada*.

El pragmatismo tiene mucho que ver con lo que en otros contextos podría denominarse "conducta racional" y que en Peirce adopta el nombre de "*conducta deliberada*" o "*self-control*". Nuestro autor se esfuerza más y más en identificar el propósito del pragmatismo con el despliegue de la racionalidad. En este sentido, ¿qué sería, por ejemplo, la facultad de pensar para el pragmatismo? Peirce dirá: "Pragmaticism makes thinking to consist in the living inferential metaboly of symbols whose purport lies in conditional general resolutions to act." (CP 5.403)[21]

"Pragmaticismo" sería el nombre con el que Peirce rebautizaría su versión del pragmatismo en la última etapa de su vida con el fin de desvincularla del sentido en el que la doctrina venía siendo utilizada

---

exclusión diligente en este enunciado de toda referencia a la sensación debe ser remarcada (...) Esta máxima no se establece ni como una práctica herramienta que pueda ser utilizada más allá de para lo que pueda ser útil, ni como una verdad evidente, sino como un teorema de largo alcance sólidamente fundamentado en un elaborado estudio sobre la naturaleza de los signos." (ibid.)

[21] "Para el pragmaticismo el pensamiento consiste en el metabolismo inferencial viviente de los símbolos, cuya intención reside en las resoluciones generales condicionales para actuar." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 212)

por James y por otros (por los "secuestradores" del término, CP 5.414), a la vez que para reivindicar la ligazón indisoluble con su propia "lógica de la investigación". Lo que nos interesa del texto es que proclama que "pensar" puede ser entendido como el proceso de llevar a cabo inferencias entre símbolos que son objeto de aplicación de la máxima pragmática. Con la aplicación de la regla obtendríamos relaciones entre conjuntos de condicionales. Pero esto no querrá decir que el pensar se disuelva en relaciones entre conductas en un marco típicamente conductista. El pensar tiene para Peirce unos fines y es en el marco de las consideraciones teleológicas donde el autor se desvincula más claramente de las posiciones conductistas. El pensar tiene un fin autónomo que no es meramente una cuestión de acción-reacción con el medio por motivos de supervivencia o de adaptación, en un puro nexo entre relaciones causales, sino que lo que hay es un progreso orientado hacia un fin, que para Peirce se identifica con el despliegue o desarrollo del propio pensamiento.

El fin, que para Peirce es un ideal estético, es el *despliegue de la racionalidad* (CP 1.615). *Este despliegue se concreta en las reglas de la Comunidad de seres racionales, en el incremento comunitario de la capacidad de auto-control* (CP 5.311). El fin no es solamente la acción o la mera conducta, sino el control de nuestros actos a partir del conocimiento de la respuesta de la naturaleza, de su conducta frente a nosotros. Este desarrollo se concreta en forma de progresiva adquisición y depuración de *leyes generales*. Según Peirce:

> The pragmaticist does not make the *summum bonum* to consist in action, but makes it to consist in that process of evolution whereby the existent comes more and more to embody those generals which were just now said to be *destined*, which is what we strive to express in calling them *reasonable*. In its higher stages, evolution takes place more and more largely through self-control, and this gives the

> pragmaticist a sort of justification for making the rational purport to be general. (CP 5.433)[22]

El significado de nuestros conceptos, tal y como reclama la máxima pragmática, ha de verse en su relación con nuestra conducta, entendida como auto-control que va incrementándose en grado en su progresivo desarrollo. La regla lo que hace es favorecer el incremento del auto-control:

> The only ultimate good which the practical facts to which it [la máxima] directs attention can subserve is to further the development of concrete reasonableness; so that the meaning of the conception does not lie in any individual reactions at all, but in the manner in which those reactions contibute to that development. (CP 5.3.)[23]

El principio pragmatista o pragmaticista es en realidad un intérprete que traduce conceptos en su contenido "racional" y, así, lo que hace es precisamente contribuir a la materialización de la racionalidad.

Podríamos caracterizar al ser racional para Peirce como un ser con capacidad de auto-control que trabaja con signos en la búsqueda de un ideal y que mejora esta capacidad continuamente en el seno de una Comunidad de seres racionales haciendo uso del aparato lógico del que dispone. El auto-control se lleva a término fundamentalmente

---

[22] "El pragmaticista no identifica el *summum bonum* con la acción, sino que lo hace consistir en el proceso de evolución por el que lo existente encarna cada vez más los generales a los que se ha dicho que está *destinado*, que es lo que nos esforzamos por expresar al llamarles *razonable*s. En sus estadios superiores, la evolución se lleva a cabo de forma cada vez más amplia a través del autocontrol, y ello le da al pragmaticista justificación para hacer que el significado racional sea general."

[23] "El único bien último que los hechos prácticos a los que dirige [la máxima] su atención puede favorecer es promover el desarrollo de la razonabilidad concreta, de modo que el significado del concepto no reside en reacciones individuales en absoluto, sino en la manera en la que esas reacciones contribuyen a dicho desarrollo."

haciendo uso de las tres formas de inferencia. Sólo los contenidos derivados de las formas de inferencia serían objeto de auto-control, ya que son revisables y criticables a diferencia de los juicios perceptivos y de los de sentido común, que son incorregibles, aunque también falibles. El ser lógico usa la lógica para hacerse aún más lógico, aplicando su logicidad en el juego de interpelación-respuesta con la externalidad y guiado por los ideales de armonización con la naturaleza y sus regularidades, así como por los ideales del incremento del auto-control comunitario. Es en este sentido donde cobra carta de naturaleza la esencia normativa del ser lógico, pues la *propositividad de su acción* y su *orientación a fines* lo fuerza a someterse a reglas que le lleven a conseguir sus objetivos a largo plazo, a costa de sacrificios y renuncias a corto. Para Peirce el ser lógico está sujeto a unos ideales superiores éticos que regularían la conducta del sujeto auto-controlado en general y estos ideales están sujetos a su vez a una dimensión estética que establece lo que es deseable por sí mismo. Lamentablemente, Peirce no va más allá prácticamente del establecimiento de la jerarquía de las ciencias normativas, sin añadir ningún desarrollo teórico destacable sobre la ética o la estética.

Podríamos deducir del entramado peirceano que, si nos atenemos a la aplicación del auto-control, dados dos signos (proposiciones, enunciados, etc.), será superior respecto del ideal del auto-control el que sea más eficaz a la larga a la hora de dar satisfacción a nuestros deseos en cada circunstancia (CP 5.375). Y es aquí donde nos encontramos en la filosofía de Peirce con los ribetes más pragmatistas en un sentido clásico. Por un lado tenemos una concepción de la razón teórica como razón propositiva. Para el mismo Peirce, el carácter más "chocante" de su teoría es su reconocimiento de la conexión inseparable entre *cognición racional* (en un sentido amplio) y *propósito racional* (CP 5.412). Pero por otra parte se diferencia de James y Dewey en que no cree que la ciencia, el conocimiento, la visión de la realidad, sean cuestiones de decisión: las leyes de la naturaleza y, en general, sobre la "realidad" son

independientes de opiniones arbitrarias y, mucho más aún, de opiniones personales o grupales. La externalidad plantea para Peirce unas restricciones a la voluntad y a la larga son garantía de común consenso entre los seres racionales.

La filosofía de Peirce es en cierta medida una filosofía de laboratorio, una extrapolación de la actitud del investigador científico. Pero, al mismo tiempo, es una filosofía para el ser racional que tiene intención y voluntad y que se construye a sí mismo haciéndose cargo de la realidad.

Este sesgo de la máxima pragmática nos abre el camino hacia una nueva lectura con una perspectiva más amplia que la aportada por la lectura meramente semiótica. Esa propositividad, esa apertura hacia fines y ese fundamento en el auto-control del investigador en su contexto comunitario, que precisa por un lado de capacidad normativa para llegar a alcanzar sus objetivos en el largo plazo y que, por el otro, necesita partir de unos fundamentos sobre los que basarse en el corto plazo, hace que el pragmatismo de Peirce necesite de la tercera lectura.

3. LA VAGUEDAD DE LAS CREENCIAS DE SENTIDO COMUN Y SU PAPEL CONSTITUTIVO A LA LUZ DEL PRAGMATISMO DE PEIRCE

"Vaguedad"

El capítulo dedicado a la doctrina del Sentido Común Crítico destacaba el importante rol epistemológico del carácter "vago" de las creencias del sentido común, así como remitía a un análisis de dicha

vaguedad a la luz de la máxima pragmática, que sólo ahora, una vez clarificado el significado de ésta, puede llevarse a cabo.

No ha estado muy claro para todos los comentaristas lo que implica la pretendida vaguedad de las creencias de sentido común. Para Nesher, por ejemplo, su vaguedad es una consecuencia de la pérdida u olvido del contexto, definiciones, y pruebas que en un momento anterior tuvieron[24]. Wennerberg, cree que para Peirce una proposición es vaga si no es muy exacta e informativa[25].

Thompson, por otro lado, parece haber intuido las razones que explican la vaguedad de estas creencias desde su perspectiva eminentemente lógico-semiótica. Para Thompson, estas creencias son y permanecen extremadamente vagas porque marcan una clase de frontera entre lo que puede ser comunicado y aquello que debe ser presupuesto en toda comunicación:

> En tanto que intérprete, uno puede experimentar relativamente poca dificultad con su creencia en la uniformidad de la naturaleza, pero, cuando se pone a hablar e intenta comunicar de manera precisa en qué consiste su creencia, es seguro que encontrará dificultades antes de que llegue a ser muy preciso. Pues, en efecto, está intentando comunicar claramente lo que siempre está más o menos presupuesto en toda comunicación. La indubitabilidad de estas creencias de sentido común es un asunto más bien de no ser capaz de estar sin ellas más que de poder dar razones precisas en su apoyo.[26]

Algunos autores han visto en este tópico algunos paralelismos una vez más con el Wittgenstein de *Sobre la certeza* que habla de las

[24] Cf. NESHER, D. 1988. p. 15.

[25] H. Wennerberg, *The Pragmatism of C.S.Peirce*, Gleerup, Lund, 1962, p.87.

[26] M. Thompson, *The Pragmatic Philosophy of C.S.Peirce*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, p. 218.

creencias a las que no les podemos aplicar el verbo "saber": todo cuenta a favor de ellas, nada en su contra"[27].

Vayamos al propio Peirce. En un manuscrito de 1906 encontramos una definición del concepto de vaguedad, en el contexto de una de las contribuciones de Peirce al "Diccionario de Filosofía" de Baldwin[28]:

> A proposition is vague when there are possible states of things concerning which it is intrinsecally uncertain whether, had they been contemplated by the speaker, he would regard them as excluded or allowed by the proposition (...) (it is) doubtful just what (the sign's) intended interpretation was, no between two or more separate interpretations, which would be ambiguity (...) but as to a greater multitude or even a continuum of possible interpretations no two of which differ without the doubt being extended to the intermediate interpretations (MS 283)[29]

En otro texto pone el siguiente ejemplo:

---

[27] Richard Rorty ha estudiado las coincidencias con Wittgenstein, sus juegos del lenguaje y "seguir una norma" en la defensa peirceana de la realidad de la vaguedad (R. Rorty, "Pragmatism, Categories and Language", *Philosophical Review*, vol. 69, 1961, pp. 197-223).

[28] Agradezco a Christopher Hookway la ayuda prestada para la clarificación del concepto de vaguedad en Peirce.

[29] "Una proposición es vaga cuando hay posibles estados de cosas sobre las cuales es intrínsecamente incierto si, caso de haber sido contempladas por el hablante, las habría considerado excluidas o permitidas por la proposición (...) Es dudosa la pretendida interpretación exacta [del signo], no entre dos o más interpretaciones diferentes, lo que sería ambigüedad, sino entre una multitud mayor o incluso un continuo de interpretaciones posibles, no habiendo dos a las cuales la duda no pudiera extenderse a sus interpretaciones intermedias."

> [To] the question whether a certain newly found skeleton was the skeleton of a man rather than of an anthropoid ape, the reply "Yes and No" might, in a certain sense, be justifiable. Namely, owing to our conception of what a man is having been formed without thinking of the possibility of such a creature as that to which this skeleton belongs, the question really has no definite meaning. (MS 596)[30]

Peirce, pues, concibe lo vago como lo necesario de una mayor concreción para que pueda determinarse su verdad o falsedad. Pero hasta que esta concreción no se efectúe, es absurdo concederle un valor de verdad. Asociado al término "hombre" (*man*) hay por supuesto otros conocimientos determinados y concretos que pueden responderse perfectamente con un "verdadero" o "falso" si se plantean en términos de pregunta. Pero en lo referente a la pregunta del ejemplo, esto no puede concretarse. No por ello el término "hombre" debe dejar de ser utilizado, como defendería en este caso, por ejemplo, Frege[31]. Para éste, la función denotativa y referencial de un nombre debe darse por garantizada para poder establecer el valor de verdad de una proposición en la que éste aparezca. Para Peirce, por el contrario, la vaguedad tiene un relevante papel en la ciencia y los conceptos vagos son necesarios para que el trabajo del investigador tenga sentido.

A menudo Peirce compara las proposiciones vagas con las proposiciones cuantificadas universalmente, caracterizándolas precisamente como su opuesto:

---

[30] "[A] la pregunta de si un esqueleto recientemente encontrado era un esqueleto de hombre más que de un simio antropoide, la respuesta "sí y no" podría en cierto sentido estar justificada. Debido a nuestra concepción de lo que es un hombre, habiendo sido formada sin pensar en la posibilidad de una criatura tal a la que el esqueleto pertenece, la pregunta realmente no tiene un significado definido."

[31] Cf. Christopher Hookway, "Vagueness, Logic and Interpretation", en *Meaning and Knowledge: Reflections on the Analytic Tradition*, Bell & Cooper (editores), Blackwells, 1990.

> [La vaguedad] is the antithetical analogue of generality [es decir, la cuantificación universal]. A sign is objectively general, in so far as, leaving to the interpreter the right of completing the determination for himself (...) A sign is objectively vague, in so far as, leaving its interpretation more or less determinate, it reserves for some other possible sign or experience the function of completing the determination.
>
> While it is false that "A proposition whose identity I have determined is both true and false," yet until it is determinate, it may be true that a proposition is true and that a proposition is false. (CP 5.448)[32]

¿Por qué las proposiciones "vagas" juegan un importante papel en la ciencia? Hookway[33], lo explica de la siguiente manera. Los predicados "vagos" son necesarios para la ciencia, caracterizada por Peirce como un progreso hacia la verdad y entendida ésta como la consecución final de un consenso general fundado. El crecimiento de la ciencia y del "auto-control" exige, desde el punto de vista del realismo peirceano, que cualquier teoría falsa sea finalmente refutada por el test o examen de la experiencia y que sólo una teoría que sea verdadera pueda sobrevivir el examen del tiempo (en un sentido de tiempo virtual y no meramente fáctico). Cuando formulamos una hipótesis para examinarla la postulamos, por tanto, sólo como "aproximadamente verdadera". Partimos de la base de que algún tipo de teoría más precisa fundada en la primera teoría "vaga" será finalmente cierta. Esperamos que al final habrá un consenso fundado

[32] "[La vaguedad] es el análogo antitético de la generalidad [es decir, la cuantificación universal]. Un signo es objetivamente general en la medida en que concede al intérprete el derecho a completar la determinación por sí mismo (...) Un signo es objetivamente vago en la medida en que, dejando su interpretación más o menos determinada, reserva para algún otro posible signo o experiencia la función de completar la determinación.

Mientras que es falso que <<Una proposición cuya identidad he determinado es a la vez verdadera y falsa>>, no obstante, hasta que sea determinada, puede ser cierto que una proposición es verdadera y es falsa."

[33] HOOKWAY, op.cit.

no forzado sobre la base de una proceso que vaya poco a poco precisando nuestras hipótesis anteriores más vagas. La refutación de una formulación de la hipótesis no la tomamos como que esté refutando la vaga hipótesis inicial: refuta la formulación y nos impele a encontrar una nueva formulación de esta hipótesis que sea mejor. Así, cuando la hipótesis tentativa se postula en un primer momento, se entiende que su interpretación precisa aún no está determinada. Sólo se sugiere que hay una manera de interpretarla de acuerdo con la cual es defendible. Y se deja pendiente para investigación ulterior la determinación más exacta de cómo debería ser interpretada.

Peirce da en este sentido un ejemplo muy claro:

> The familiar history of the kinetical theory of gases well illustrates this. It began with a number of spheres almost infinitesimally small occasionally colliding. It was afterward so modified that the forces between the spheres, instead of merely separating them, were mainly attractive, that the molecules were not spheres, but systems, and that the part of space within which their motions are free is appreciably less than the entire volume of the gas. There was no new hypothetical element in these modifications. They were partly quantitative, and partly such as to make the formal hypothesis represent better what was really supposed to be the case. (CP 7.216)[34]

Volviendo a las creencias del sentido común, cuando Peirce argumenta cómo un falibilista como él puede aceptar que haya certeza

[34] "La familiar historia de la teoría cinética de los gases ilustra bien esto. Empezó con un número de esferas de tamaño casi infinitesimal colisionando ocasionalmente. Después se modificó de tal forma que las fuerzas entre las esferas, en vez de sólo separarlas, eran fundamentalmente atractivas, que las moléculas no eran esferas, sino sistemas, y que la parte del espacio dentro de la cual sus movimientos son libres es apreciablemente menor que el volumen entero del gas. No había ningún nuevo elemento hipotético en estas modificaciones. Eran en parte cuantitativas y en parte hacían que las hipótesis formales representaran mejor lo que se suponía que sucede."

respecto de dichas creencias, el filósofo aduce: "it is (...) easy to be certain. One has only to be sufficiently vague" (CP 4.237)[35].

Peirce cree disponer de una prueba "a priori" de que las "creencias verdaderamente indubitables son especialmente vagas" (CP 5.507). Si una creencia es formulada de manera precisa, una adecuada línea de reflexión, acompañada por una experimentación imaginaria, excitará siempre una duda sobre ella. Una vez que podemos especificar los resultados experimentales que irían en contra de la afirmación, entonces podemos admitir la posibilidad de que sea falsa. En la medida en que no especifiquemos lo que se quema por medio del fuego y en qué circunstancias, es difícil convertir en falsa la creencia del sentido común de que el fuego quema (CP 5.498). Y, aunque ningún experimento de laboratorio podría hacer que la proposición de que hay un elemento de orden en el universo fuera cierta más allá de la propia certeza que le confiere el sentido común, sería cuando alguien tratara de decir de manera *precisa* en qué consiste dicho orden cuando esta "garantía" de certeza se desvanecería inmediatamente (CP 6.496).

La permanencia del significado a través de los cambios de la ciencia

Visto, pues, el sentido de "vaguedad" en el ámbito peirceano, veamos el papel que juega ésta a la luz del pragmatismo de Peirce en su aplicación a las creencias de sentido común.

La máxima pragmática y el realismo defendido por Peirce podían ser reconciliados asumiendo que la ciencia es, en cuanto que actividad, una entidad histórica con una continuidad. Tal continuidad

[35] "Es (...) fácil estar en lo cierto. Uno sólo tiene que ser lo suficientemente vago."

no puede ser explicada si no se *supone* que la ciencia refiere a algo real, es decir, a alguna permanencia externa que garantiza la testabilidad y posibilita la selección de hipótesis. El significado de un término o de un enunciado se irá modificando con los cambios científicos, pero el científico supone que el término o el enunciado refiere a la misma entidad o, en otro caso, la investigación científica sería ininteligible como un proceso continuo. Nuestro conocimiento de la composición del átomo varía con el progreso de la física nuclear y por tanto cambia el significado de "átomo", pero a través de todos esos cambios suponemos que existe algo a lo que llamamos "átomo" que es objeto de nuestras investigaciones.

La máxima habrá de ser utilizada aquí todavía para otro propósito igualmente importante, algo de lo que fue plenamente consciente nuestro autor. Peirce reiteró que había dos doctrinas que yacían por debajo del "pragmaticismo" o que eran implicadas por él (cf., por ejemplo, MS 290, CP 5.439, CP 5.453). Una es la del Realismo Escolástico, la otra es el Sentido Común Crítico. Lo que habremos de mostrar es en qué sentido el Sentido Común Crítico se sigue de la máxima pragmática.

La regla de Peirce traduce enunciados/"concepciones" en términos de consecuencias experimentales, es decir, en términos de experimentos (acciones) y esperados resultados experimentales (reacciones). Esta traducción ha de ser hecha en términos tales que, si se requiere, puedan a su vez ser traducidos en otros términos. ¿Y así sucesivamente *ad infinitum*? Precisamos de algún punto final para asegurar la inteligibilidad y escapar del escepticismo (el problema epistemológico del regreso)[36]. En la tradición filosófica

[36] Christopher Hookway (HOOKWAY, C. 2000. p. 220) plantea la cuestión en los siguientes términos:

> Hay un problema en reconciliar dos ideas:
>
> 1. La racionalidad requiere un cuerpo de creencias, principios e inferencias cuya aceptación no esté condicionado por el resultado de futuras investigaciones científicas y el curso futuro de la experiencia.

(principalmente a cargo de los empiristas en general) ha habido varios intentos de ofrecer como términos finales las percepciones junto con los principios analíticos. Aunque algunos principios de inferencia sean necesarios en la explicación última, las verdades analíticas *a priori* son incompatibles con el completo falibilismo peirceano y con su objetivo fundamental de suprimir cualquier tipo de limitación *a priori* en la investigación científica. La epistemología de Peirce toma la ciencia como un hecho histórico e intenta entenderla y explicarla sin establecer constricciones a su desarrollo.

Pero, *de facto*, tenemos ciertos modos de inferencia, principios y creencias que son intersubjetivamente compartidos, y que nos permiten poner un fin a la clarificación del significado de los enunciados científicos: las creencias e inferencias de sentido común (aparte de los juicios de percepción). En *Six Characters of CCS*, Peirce interpreta su primera enunciación de la máxima pragmática a la luz del Sentido Común Crítico:

> The theory of Pragmaticism was originally based (...) upon a study of that experience of the phenomena of self-control which is common to all grown men and women; and it seems evident that to some extent, at least, it must always be so based. For it is to conceptions of deliberate conduct that Pragmaticism would trace the intellectual purport of symbols; and deliberate conduct is self-controlled conduct. Now control may itself be controlled, criticism itself subject to criticism; and ideally there is no obvious definite limit to the sequence. But if one seriously inquires whether is impossible that a

---

2. No hay "conocimiento no-científico" ("científico" entendido en un sentido amplio): las proposiciones son sólo significativas si su verdad tiene alguna implicación con la experiencia futura.

La conjetura es que el Sentido Común Crítico fue abrazado como la única manera de conseguir esta reconciliación.

Hay muchos textos en los que Peirce suscribe este planteamiento en términos similares, haciendo ver la necesidad de poner límites a la actividad del autocontrol en creencias no-científicas (por ejemplo, CP 5.442).

> completed series of actual efforts should have been endless or beginningless (...), I think he can only conclude that (...) this must be regarded as impossible. It will be found to follow that there are, besides perceptual judgments, original (i.e., indubitable because uncritized) beliefs of a general and recurrent kind, as well as indubitable acritical inferences. (CP 5.442)[37]

Tales elementos deben constituir los términos de una definición cuando estamos interesados no tanto en la exactitud o precisión cuanto en la fiabilidad (necesitada para el acuerdo, la comunicación, y contra el escepticismo):

> These ordinary common sense concepts of everyday life having guided the conduct of men ever since the race was developed, are by far more trustworhty than the exacter concepts of science, so that when great exactitude is not required they are the best terms of definitions. (MS 318)[38]

Lo que Peirce trata de hacer con el Sentido Común Crítico es dar una explicación sintético-falibilista de los estándares más fiables

---

[37] "La teoría del pragmaticismo se basaba, originalmente, en un estudio de aquella experiencia de los fenómenos de autocontrol, que es común a todos los hombres y mujeres adultos; y, hasta cierto punto, al menos, parece evidente que tiene que haber estado basada siempre así. Pues, el pragmaticismo retrotraería la intención intelectual de los símbolos a las concepciones de la conducta deliberada; y la conducta deliberada es conducta autocontrolada. Ahora bien, el control mismo puede controlarse, y la crítica misma someterse a crítica; e, idealmente, no hay límite definido alguno a la secuencia. Pero si uno indaga, seriamente, sobre si es posible que una serie de esfuerzos actuales haya sido sin fin o sin principio (...), creo que sólo puede concluirse (...) que tiene que considerarse como imposible. Se verá que se deduce que, junto a juicios perceptúales, hay creencias originales (es decir, indudables porque no están criticadas) de un tipo recurrente y general, así como también inferencias acríticas indudables." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 229-230)

[38] "Estos conceptos corrientes de sentido común de la vida diaria que han guiado la conducta del ser humano desde que se desarrolló la especie, son de lejos mucho más fiables que los conceptos más exactos de la ciencia, de tal modo que cuando no se precisa una gran exactitud son los mejores términos de las definiciones."

de entre los usados por el científico. De lo que se trata aquí es tanto de la permanencia del significado como de la permanencia de los procedimientos. El científico necesita confiar en creencias tales como "existo", "hay un mundo exterior", "puedo recordar experiencias pasadas", para ser capaz de hacer ciencia. La ciencia no podría seguir adelante sin que el científico asumiera, por ejemplo, que causas similares tendrán efectos similares. Estas creencias son presupuestos para el investigador y son inevitables para éste. Son, en algún sentido, *a priori* para el científico individual en un estadio determinado de la investigación, aunque no lo son en un sentido absoluto o trascendental, porque la verdad es algo que será alcanzado y no algo de lo que podamos estar seguros que dispongamos en ningún estadio concreto de la investigación. No podemos asumir nunca que hemos adquirido una verdad determinada (aunque quizá podamos suponer que hemos adquirido algún conjunto de verdades aún no plenamente identificado).

Podemos ver ahora porqué el pragmatismo entraña el Sentido Común Crítico. La máxima pragmática aporta el significado de los enunciados de acuerdo con el estado presente de la investigación. El significado es algo que siempre está abierto a revisión, puesto que varía con los cambios científicos. Pero debe haber algún núcleo de presuposiciones que permanezca y que con ello garantice la estabilidad del significado y de la actividad científica en su conjunto a través de los cambios. Al mismo tiempo, estas presuposiciones no pueden tener el status de verdaderas, puesto que la verdad es un destino y no un punto de partida. Ahora bien, hemos de poder confiar en ellas.

Ahora podemos ver también porqué las creencias de sentido común tienen en principio un "origen natural". No son estrictamente acientíficas porque "científicamente probado" es una prueba demasiado débil para validar unas creencias últimas. Haber sido probados por la experiencia universal a través de la selección natural es lo que les da una fiabilidad fuerte (la conducta natural no es tan falible como el conocimiento científico), aunque no les confiere un

poder explicativo importante. Y esto es justo lo que se necesita para poner fin al regreso al infinito (hemos de tener en mente que la cuestión por los fundamentos es principalmente una cuestión de "creencia" y no tanto una cuestión de "explicación"). Por ello Peirce pone énfasis en "el fuego quema" como creencia típica de sentido común, una creencia de máximo valor adaptativo, difícilmente cuestionable en su sentido más general o, dicho más estrictamente, "vago".

También podemos ver ahora porqué el Sentido Común Crítico es *crítico*. Sólo aquellos procedimientos y creencias requeridos por la actividad científica pueden ser aceptados. La "duda metódica" (en el sentido del Sentido Común Crítico) sólo puede ser elaborada a partir de la ciencia presente. Es decir, sólo las creencias de sentido común necesarias para la ciencia, es decir, para la actividad plena de la Comunidad de investigadores, son las requeridas para convertirla en una actividad inteligible y razonable.

En el capítulo anterior vimos cómo la hipótesis de la realidad seguía en Peirce procedimientos de demostración de la tradición del sentido común ya en el propio artículo *La Fijación de la creencia*, uno de sus primeros escritos publicados. La conexión de la máxima pragmática con el sentido común al analizar el sentido de dicha hipótesis es clara:

> This maxim [la máxima pragmática] once accepted, -intelligently accepted, in the light of the evidence of its truth, -speedily sweeps all metaphysical rubbish out of one's house. Each abstraction is either pronounced to be gibberish or is provided with a plain, practical definition. The general leaning of the results is toward what the idealists call the naïve, toward common sense, toward anthropomorphism. Thus, for example, the *real* becomes that which is

> such as it is regardless of what your or I or any of our folks may think it to be. (CP 8.191)[39]
>
> Y:
>
> From the mental habits of which Common Sense consists, reflection crystallizes out conceptions and these are more or less clear, but for the purposes of philosophy it is evident that they must be rendered distinct; and this is what we have to do at once with the meaning of the common and philosophically indispensable word "real". (MS 852)[40]

El concepto de realidad en Peirce está enraizado, pues, en nuestras nociones pre-científicas. El escrutinio filosófico lo aclara. Lo importante aquí es que el *"sentido" de la realidad, tal y como la ve Peirce, no procede de la imagen que la ciencia nos da, sino del "mundo vivido" que la ciencia supone.*

Podemos resumir lo anteriormente expuesto de la siguiente manera. En el trasfondo de nuestro conocimiento hay un "mundo vivido" o "marco conceptual" de creencias e inferencias vagas. Son acríticas y por ello pre-científicas. Estas creencias son el "fundamento relativo" de la investigación científica. Marcan los límites provisionales y también los últimos significados y criterios de la

---

[39] "Esta máxima [la máxima pragmática] una vez aceptada –inteligentemente aceptada, a la luz de la evidencia de su verdad- barre rápidamente toda la basura metafísica de la casa de uno. Toda abstracción es o bien un galimatías o bien está provista de una simple definición práctica. La inclinación general de todo esto es hacia lo que los idealistas llaman lo ingenuo, hacia el sentido común, hacia el antropomorfismo. Así, por ejemplo, lo *real* se convierte en lo que es con independencia de lo que tú o yo o cualquiera de nuestros amigos pueda pensar que es."

[40] "A partir de los hábitos mentales en los que consiste el sentido común, la reflexión cristaliza concepciones que son más o menos claras, pero para los efectos de la filosofía es evidente que deben ser aclaradas; y esto es lo que tenemos que hacer en seguida con el significado de la común y filosóficamente indispensable palabra <<real>>."

ciencia. El Sentido Común Crítico enseña la manera de identificar tales creencias. Estos conceptos son muy vagos, pero la ciencia intenta establecer hipótesis y con ello reducir la vaguedad de las creencias básicas y acercarlas a los diversos contextos que precisan de una mayor determinación. Las hipótesis de la ciencia son altamente informativas, pero también altamente falsificables. Cuando son falsificadas, el significado de sus conceptos tiene todavía una permanencia, concedida por las creencias básicas. Los significados cambian y los métodos también, pero no así un cierto "depósito" de "toscos" significados y criterios. Y como estas creencias son tan vagas, no pueden generalmente ser falseadas: en escasísimas ocasiones son refutadas por nuevas experiencias. Esto es lo que les da su carácter "constitutivo" y su fiabilidad. Y ello es lo que permite el progreso de la ciencia. La máxima pragmática nos lleva a este trasfondo cuando llevamos la cuestión más y más lejos.

Retornando al concepto de realidad, si queremos una concepción pragmática última de dicho concepto, encontraremos el propio concepto peirceano. Pero este concepto es muy vago. No es suficiente para determinar si este x concreto es real. Como concluye Skagestad[41], el pragmatismo insiste en la idea de que sólo sabemos "realmente" lo que es "real" si aplicamos nuestros métodos para determinar si cada x dado es o no es real. Esto es ya el campo de la investigación científica. Pero si nos movemos en la dirección opuesta, tendremos que buscar un punto provisional asumido por nuestras investigaciones. Este apoyo provisional último es lo que tendremos que asumir y donde nos tendremos que apoyar cuando se dé la circunstancia de que nuestras investigaciones estén en crisis, a fin de disponer de un punto firme desde el que reorientarnos y dar sentido a nuestras hipótesis.

[41] SKAGESTAD, P. 1981.

4. PRAGMATISMO, AUTO-CONTROL, COOPERACIÓN

Una lectura completa de la máxima pragmática de Peirce nos lleva a elegir como significado más genuino de los conceptos manejados en nuestra actividad investigadora aquellos que tengan una conexión más directa con la propia naturaleza comunitaria que compartimos como investigadores. El pragmatismo peirceano nos insta de este modo a traducir en términos de conducta del sujeto investigador (esto es, la Comunidad de investigación) cuando queramos verdaderamente conocer el sentido de lo que hacemos en tanto que investigadores. Ni los datos de observación ni las conductas ciegas son los interpretantes genuinos de nuestros conceptos, sino que la mención a las consecuencias prácticas en la máxima pragmática es en realidad una invitación a examinar cómo se refleja cada uno de los conceptos en la actividad propia del sujeto comunitario de la investigación.

La comprensión de la naturaleza y la forma de actuar de este sujeto comunitario, que no es empírico ni histórico, sino que es concebido por Peirce en términos trascendentales (como condición de posibilidad), podría no obstante darnos pautas para elegir en situaciones de decisión entre hipótesis, modelos o proposiciones contrastantes con las que nos encontramos en la razón práctica.

Al mismo tiempo, una cuestión que la comprensión de la lógica del investigador debe ayudarnos a solucionar es la siguiente: ¿debemos creer las hipótesis de la ciencia? ¿es razonable creer en ellas si apuntan sólo al futuro? ¿cómo debo *actuar hoy* a la luz de un descubrimiento científico? ¿hasta qué punto debo hacer uso de mis conocimientos teóricos a la hora de actuar en mi vida práctica? Peirce no puede condenarnos a la inacción: en el mundo real hemos de actuar continuamente y en cada momento, no podemos posponer la creencia indefinidamente. Cualquier tratamiento médico que haya sido descubierto y que sea aplicable para tratar una grave enfermedad será

falsificado parcial o totalmente con toda seguridad en un futuro por un nuevo descubrimiento científico. O quizá pueda darse que ocasione efectos no totalmente deseados a largo plazo. Ahora bien, todos convenimos que es peor la opción de no actuar, basándonos supuestamente en la falibilidad de las hipótesis científicas en las que dicho tratamiento se apoya, que sí hacerlo. Peirce debe ser capaz de explicarnos porqué es razonable actuar de esta manera.

Como ya se ha dicho en otras partes de este trabajo, Peirce quiere mantener una tajante distinción entre la esfera de la ciencia y de los asuntos "prácticos" (en la dirección de lo tratado en los *Vitally Important Topics*) pero sólo en el sentido de que quiere liberar a la *lógica de la ciencia* de toda injerencia procedente del mundo de los intereses humanos y de las decisiones contingentes y accesorias que, para él, no pueden sino bloquear el camino de la investigación. Así, el hecho de que una hipótesis científica no tenga una traslación directa al mundo de los intereses humanos no debe afectar a su valor. Y a la inversa, asuntos verdaderamente relevantes para los humanos en su mundo vivido no deben alterar la propia lógica de la investigación científica. Ahora bien, todo esto no es contrario a que las hipótesis de la ciencia puedan y deban tener alguna relación con los sujetos empíricos en su vida real. No es razonable sostener que debamos vivir sin tener en absoluto en cuenta el conocimiento científico, lo que es diferente de sostener que cualquier implicación extra-científica no debiera ser introducida en la actividad investigadora.

¿Qué podemos entonces trasladar desde el ámbito científico al mundo ordinario? ¿Cuál es la lógica de la traslación, si la hay? ¿Qué hacer hoy ante una decisión práctica en función de lo que creemos que sabemos en el ámbito teorético?

El pragmatismo peirceano remite a la praxis del investigador como el paradigma privilegiado de interpretación de nuestros conceptos. Estamos hablando de una praxis sólo en parte plasmada históricamente en la actividad de los investigadores científicos. La labor de la filosofía es justamente para Peirce examinar dicha praxis,

analizarla y depurarla para después dotarla de un carácter más universal que el materializado fácticamente en el seno de las distintas disciplinas científicas. El incremento del auto-control o de la razonabilidad concreta (CP 5.3) consiste para Peirce en un incremento o mejora en el grado de ejercicio de la actividad comunitaria investigadora. De ahí que se pueda afirmar que procedemos de forma auto-controlada y "razonable" cuando utilizamos los hábitos y métodos en los que se basa la actividad científica al dirimir nuestras dudas y conflictos.

Es aquí donde a mi juicio entramos en el campo de juego entre *teoría y praxis* en la filosofía peirceana: el ámbito científico y el ámbito práctico son mundos diferentes, pero que participan de una lógica común, lógica que sólo puede aspirarse a percibir en su grado más puro a partir del escrutinio del primero de los ámbitos mencionados.

La interpretación del pragmatismo de Peirce en clave de Sentido Común Crítico nos arroja cierta luz sobre cómo hemos de actuar ("hoy") puesto que lo que nos hace ver es que el investigador es un miembro en cada momento de una Comunidad universal que es la que acota los límites del sentido y de lo significativo. En el contexto peirceano esta pregunta requiere una respuesta en forma de dos nuevas preguntas: 1) la ya planteada: ¿debemos tener en cuenta en el ámbito práctico nuestras hipótesis teoréticas (es decir, ¿debemos creer en los resultados de la ciencia?), y 2) ¿cómo debemos actuar (en general)?.

El Sentido Común crítico nos da una respuesta a la demanda de fundamentación de nuestro conocimiento aplicable a la primera de las preguntas. Esta doctrina nos dice que es legítimo creer que tenemos capacidad para discernir lo correcto de lo erróneo, creer que nuestras facultades son normalmente veraces, creer que es mejor hacer lo correcto que lo incorrecto, etc. La razón para creer todo esto es que la negación de estas suposiciones hace ininteligible el discurso: cualquier interlocutor estará de acuerdo con ellas en el mismo instante en que acepta el ámbito dialógico o discursivo. Del mismo modo, no utilizar

los conocimientos científicos en el ámbito de nuestras vidas conseguiría situarnos en un mundo en el que se imposibilitaría el propio avance de la investigación teorética. La opción por la hipótesis de la realidad no es para Peirce una opción con el mismo valor que las otras tres formas de fijar la creencia, sino que, como vimos en el capítulo anterior, es en realidad aceptar un *dictum* del sentido común que está inserto en la propia naturaleza del ser racional-dialógico. Es legítimo hacer uso de nuestros conocimientos teóricos en el ámbito de la vida porque negarse a tal *input* en las consideraciones prácticas envilecería nuestras vidas, haría aún más oscuras las decisiones y eliminaría elementos de fuerza a los que agarrarse en el campo de nuestras decisiones "vitales". Es adecuado, pues, hacer uso de nuestros conocimientos sin que perdamos de vista su inherente falibilidad y teniendo en cuenta que llevan siempre inscrita la semilla de la provisionalidad, pues si no hacemos tal uso la investigación se frenaría, el discurso práctico se envilecería y se perdería de vista la búsqueda última de consenso fundado y no arbitrario que está a la base de toda conducta racional. Una vez más, la carga de la prueba está en el escéptico, que en realidad muestra en su vida ordinaria su adscripción a las creencias que simula cuestionar.

Respecto a la segunda de las cuestiones, esto es, "¿cómo debemos actuar (en general)?", aunque Peirce carece de cualquier tipo de desarrollo en el ámbito de la filosofía práctica, no podemos perder de vista que la lógica es al fin y a cabo para él una de las tres ciencias normativas. Desde el punto de vista jerárquico, el mundo de los fines que podemos plantearnos perseguir (ética) y el mundo de lo deseable en sí mismo (estética) se sitúan ambos por encima del mundo lógico. Pero las tres esferas participan de la normatividad y esta naturaleza común hace factible que podamos especular sobre los caracteres generales del ámbito normativo. Además, la remisión del pragmatismo de Peirce a la conducta del ser auto-controlado como árbitro y juez en el mundo del significado, refuerza el carácter subordinado de la lógica a la esfera normativa general. Esto se desarrollará más ampliamente en el siguiente capítulo.

Si por algo se caracteriza la praxis investigadora es por su carácter esencialmente cooperativo. Por cooperación entiende la Real Academia de la Lengua Española[42] "la acción y el efecto de cooperar", remitiéndonos por tanto al verbo para obtener el interpretante más adecuado de este término (y el más eminentemente "pragmático" desde el punto de vista de la máxima peirceana). Por "cooperar" entiende la Academia "obrar juntamente con otro u otros para un mismo fin". Cooperar es, en suma, actuar de manera colectiva para un propósito que es de todos y a la vez de cada uno de los participantes en la acción. La cooperación en el ámbito científico forma parte indisoluble de su naturaleza y para Peirce (CP 2.220) requiere del participante una libertad mental absoluta y busca un consenso no arbitrario, sino "fundado en principios racionales que rigen la conducta del hombre". En cuanto al "fin" de la cooperación en el ámbito científico, éste no puede ser para Peirce otro que la búsqueda de la verdad, según la caracterización peirceana de la búsqueda virtual de lo intersubjetivo, de lo aceptable por todos.

Si la pregunta de la ética es "¿cómo debemos actuar?" la respuesta peirceana no puede ser otra que "como un miembro más de la Comunidad de investigadores" y, por tanto, como un ser: 1) mentalmente libre (y se entiende que no puede haber libertad mental sin libertad "física" y tampoco sin unas condiciones de simetría entre los participantes en la actividad) (CP 2.220), 2) que actúa con otros (la esencia comunitaria del ser racional lleva aparejado el carácter público de sus actos), y 3) orientado a un fin común (que consiste en la obtención de un consenso general fundado).

Como se ha dicho, en Peirce hay una propositividad en el ser racional, esto es, una orientación a fines. El investigador actúa guiado por unos ideales y nuestra práctica debe de estar inspirada por unos ideales comunes si creemos que debe darse una coherencia en la conducta del sujeto. El pragmatismo de Peirce a la luz de la doctrina

[42] *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española de la Lengua, vigésimo segunda edición.

del Sentido Común Crítico nos hace ver que en nuestro proceder a corto plazo y en nuestras cuestiones "prácticas" debemos aspirar también a participar de los fines de la investigación, esto es, de la búsqueda de lo intersubjetivo. La dimensión "crítica" de la doctrina nos impele a buscar y determinar aquellos elementos del discurso que son estrictamente los comunes y, por tanto, necesarios para la inteligibilidad de éste a la vez que nos fuerza a buscar las líneas de coherencia entre el "mundo vivido" y el "mundo conocido". La tajante separación tradicional entre el ámbito teórico y el práctico es una vez más puesta en cuestión desde un enfoque pragmatista como el de Peirce.

Si el lugar de la "verdad" es el ámbito de la ciencia y sólo podemos aspirar a esta verdad de manera virtual y en el largo plazo, en el ámbito de las cuestiones prácticas hablamos de lo "correcto" y debemos ser capaz de contar también con criterios en el corto plazo. En el campo de la praxis no podemos posponer indefinidamente la fijación de la creencia. Ahora bien, en el enfoque pragmatista del Sentido Común Crítico, tanto en un ámbito como en el otro, el ideal que guía al ser racional es por fuerza la búsqueda cooperativa de lo intersubjetivo. De entre las posibles "consecuencias prácticas" de una proposición que nos pide la máxima pragmática, seremos más racionales si aspiramos a elegirlas desde el punto de vista de aquello que promueva en mayor grado la intersubjetividad y ello es aplicable a cualquier conducta que califiquemos de "racional". En el ámbito práctico será más "correcto" aquello que contribuya a extender y poner en claro el reino de lo común y excluya las particularidades de la invididualidad que sólo reflejan elementos contingentes.

Ahora bien, la dimensión cooperativa de la Comunidad peirceana necesita también de la participación del sujeto individual, que participa en el juego con total libertad. Lo característico del modelo de Comunidad peirceano es que, gracias a su carácter eminentemente cooperativo, rehabilita al individuo, que no queda engullido en un ente absoluto o de contornos poco definidos. El individuo es también responsable de su papel en la Comunidad. Sus

fines privados no deben ser puestos en el discurso, pero deben existir y es legítimo que existan porque son en buena parte los que le confieren su individualidad. Y, además, necesita de individuos que estén emancipados y que puedan contribuir sin coacciones a la consecución del fin común[43].

Con todo lo anterior, Peirce nos da la pauta para una ética formal o discursiva (que tiene que ver con lo correcto y no tanto con lo bueno), ligada al lenguaje que utilizamos en nuestros juicios morales, en la que la universalización abstracta kantiana es reinterpretada como "la búsqueda de lo intersubjetivo". El imperativo categórico equivalente de Peirce se aplicaría a cada uno de los ámbitos significativos, también en el ámbito práctico. Ahora bien, el anclaje de

[43] La interpretación de la filosofía de Peirce de este trabajo, que parte de la Comunidad y lleva a la Cooperación, conjuga la doble faceta de *alianza* y de *contrato* del discurso práctico sobre los derechos desarrollado por Adela Cortina en *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid, 2001. Según esta autora, "el discurso del contrato y de los derechos necesita presuponer para tener sentido el relato de la alianza y de la obligación nacida del reconocimiento recíproco" (p. 26). Cortina contrapone la noción de "contrato", basada en la voluntad negociadora y que persigue la preservación de los derechos individuales (en tanto que seres autónomos), a la de "alianza", que está regida por la fe, la confianza y el reconocimiento del otro (nuestro semejante) como un fin en sí mismo. El contrato carece de soporte si no está basado en la alianza y ésta a su vez es impensable en el mundo moderno sin el reconocimiento de la autonomía del individuo y de sus derechos.

Peirce entiende la Comunidad como el referente necesario para la investigación y como el proveedor de significado final de nuestros conceptos en un sentido pragmático. La Comunidad de investigadores que coopera permanentemente ha de beber de la fuente del reconocimiento del semejante cuando se pregunta por el sentido último de su propia actividad.

En los acuerdos de cooperación empresarial, por ejemplo, obtendremos la plenitud del acuerdo en la medida en que los parámetros que nos guíen sean los de la alianza y no los del mero contrato. Dado que un acuerdo de cooperación empresarial persigue objetivos comunes, la perspectiva del provecho puramente individual pervertirá y desvirtuará dicho acuerdo y puede constituir la semilla de su fracaso al ignorar la orientación permanente de las acciones al bien común (esto es, de todos y cada uno de los participantes en dicho acuerdo).

tal imperativo no reposaría ahora en un sujeto trascendental de carácter individual, sino en un sujeto comunitario. La base sobre la que reposa dicho sujeto estará, merced a la doctrina del Sentido Común Crítico, en los supuestos que, aunque falibles y contingentes, son necesarios para la comunicación y para la inteligibilidad del conocimiento científico y de la praxis investigadora.

CAPITULO 9

TEORÍAS DE LA VERDAD Y FILOSOFÍA PRÁCTICA

1. TEORÍAS DE LA VERDAD

"Verdadero" y "cierto"

A lo largo de este trabajo hemos defendido que la Comunidad peirceana cumple una doble función: "destino" para el futuro y "punto de anclaje" para el presente. En realidad, esta doble faceta de la Comunidad está relacionada con el carácter a su vez bicéfalo de un problema tan filosóficamente relevante como es el de la "verdad".

La pregunta por la verdad en filosofía ha estado ligada tradicionalmente a dos problemas diferentes. Por un lado, y de forma prioritaria, ha estado relacionada con la cuestión de la realidad. Así, "lo verdadero" se contrapone a "lo falso" en la medida en que lo primero concuerda con lo real mientras que lo último se opone a lo real. A partir de esta caracterización de por sí escasamente informativa surgen las diferentes visiones sobre la manera en que tal concordancia se debe dar y cuáles son los criterios para distinguir lo real de lo que no lo es.

Por otro lado (y éste es el centro de las epistemologías, teorías del conocimiento, gnoseologías, etc.), se ha debatido también sobre la cuestión de qué sea lo "más cierto" o "más verdadero", en el sentido

de qué parte de nuestro conocimiento es más fiable en casos de duda, bien puntual, bien radical. En una palabra, se trata de determinar a cuáles de nuestras concepciones nos podemos agarrar en los momentos de duda y zozobra en los que nos sentimos perdidos como náufragos a la deriva. Aunque más vinculada al sujeto cognitivo mismo que a la propia realidad, no hay duda de que la pregunta por la certeza o la certidumbre en nuestro conocimiento está directamente relacionada con la pregunta por la verdad de nuestras representaciones sobre lo real.

En Peirce la Comunidad está vinculada también a ambas facetas de la verdad, como nos hemos esforzado en demostrar a lo largo del trabajo. Por un lado, no hay más verdad que la encontrada a largo plazo por la comunidad de investigadores por medio de un uso adecuado, intensivo y pragmático del método inductivo-deductivo-abductivo. Esta Comunidad es el punto trascendental o límite para la determinación de lo real. Por otro lado, la Comunidad es también el punto de vista determinante en la fijación del punto de amarre de nuestro conocimiento en virtud de la doctrina del Sentido Común Crítico. Ésta nos hace ver que lo más fiable en un momento de cuestionamiento o crisis radical es el aparato epistémico (creencias e inferencias) que tenemos y que no podemos dejar de suponer y manejar en nuestra actividad como investigadores y que sólo llegamos a explicitar con el propio uso de nuestro aparato crítico. A causa de esta doble faceta decimos que la Comunidad es central en Peirce, pues es destino y punto de partida del conocimiento racional.

En conformidad con la orientación general de este trabajo, una comprensión adecuada de la perspectiva peircena sobre la verdad requiere tener nuevamente en cuenta ambas facetas, como se verá más adelante. Por de pronto, habríamos de comenzar por preguntarnos en qué lugar se encuadra la teoría peirceana sobre la verdad en el contexto de las distintas teorías de la historia de la filosofía.

Una clasificación de teorías de la verdad

Puede entenderse como *teoría de la verdad* toda reflexión sistemática sobre esta noción que incluya el tratamiento de varios tópicos de entre los siguientes: concepto o definición de verdad, criterios de verdad, tipos de verdad, encaje del concepto de verdad con el contexto filosófico en sentido amplio, procedencia de lo verdadero, relación de lo verdadero con el resto del conocimiento, etc. La lista no pretende ser exhaustiva.

Toda clasificación sistemática de las teorías sobre la verdad de la historia de la filosofía que se pretenda exacta no podrá menos que defraudarnos de alguna manera, dado que hay escasos autores que mantengan una postura pura y distinta, absolutamente diferenciada de la de cualquier otro. Nos encontramos con autores que ponen un mayor énfasis en un criterio o aspecto de la verdad, pero con frecuencia un autor puede caer dentro de más de una de las clases que podamos diferenciar. Peirce en este sentido tampoco será una excepción. De hecho, es uno de los filósofos más irreductibles en este terreno.

Grosso modo puede establecerse la siguiente clasificación general de teorías filosóficas sobre la verdad[1]:

1. *Teorías de la correspondencia*, que se inician con Aristóteles y arrancan de la visión más ingenua y fuertemente arraigada en el individuo sobre la verdad. En su sentido más fuerte sostienen los defensores de estas teorías

[1] Para clasificaciones de las teorías de la verdad ver J. A. Nicolás y M.J. Frápolli, *Introducción: Teorías actuales de la verdad* en NICOLAS, J.A. y FRÁPOLLI, M.J. (editores). *Verdad y Experiencia*, Comares, Granada, 1998, pp. 1-41 y también la *Presentación* a cargo de los mismos autores en NICOLAS, J.A. y FRÁPOLLI, M.J. (editores), *Teorías de la Verdad en el Siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 9-21.

que las representaciones verdaderas son aquellas que se corresponden con los objetos reales externos, mediante algún tipo de conexión de carácter ontológico. De esta manera, se cree que hay una relación determinada y estricta entre algo así como dos "cosas" (sujeto y objeto) y afirman que es en su ajuste donde se da lo verdadero. Los problemas irresolubles de una teoría de este tipo fueron vislumbrados por Peirce y han sido ya desarrollados en este trabajo (crítica peirceana al cartesianismo, crítica al noúmeno kantiano). Críticas de corte similar son en parte las que han originado las teorías alternativas sobre la verdad. No obstante, en un sentido débil de verdad como "adecuación con la realidad" es ésta una visión ampliamente compartida por las otras teorías, al menos como punto de referencia o punto de partida[2].

2. *Teorías fenomenológicas*, caracterizadas por considerar la conciencia como el escenario desde el que descubrir la verdad y que consideran, así, como verdadera la propia vivencia de la concordancia plena entre lo calificado como verdadero y la experiencia ligada a ello. Con este planteamiento, las teorías fenomenológicas evitan el problema metafísicamente irresoluble de tener que situarse fuera del mundo para poder examinar la posible concordancia que exigen las teorías de la correspondencia[3].

[2] En el siglo XX encontramos este tipo de teorías de verdad como correspondencia en autores tan diversos y con planteamientos filosóficos a veces tan opuestos como: A. Tarski, E. Tugendhat, H. Putnam, W.v. Quine, S. Kripke, D. Davidson, J. Austin, B. Russell, (el primer) L. Wittgenstein, R. Carnap, K. Marx, A. Schaff, M. Horkheimer, etc.

[3] E. Husserl es el creador de este tipo de teoría. Otros son: F. Brentano, J. Ortega y Gasset, P. Ricoeur, X. Zubiri.

3. *Teorías pro-oracionales*, que renuncian a todo presupuesto ontológico que pudiera subyacer a las teorías de la correspondencia y se limitan a señalar como discurso posible sobre la verdad los propios usos lingüísticos asociados al predicado "es verdadero". Las teorías de la verdad como redundancia se pueden incluir aquí, pues en muy pocas ocasiones se ha sostenido en un sentido absoluto que el uso y enunciación de los términos "verdad" o "verdadero" no juegue algún papel en el lenguaje, por pequeño que éste sea. El carácter pro-oracional de estas teorías deriva de que el predicado "es verdadero" sirve según ellas tan sólo como un sustitutivo de expresiones situadas en otra categoría lógica, funcionando de este modo como una especie de pronombre[4].

4. *Teorías hermenéuticas*, que entienden la verdad como un desvelamiento de la realidad, en el sentido de que una proposición es verdadera cuando descubre lo que el ente es (Heidegger). Una teoría hermenéutica de la verdad es la que se pregunta por las condiciones que hacen posible el descubrimiento del ser que se da en un enunciado verdadero. Lo esencial en la visión hermenéutica es el *proceso* de des-ocultación o desvelamiento de la verdad en el ser (*aletheia*) y lo que importa es el *acontecer* de la verdad en el sentido expuesto[5].

5. *Teorías coherenciales*, para las que la verdad de una proposición consiste en su grado de coherencia con el conjunto de creencias o enunciados que componen nuestro cuerpo de conocimientos globalmente aceptado, sin apelación a un mundo externo confrontable enunciado por enunciado al que consideramos real. En sentido estricto sólo

[4] Ejemplos de este tipo de teorías encontramos en A. Ayer, W. Sellars, A. Ramsey, D. Grover, C.J.W. Williams, etc.

[5] En este caso es M. Heidegger el fundador. Otros son: K. Jaspers, H.G. Gadamer, M. Foucault.

puede calificarse en estas teorías de verdadero al sistema completo de creencias y enunciados. La realidad vendría definida por dicho sistema y no sería algo externo que confrontar (esto suele ir acompañado de un idealismo metafísico)[6].

6. *Teorías pragmáticas*, que identifican la verdad de una proposición bien con su rendimiento para el conocimiento, bien con su utilidad práctica. En todo caso, basan la verdad en la conexión del enunciado con la praxis de un sujeto (investigadora o de cualquier otro tipo). Según se entienda este rendimiento o utilidad y según se entienda este sujeto encontraremos un tipo de teoría pragmática u otra[7].

7. *Teorías intersubjetivistas*, que parten de la mediación lingüística de todo conocimiento y apelan consecuentemente a los criterios de validez intersubjetiva para la determinación de lo verdadero. En su versión discursiva se defiende como criterio de verdad de los enunciados el potencial

[6] Aquí se incluyen O. Neurath, C. Hempel, N. Rescher.

[7] El más genuino representante sería W. James y, en nuestros días, R. Rorty. También incluiríamos aquí a S. Haack. Y por supuesto, a C.S. Peirce. La adscripción de Peirce a este grupo no debe verse en el sentido de que su pragmatismo sea una teoría pragmática de la verdad, pues se trata de una máxima para la clarificación del significado de los términos y no de una teoría de la verdad. Ahora bien, la máxima pragmática aplicada al concepto de verdad sí correlaciona este concepto con la praxis de la comunidad de investigadores y en ese sentido hay que considerarla *también* como pragmática.

Hay que tener muy en cuenta que bajo la corriente de *pragmatismo* se encuadran multitud de tendencias y orientaciones. En fecha tan temprana como 1908, Arthur O. Lovejoy ya distinguía entre trece pragmatismos (A. O. Lovejoy, *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1963; el artículo que da origen a esta recopilación de artículos es de 1908). Si tenemos en cuenta que desde aquellos tiempos el pragmatismo se ha venido asumiendo como la forma más genuinamente norteamericana de filosofar, podemos hacernos una idea del número de derivaciones que estas distintas corrientes pueden haber tenido en todos estos años.

asentimiento de todos los demás miembros de la comunidad interpretativa (consenso último como idea reguladora)[8].

La teoría de Peirce entre el resto de teorías de la verdad

Partiendo de esta clasificación, ¿dónde encuadraríamos la teoría de la verdad de Peirce? Creo, con Apel, que la teoría peirceana puede incluirse en varias de estas alternativas y no sólo en la pragmática. También creo que su teoría de la verdad da cuenta de forma satisfactoria de los distintos componentes de la verdad que cada teoría ha creído descubrir. En su artículo *¿Husserl, Tarski o Peirce? Por una teoría semiótico-trascendental de la verdad como consenso*[9], Apel hace una revisión de las principales teorías sobre la verdad y explicita la manera en que la concepción peirceana incluye los aportes de las demás. Peirce, al coordinar los tres tipos de signos con las tres categorías fenomenológicas (esto es, iconos-índices-símbolos con primeridad-segundidad-terceridad) hizo comprensible la armonía entre la evidencia fenomenológica y la coherencia conceptual en la interpretación lingüística del mundo. La evidencia de la primeridad de los fenómenos no es suficiente para fundamentar la verdad del conocimiento. Tampoco lo es la segundidad o carácter indexical, es decir, el choque entre el yo y el no-yo que se da en todo acto epistémico. Estos elementos, que sin duda acompañan en mayor o menor grado a todo conocimiento, no tienen que ver con la verdad, que sólo aparece en la terceridad, esto es, en el plano de la interpretación lingüístico-conceptual de la percepción mediante símbolos. En la misma percepción se da la terceridad desde el primer momento, pues siempre se lleva a cabo por medio de juicios de

[8] K.O. Apel y J. Habermas se integran en este grupo en su faceta discursiva. También estarían K. Lorenz o P. Lorenzen (teoría dialógica).

[9] En NICOLAS, J.A. y FRÁPOLLI, M.J. 1998., pp. 597-616.

percepción. Lógicamente la coherencia tiene aquí un importante papel, pues la mediación de todo conocimiento hace necesario que cada uno de sus elementos sea consistente con el resto de conocimientos. Por tanto, Peirce, según Apel, incluye en su lectura como vinculado necesariamente con la percepción los aspectos de la verdad revelados por las otras teorías: tanto el choque con la realidad externa (correspondencia), como la vivencia o evidencia de la percepción (fenomenológica), como la coherencia con el resto de los conocimientos (coherencia)[10]. Ahora bien, Peirce negará que cada uno de estos criterios tomados en sí mismo (en su versión fuerte) pueda servir para distinguir lo verdadero de lo que no lo es. Peirce cree que esta necesaria complementariedad entre las distintas facetas de la verdad se ha de producir en el camino de la formación del consenso de la comunidad de investigadores que utiliza el método científico. El consenso no sería un criterio de verdad adicional, sino el necesario *resultado* de la utilización adecuada de los procesos de razonamiento inductivo-deductivo-abductivos vinculados a largo plazo con la interpretación de los signos.

Por esta última razón, desde mi punto de vista, la teoría de Peirce es intersubjetivista sólo en el sentido de que la intersubjetividad es el resultado del desvelamiento de lo real, pero no en el sentido de que el criterio para lo real sea su valor de intersubjetividad. Como ya se ha expresado en alguna ocasión, el consenso es un resultado necesario, pero no es el consenso el que actúa criteriológicamente como generador de verdad.

Yo añadiría también que la teoría de la verdad de Peirce podría en algún modo compatibilizarse con algunas versiones hermenéuticas

[10] La coherencia es un factor decisivo a la hora de sustituir una creencia/hipótesis por otra en el transcurso de la investigación, tal como ésta ha quedado caracterizada en el capítulo 7. El científico, ante creencias contrastantes, prima fundamentalmente los factores de coherencia para la sustitución de unas por otras en las situaciones en las que se ha llegado a dudar "razonablemente". No obstante, la coherencia no agota el sentido de la verdad en Peirce.

de la verdad, pues no es ajeno a éstas el proceso semiótico peirceano de interpretación abierta e inagotable de nuestro conocimiento.

Por supuesto, la teoría de la verdad de Peirce es también pragmática, pero no en el sentido de que, como otros pragmatistas sostienen, la verdad de los enunciados resida en la utilidad de éstos para un sujeto (como sostendría James). Tampoco en el sentido de que la cuestión relevante sea el uso lingüístico habitual del término "verdad" por parte de los hablantes (al estilo del Wittgenstein tardío). Es pragmática en el sentido de que sostiene que llegamos a la verdad mediante una praxis determinada. Es, por ello, una teoría fundamentalmente *criteriológica* de la verdad. Y en este sentido es criteriológicamente muy rica, pues nos dice cuál es la praxis a seguir para que nuestras proposiciones puedan llegar a ser verdaderas. El consenso último actúa como idea reguladora, pero la praxis que necesitamos para cumplimentar las exigencias de esta idea es la utilización del método científico caracterizado por la lógica de la investigación. La verdad surge a partir del ejercicio o praxis adecuada del método inductivo-deductivo-abductivo sobre los signos. Aunque pueda darse una *definición* de la verdad, lo auténticamente relevante son los *criterios* para llegar a ella.

La originalidad de la postura de Peirce frente al problema de la verdad ha hecho que hayan surgido múltiples interpretaciones sobre ésta, en gran medida debidas a los problemas de relacionar en este autor su supuesta "definición de la verdad" con los "criterios para la verdad". Así, R. Almeder en su artículo *Peirce's Thirteen Theories of Truth*[11], enumera y clasifica hasta trece distintas interpretaciones de su teoría de la verdad por parte de los comentaristas, desde las puramente correspondentistas, hasta las coherentistas, pasando por las pragmáticas, por las mixtas y por las que no ven ningún tipo de coherencia en su teoría[12]. La clasificación de Almeder deja a mi juicio

[11] En *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, Winter, 1985, vol. XXI, nº 1, pp. 77-94.

[12] La relación de trece teorías de Almeder es la siguiente:

1) Correspondencia 1: las proposiciones verdaderas son simplemente el producto de la destinada opinión final de la comunidad científica (RESCHER, N. 1978. También W. Sellars, R.M. Martín, J. Rosenberg, etc.).

2) Correspondencia 2: como la anterior, pero niegan que Peirce considerara la verdad como el producto final del progreso científico, sino como un límite ideal, asintótico, al que se acerca sucesivamente (THOMPSON, M. 1953. QUINE, W.v. 1968. También I. Levi, B. Russell, M. Hooker, etc.).

3) Correspondencia 3: algunas proposiciones son verdaderas porque son lo que la comunidad científica aceptaría en la opinión final si la investigación continuara para siempre, no como límite asintótico, sino como que de hecho la comunidad las continuaría aceptando por un tiempo indefinido (THOMPSON, M. 1953).

4) Coherentista (idealista): la verdad es lo que uno obtiene cuando sus creencias son las autorizadas por los estándares de racionalidad propios de la comunidad científica (HABERMAS, J. 1982., MURPHEY, M.G. 1965. B. Altshuler, R. Meyers, M.G. Murphey).

5) Consenso: similar a la de Habermas y otros filósofos hermenéuticos continentales (APEL, K.O. 1997).

6) Pragmática 1: la verdad de una proposición está en función de si sería afirmada en la destinada opinión final de la comunidad, considerada ésta como un producto final.

7) Pragmática 2: igual a la anterior, pero considerando la opinión final como límite.

8) Pragmática 3: igual a la pragmática 1, pero considerando la opinión final como conseguida en proposiciones que continuarían siendo aceptadas de hecho (para Pragmática 1, 2 y 3: S.B. Rosenthal, J. Smith).

9) Amalgama de teorías: recoge consistentemente elementos de todas las teorías de la verdad (la teoría de Apel, que suscribimos, aunque Almeder no la desarrolla suficientemente).

10) Combinación de correspondencia y coherencia 1: definición como correspondencia, pero criterios como coherencia en términos de la opinión final a la que se *llegaría* (RESCHER, N. 1978. También D. Savan).

claro que no puede haber una caracterización de la teoría de la verdad de Peirce que no sea una combinación de las demás, y ello no por razones caprichosas sino como consecuencia del hecho de que la postura de Peirce es *básicamente criteriológica* y *sólo secundariamente definicional*: identifica la verdad por las prácticas a seguir por la comunidad de investigación y es a partir de esta identificación cuando ensaya las definiciones adecuadas, formulándolas de manera tal que en cada ocasión resalta un aspecto u otro según convenga, sin descuidar la primitiva realidad de la actividad que sustenta las posibles definiciones. Por otro lado,

---

11) Inconsistente: la concepción peirceana es incoherente o refleja caracterizaciones inconsistentes sobre la naturaleza de la verdad (GOUDGE, T.A. 1950).

Ninguna de estas teorías es para Peirce aceptable, pues, para Almeder hay que tener en cuenta:

- Los textos en los que Peirce aboga por una teoría de la correspondencia son irrefutables.
- Hay también numerosos textos de Peirce de la última época en los que aboga por la visión coherentista (idealista).
- Ambas visiones sobre la verdad no pueden combinarse fácilmente: hace falta explicar bien cómo pueden encajar.
- Que la visión heredada o tradicional sobre la teoría de la verdad de Peirce parte de la base de que éste enunció la verdad como lo que *llegaría* y no como lo que *llegará* a aceptarse en la opinión final, lo que para Almeder es un error. Hay múltiples textos en los que, según éste, Peirce defendió que aunque el ser humano vaya a desaparecer, habrá otros seres que tomarán el testigo de llegar a la opinión final que en un momento indefinido se alcanzará.

Tomando en cuenta lo anterior, quedan sólo dos versiones plausibles, además de la 11, que también lo será por exclusión, esto es, si ni la 12 ni la 13 fueran correctas.

12) Combinación de coherencia y correspondencia 2: como la 10, pero la opinión final es a la que se *llegará* y no a la que se *llegaría*.

13) Combinación de Almeder: Peirce definió la verdad como correspondencia en la opinión final y también como lo que estemos autorizados a afirmar bajo los estándares corrientes de racionalidad y bajo el método científico en cada momento dado.

Almeder postula una doble teoría de la verdad en Peirce igualmente difícil de asimilar (verdad-1 como lo aceptable en la opinión final y verdad-2 como lo aceptable en cada momento de la investigación), condicionada a mi juicio por su falta de atención a las raíces kantianas de este autor.

En conclusión: hablar de la verdad para Peirce tiene sentido, hay un método claro para llegar a ella y es compatible con los criterios asociados a la verdad identificados por otras teorías, sin que pueda reducirse enteramente a ninguna de ellas. Ahora bien, dado el carácter falible de nuestro conocimiento, sólo podemos contar con un marco normativo y regulativo y con un método, pero no con una determinación absoluta y definitiva de la verdad de nuestros conocimientos. Quien pretenda obtener "el método" para la determinación exacta de la verdad de cada porción de conocimiento es que no ha entendido la naturaleza y el funcionamiento de nuestro esquema cognitivo. La verdad es un camino y una praxis, no una cualidad de nuestras proposiciones.

La teoría de la verdad de Peirce es también pragmática en su vinculación con la propia "máxima pragmática", pues es aplicando esta regla de determinación del significado al concepto "verdad" cuando nos encontramos con la remisión de este concepto al conjunto de hábitos experimentales de expectación que la aplicación de la máxima conlleva y que, en este caso, nos remite a la praxis prototípica de la Comunidad de investigación (y no a cualquier otro tipo de praxis particular).

Esta traslación desde las cualidades hasta los procedimientos hace aún más urgente el escrutinio de la praxis investigadora, que en mi análisis no puede dejar de ser una actividad cooperativa[13]. La

[13] Apel, tanto en el texto mencionado como en otros sobre Peirce, renuncia a preguntarse si cabría ampliar la forma en que este autor caracteriza la praxis científica y si tal ampliación podría ser relevante para una mejor comprensión de su filosofía. En nuestra interpretación, este desvelamiento es clave, pues Peirce tiene una concepción de la ciencia muy moderna y junto con ella una opción decidida a

vertiente cooperativa de los procesos de la comunidad científica se vincula con el proceso de determinación de la verdad y le añade algo importante al contenido criteriológico de la teoría peirceana. Pues *un criterio para saber si estamos en el camino correcto hacia la determinación de lo real será la verificación de que nuestra praxis es ciertamente cooperativa y que, por tanto, cumple con las exigencias de libertad, igualdad, publicidad y propositividad requeridas para el ejercicio adecuado del método científico en Comunidad*.

2. VERDAD Y FILOSOFÍA PRÁCTICA

Una cierta "verdad" para el ámbito práctico

En este punto cabría preguntarse lo siguiente: ¿es que la verdad sólo tiene sentido en el ámbito del conocimiento teórico-científico? ¿Puede hablarse también de verdad en el campo de la ética, de la política o del derecho? En caso de que la respuesta sea afirmativa, ¿tiene la teoría de la verdad de Peirce algo que aportar a la filosofía práctica?

En la filosofía moderna, Hume consagra la radical separación entre las esferas de los enunciados valorativos y los enunciados de hecho con su famosa formulación de la falacia naturalista ("debe" no puede deducirse de "es")[14]. Kant, por su parte, separa la filosofía práctica de la filosofía teorética sin negar a la primera su carácter

favor de los procedimientos científicos de trabajo que le llevan a entender la conducta racional como "una cierta manera de trabajar".

[14] David Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (traducción de Félix Duque), Tecnos, Madrid, 1988 (sección III, 1, 1).

racional[15]. La neta diferenciación entre ambas es el paradigma dominante en la modernidad. En épocas más recientes la discusión se retomará en parte con la distinción filosófica entre hechos y valores. Se admite normalmente el enfoque kantiano de que sólo cabe hablar de verdad en el campo de la razón teórica, en el campo de los enunciados sobre los hechos, mientras que en el ámbito de la razón práctica sólo podemos hablar de lo "correcto" de nuestras actuaciones o de nuestros criterios para evaluar nuestros actos. Esto en el caso de las éticas formales, pues en las éticas materiales (que se ocupan de "lo bueno" o de la virtud) no existe un paradigma similar[16].

Una primera consideración de Peirce como pragmatista llevaría a atribuirle un cuestionamiento de principio de esta tajante distinción entre ambas esferas. Los pragmatistas clásicos tales como James, Dewey, Putnam, Rorty, etc. estarán radicalmente en contra de dicha separación. En general, para los pragmatistas los enunciados sobre hechos sólo pueden surgir de contextos valorativos (de una selección o evaluación previa), por lo que habrá siempre una subordinación de lo cognitivo a los intereses humanos y, por tanto, verdad y corrección vienen a tener un sentido muy parecido. Por todo ello, no es para éstos incorrecto hablar de verdad en el ámbito moral puesto que su sentido

[15] KANT, I. 1978. Esta afirmación se matizará si leemos a Kant desde la *Crítica del Juicio*, donde *Crítica de la Razón Pura* y *Crítica de la Razón Práctica* se integran.

[16] Adela Cortina, en este sentido (asumiendo planteamientos de John Rawls y de la ética discursiva) establece una distinción entre la "ética de mínimos" (de carácter deontológico, que sólo puede tener por objeto la corrección de nuestro marco valorativo) y la "ética de máximos" (eudemonista, esto es, orientada a "lo bueno" o a "la virtud", que conlleva una visión determinada del mundo). Alcanzar un consenso en una ética de mínimos con aspiraciones universales es el gran objetivo para la humanidad: un acuerdo que garantice la convivencia y un marco democrático de relaciones. Para ello tenemos que conformarnos con "lo correcto". En las "éticas de máximos" sí podría hablarse de verdad porque hay una visión de cómo es o debe ser realmente el mundo, pero se trata de un ámbito que debe quedar fuera de la filosofía a juicio del liberalismo político dominante. Ver de A. Cortina: "¿Verdad en los máximos, consenso en los mínimos?", en NICOLAS, J.A. y FRÁPOLLI, M.J. (editores). 1998, pp. 295-311, y también de A. Cortina: *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1986.

no se distancia tanto de cualquier otro término valorativo. La postura de rechazo a toda hipóstasis o substanciación de la verdad hace que estos filósofos caigan habitualmente en posturas relativistas e historicistas.

Pero la forma en que los dos ámbitos se vinculan en Peirce difiere notablemente de la postura pragmatista ordinaria. Como vimos en el comentario a los *Vitally Important Topics* en el capítulo 6 de este trabajo, Peirce parte aparentemente de una distinción tajante entre la ciencia y el ámbito práctico, entre hipótesis sobre hechos y creencias valorativas. El interés de Peirce en este texto es proteger el ámbito científico de los intereses y necesidades cortoplacistas del ser humano. La dinámica científica no debe ser bloqueada por medio de acciones o prejuicios morales. De forma paralela, la contrapartida será entonces liberar a la moral del influjo de la ciencia, cuyas teorías son siempre falibles y, por tanto, nada fiables para resolver los asuntos humanos que no puedan esperar indefinidamente a ser resueltos. En estos casos, Peirce, personalmente conservador en sus creencias morales y políticas, recomienda como guía las creencias "instintivas" humanas, las que provienen de su origen natural. Según Peirce los animales saben perfectamente lo que tienen que hacer en momentos críticos, cuando su supervivencia está en juego, porque aplican siempre el instinto inscrito en sus creencias y nunca usan la razón, de la que carecen (ya hemos visto en el capítulo 7 las clases de creencia que existen para Peirce, distinción que hace plausible su tajante afirmación en el texto aludido de que "en ciencia no hay lugar para la creencia"). Como veremos más adelante, desde mi punto de vista este discurso no tiene nada que ver con el programa (en absoluto conservador) del Sentido Común Crítico, pero lo visto hasta aquí nos sitúa claramente en la perspectiva de que no habría relación alguna entre el ámbito moral y la verdad, quedando restringida esta última al ámbito exclusivo de la ciencia.

Además, la postura realista escotista de Peirce exige un camino único hacia la verdad. No hay diversas realidades y verdades en la ciencia: hay sólo una realidad (cosa que él encuentra como un

presupuesto del discurso) y, por tanto, sólo una verdad. En nuestro marco falibilista sólo podemos aspirar a sostener con fuerza este ideal regulativo y depurar nuestros procedimientos para que funcionen de la manera correcta y nos lleven hacia el "creído" destino final. "Creemos", como seres racionales, que sólo puede haber "una" verdad.

Si llegamos a encontrar en Peirce la posibilidad de que en el marco de nuestras normas de conducta pueda hablarse de contenidos regulativos que orienten nuestras conductas prácticas en una sola dirección, al estilo del camino único hacia el descubrimiento de la realidad, podremos decir que de alguna manera cabe hablar de verdad en la razón práctica. No es necesario llegar a identificar en un sentido fáctico una forma de vida común que sea la verdadera. Es suficiente contar con la seguridad de que podemos manejar criterios intersubjetivos para convencer a nuestros interlocutores o convencernos a nosotros mismos de que hay unas pautas de comportamiento que permiten mejor que otras avanzar hacia la forma de vida que queremos y que, por tanto, son más "verdaderos". Creo que éste es el caso en la filosofía de Peirce.

Las ciencias normativas (lógica, ética, estética) y sus relaciones

En su clasificación de las *ciencias normativas*, que sólo en sus últimos años de vida se dedica a estudiar, Peirce distingue entre lógica, ética y estética[17]. La lógica, objeto principal de estudio de este

[17] El carácter de "ciencia" de las tres disciplinas no es algo compartido habitualmente por los principales teóricos contemporáneos. Peirce utiliza aquí "ciencia" en un sentido amplio (lo que reforzará, como veremos, que las ideas peirceanas más genuinas sobre la ciencia sean de aplicación al ámbito de los saberes prácticos), en el sentido de *disciplina sistemática y metódica, sobre la que cabe*

autor durante toda su vida, está supeditada para él a la ética. Ello es así porque concibe a la última como la ciencia orientada al descubrimiento y caracterización de toda conducta autocontrolada y deliberada en general. Y, al fin y al cabo, la lógica no es más que un tipo particular de conducta, como es el razonar. La lógica viene a ser algo así como la ética del intelecto. Ahora bien, la conducta no puede ser ciega, ha de tener una dirección, un fin, y la ciencia que se dedica a identificar los fines perseguibles por sí mismos (y no como medios para otra cosa) es la tercera ciencia, la de la estética. La estética distingue lo que es admirable de lo que no lo es y estudia lo que debe admirarse por sí mismo. Aquí nos encontramos con un punto de vista finalista, criticado por los otros pragmatistas, en el que se postula un fin en sí mismo no valorable, que no puede ser a su vez "corregido" por el sistema y con el que Peirce, a diferencia de los pragmatistas

---

acuerdo universal. De hecho, Peirce considera la ciencia normativa como una parte de la *cenoscopia* (CP 1.573), que es para él una forma de denominar y entender a la filosofía a partir del 1900. La definición de cenoscopia es para Peirce la siguiente (ver original inglés en el Apéndice):

> Una de estas ramas [de la ciencia] es lo que Bentham llama *cenoscopia* (...). Se distingue, por un lado, de la *ciencia especial*, o *idioscopia*, por el hecho de que en vez de dedicarse principalmente a la recopilación y al estudio de los fenómenos desconocidos hasta el momento, busca tanta verdad general como la experiencia universal de la humanidad pueda llegar a probar. Por el otro lado, se distingue de las matemáticas en que la matemática pura se interesa sólo por descubrir que unos preceptos generales dados para construir objetos imaginarios determinan que las construcciones tengan ciertos rasgos no especificados en esos preceptos y los determinarían en cualquier universo en los que se aplicaran los preceptos, pero no asume la más mínima responsabilidad o cuidado sobre si el universo real es un universo tal o no lo es. La cenoscopia, por el contrario, sólo se interesa en la verdad real. Incluye la fenomenología o faneroscopia, las ciencias normativas, y la metafísica en la medida en que se funda en la experiencia universalmente reconocida (...). Pero cuando yo hablo de filosofía quiero decir *cenoscopia* (MS 326).

Es en este sentido en que puede considerarse "ciencia" a la filosofía y en el que cabe entender que las ciencias normativas tienen carácter científico.

clásicos, pone fin a una difícil regresión que, como veremos, es consistente con su caracterización del ser racional.

Tenemos pues, por un lado, que la búsqueda de lo verdadero está sujeta de algún modo a la búsqueda de lo justo. En otras palabras: que *no es posible ser lógico y tener un comportamiento éticamente neutral*. En este sentido dice Peirce:

> Reasoning is essentially thought that is under self-control, just as moral conduct is conduct under self-control. Indeed reasoning *is* a species of controlled conduct and as such necessarily partakes of the essential features of controlled conduct. If you attend to the phenomena of reasoning (…) you will (…) remark, without difficulty, that a person who draws a rational conclusion, not only thinks it to be true, but thinks that similar reasoning would be just in every analogous case. If he fails to think this, the inference is not to be called reasoning. (CP 1.606)[18]

La neutralidad axiológica atribuida tradicionalmente al razonamiento lógico es negada por Peirce: hay que ser ético para ser lógico. *La eticidad es condición necesaria para la logicidad*. Pero hasta aquí Peirce sólo habla de eticidad como de un conjunto de normas procedimentales o conductuales del sujeto que caerían dentro de consideraciones puramente deontológicas. Para la logicidad hay algunas reglas de juego de carácter "práctico" que hay que asumir, con independencia del sentido final último de nuestras acciones. Así:

---

[18] "Razonar es, esencialmente, pensamiento que está bajo autocontrol, al igual que conducta moral es conducta bajo autocontrol. Ciertamente, razonar *es* una especie de conducta controlada, y , como tal, participa necesariamente de los rasgos esenciales de la conducta controlada. Si prestas atención a los fenómenos del razonar (...) observarás, sin dificultad alguna, que una persona que saca una conclusión racional no sólo piensa que es verdad, sino también que lo justo será razonar similarmente en cada caso análogo. Si no piensa así, no puede llamarse a la inferencia razonamiento." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 300)

> In induction a habit of probity is needed for success: a trickster is sure to play the confidence game upon himself. And in addition to probity, industry is essential. In the presumptive choice of hypotheses, still higher virtues are needed –a true elevation of soul. At the very lowest, a man must prefer the truth to his own interest and well-being and not merely to his bread and butter, and to his own vanity, too, if he is to do much in science (…) It is a remarkable fact that (…) all history does not tell of a single man who has considerably increased human knowledge (unless theology be knowledge) having been proved a criminal (…) If it were true that every fallacy were a sin, logic would be reduced to a branch of moral philosophy. This is not true. But we can perceive that good reasoning and good morals are closely allied; and I suspect that with the further development of ethics this relation will be found to be even more intimate than we can, as yet, prove it to be. (CP 1.576)[19]

Hay, pues, según Peirce unos requisitos de conducta necesarios para ser lógico. Identifica algunos de ellos y deja como tarea abierta a la investigación ética la determinación y concreción de los requisitos morales para la logicidad. Y estos requisitos puede aspirarse a que sean compartidos por los demás, podemos intentar argumentar a favor de ellos, aún sabiendo que en toda argumentación veraz y "correcta" ya están presupuestos dichos parámetros de conducta. Si uno no puede

[19] "Para tener éxito en la inducción se necesita un hábito de probidad: un estafador seguro que se tima a sí mismo. Y amén de probidad, es esencial la habilidad. En la presunta elección de la hipótesis se necesitan virtudes aún más elevadas –una auténtica elevación del alma. Un hombre, como mínimo, tiene que preferir la verdad a su propio interés y bienestar, y no meramente a su pan de cada día, si quiere hacer mucho por la ciencia (...) Un hecho notable es el de que (...) la historia no nos dice de un solo hombre que haya contribuido a incrementar considerablemente el conocimiento humano (a menos que la teología sea conocimiento) y que se haya probado de él que sea un delincuente (...) Si fuese verdad que toda falacia es pecado, la lógica quedaría reducida a una rama de la filosofía moral. Esto no es verdad. Pero podemos observar que el buen razonamiento y las buenas costumbres son estrechos aliados; y sospecho que con un mayor desarrollo de la ética esta relación aparecería como incluso más íntima de lo que por el momento podemos probar que es." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 284-285)

ser lógico sin una "ética" determinada, estamos calificados en este nivel para hablar de que sólo podremos llegar a alcanzar "la" verdad si somos capaces de comportarnos de "la" manera correcta. Por otro lado, si hay un fin último a perseguir, que es lo que nos identificará posteriormente la estética, tampoco valdrá cualquier forma de conducta para alcanzar nuestro fin, sea éste el fin que sea. Es aquí donde podemos afirmar que el esquema peirceano deja un papel para la verdad en la filosofía práctica siempre y cuando no nos salgamos del nivel de los aspectos procedimentales y metodológicos con que se dibuja característicamente la teoría de la verdad de Peirce. Todo esto es plenamente compatible con una ética de base discursiva, deontológica o "de mínimos".

Nótese también que en la cita anterior Peirce no quiere reducir la lógica a la ética, algo que, por lo demás, sería altamente contraintuitivo (entendido en sus propios términos como "si toda falacia fuera pecado"). La lógica tiene una esfera autónoma porque su material es irreductible al del "comportamiento moral", lo que es consistente con afirmar su dependencia de la ética en el sentido de que ésta evalúa las conductas en general y la lógica estará, por tanto, de algún modo expuesta a la evaluación general de toda conducta que la "ciencia" ética se impone como objetivo. No obstante, es cierto que hay textos en los que Peirce, aún reconociendo la irreductibilidad de una ciencia a la otra, se esfuerza por minimizar las diferencias entre ambas y por enfatizar su continuidad. Así, en un manuscrito sin fecha (aunque con toda seguridad tardío), dice:

> The only real distinction between Morality and Logicality is that the latter is the exercise of sufficient self-control in the conduct of our formation of opinions, while the former is the exercise of sufficient self-control in the rest of our conduct. I grant that this statement fails to represent the great difference between the two; but I think that the appearance of a great gulf between the two is due to the circumstance that in life we carry neither form of self-control far enough, and that we are apt to forget that Morality denounces foolish reasoning as

> sinful just as much as Sound Reason denounces sin as foolish. (MS 770)[20]

Al final, para Peirce, está el autocontrol que en su grado sumo es tanto lógico como ético-moral. Considerar que lógica y ética son continuas implica que hay posibilidad "objetiva" (en el sentido *sui generis* que dicha expresión pueda tener en Peirce) de encontrar las reglas que rigen el autocontrol en su sentido más amplio[21].

Ética, moral y fines de la conducta

La ciencia normativa de la ética debe verse en Peirce como algo muy diferente de la pura moralidad y muy especialmente diferente de las éticas materiales que afirman lo que es "bueno" o en qué consiste la virtud. La ciencia ética es más bien para nuestro autor "the study of what ends of action we are deliberately prepared to adopt. That is right

[20] "La única distinción real entre moralidad y logicidad es que la última es el ejercicio de suficiente autocontrol en la conducta de nuestra formación de opiniones, mientras que la primera es el ejercicio de suficiente autocontrol en el resto de nuestra conducta. Concedo que esta enunciación no representa la gran diferencia entre las dos. Pero creo que la apariencia de un gran abismo entre ambas se debe a la circunstancia de que en la vida no llevamos ninguna forma de autocontrol lo suficientemente lejos, y que estamos dispuestos a olvidar que la moralidad denuncia el razonamiento estúpido como pecaminoso tanto como la sana razón denuncia el pecado como estúpido."

[21] Según Hookway, Peirce emprende "la tarea de entender cómo los estándares adoptados *sin justificación* pueden tener validez objetiva, explicar cómo podemos mantener razonablemente que los estándares que adoptamos sin justificación no están psicológicamente determinados sino que valen para todos los agentes racionales. Por consiguiente, las ciencias normativas intentan proveernos de una descripción abstracta y perspicaz de las clases de normas, de todo tipo, que pueden ser adoptadas incondicionalmente, por ello aportando una defensa de la objetividad de las normas últimas empleadas en la evaluación estética, ética y lógica." (HOOKWAY, C. 1985. p. 59).

action which is in conformity to ends which we are deliberately prepared to adopt" (CP 5.130)[22]. También dice que "ethics, or the science of right and wrong (…), is the theory of self-controlled, or deliberate, conduct" (CP 1.191)[23]. Por tanto, no marca los fines, sino que se preocupa por la acción correcta para la consecución de los fines que nos marquemos en el contexto de la conducta autocontrolada. Por eso, hablar aquí de "moral" o de "requisitos morales" debe contemplarse sobre la perspectiva no de una ética material determinada, sino de la *adecuación de las acciones a los fines*, sean éstos los que sean.

Por lo que respecta a la moral, Peirce es muy crítico en sus alusiones a la moral heredada y sus efectos perniciosos en general (lo que no afecta a que sus creencias personales fueran de talante más bien conservador). En un lugar dirá:

> The difficulty is that morality chokes its own stream. Like any other field, more than any other, it needs improvement, advance (…) But morality, doctrinaire conservative that it is, destroys its own vitality by resisting change, and positively insisting, This is eternally right: That is eternally Wrong. (CP 2.198)[24]

Las ciencias normativas, por contra, son críticas y no prescriben verdades inmutables. De hecho, en algún lugar Peirce hablará de que la moralidad supone la negación del razonamiento y el asumir ciegamente las creencias de la comunidad étnica o histórica de la que

[22] "El estudio de cuáles son los fines de la acción que estamos deliberadamente dispuestos a adoptar. La acción correcta es la que está en conformidad con los fines que estamos deliberadamente dispuestos a adoptar."

[23] "La ética, o la ciencia de lo correcto y lo incorrecto (...) es la teoría de la conducta autocontrolada o deliberada".

[24] "El problema es que la moralidad estrangula su propio flujo. Al igual que cualquier otro cuerpo, más que cualquier otro, necesita de mejoras y adelantos (...) Pero la moralidad, conservadora doctrinaria como es, destruye su propia vitalidad resistiendo al cambio, e insistiendo categóricamente: esto es eternamente recto, esto es eternamente equivocado." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 381)

participa. La ética, por el contrario, al consistir en un razonamiento sobre la moral, "se compone de la sustancia misma de la inmoralidad" (CP 1.666).[25] Hay varios textos más en los que Peirce se muestra sumamente crítico con la moral, en tanto que conservadora y contraria a la reflexión (CP 1.57, CP 1.61, CP 1.666).

En un manuscrito sobre Sentido Común Crítico (MS 436), Peirce recoge algunas ideas adicionales sobre la moral (ver también capítulo 6 y el apéndice a este trabajo). Para Peirce heredamos unas ciertas pautas valorativas en forma de instintos o creencias de sentido común. Estos parámetros de evaluación, debido a su origen natural y adaptativo, incluyen aspectos saludables para la forma de vida "natural" del hombre. Entre estas creencias señala: la criminalidad del incesto, el sistema reinante de roles sexuales, valores asociados a roles humanos y sexuales (admiración por la delicadeza de una doncella, el amor de una madre, el valor de un varón). Lo importante es que estas creencias "positivas" tienen su fundamento en el entorno natural y son por ello para Peirce universales y de perfecta aplicación a una "forma de vida primitiva", mientras que "lo que nos parece repugnante viene siempre del razonamiento" y, por tanto, es susceptible de autocontrol. Y entre lo más repugnante señala la envidia, la cobardía, la traición, la mentira, el robo (asumiendo con ello los valores de la tradición judeocristiana). Con ello Peirce asume que lo "inmoral" procede del "razonamiento desviado", esto es, de la mala lógica. Esto, que bordea claramente de nuevo el intelectualismo moral, lo que otorga más bien es un valor sustancial a la ética en tanto que deliberación sobre el autocontrol ejercido sobre la conducta moral. Esta deliberación es del todo necesaria para corregir y orientar nuestra conducta, pues, en el mismo manuscrito en el que denuncia que "lo más repugnante viene de los efectos del razonamiento" dice seguidamente: "Undoubtedly, we are compelled to reason a little unless we can hire servants to reason for us. Accounts have to be kept, either by ourselves or by our

[25] Para un estudio de la relación entre la ética como ciencia normativa y la moral aplicada, véase K. Parker "Joseph Brent's *Peirce*: The Question of Ethics" <http://agora.phi.gvsu.edu/kap/Brents_Peirce/brent.essay.pdf>, 1994.

clerks."[26] Es decir, dado que estamos forzados a razonar, estamos condenados a utilizar el razonamiento para analizar y a la vez modificar nuestros códigos morales. Después veremos cómo se concilia esta "condena" a la reflexión con la recomendación del instinto y de la tradición en lo moral de los *Vitally Important Topics*.

La conducta del ser autocontrolado no puede ser ciega. En un lugar Peirce llega a decir que la única maldad moral es no tener un fin último (CP 5.133). Su conducta está orientada a fines y es la estética la que debe definir y señalar cuáles son los posibles candidatos al *summum bonum*. ¿A dónde se dirige el autocontrol? La pregunta por el fin en sí mismo ("lo bello" en palabras de Peirce, "lo bueno" según se entiende habitualmente en filosofía moral) es, por consiguiente, el campo de trabajo de una ética eudemonista. Para abordar este asunto, nuestro autor llevará a cabo una revisión de las teorías éticas sobre lo bueno que son a su juicio históricamente más importantes. Cree que son tres las teorías más destacadas:

> There have been three grand classes of rationalistic moralists who have differed from one another upon the much more important question of the mode of being of the end. Namely, there have been those who have made the end purely subjective, a feeling of pleasure; there have been those who have made the end purely objective and material, the multiplication of the race; and finally there have been those who have attributed to the end the same kind of being that a law of nature has, making it lie in the rationalization of the universe. (CP 1.590)[27]

---

[26] "Sin duda estamos obligados a razonar un poco a menos que podamos contratar criados que razonen por nosotros. Las cuentas se han de llevar, bien por nosotros mismos, bien por nuestros empleados."

[27] "Ha habido tres grandes clases de moralistas racionalistas, que han diferido entre sí en base a la cuestión mucho más importante del modo de ser del fin. Básicamente, ha habido los que han hecho del fin algo puramente subjetivo, una sensación de placer; los que han hecho del fin algo puramente objetivo y material, la multiplicación de la raza; y, finalmente, aquellos que han atribuido al fin el mismo

La segunda de las opciones, entre las que podríamos englobar las teorías *naturalistas* y las *utilitaristas*, Peirce la descartaría por principio por el simple hecho de que el bien que identifican o postulan no es en realidad un fin en sí mismo, sino un medio para otra cosa, lo que es contradictorio con lo que persigue la estética.

Respecto de la primera de las opciones, en la que se incluirían las diversas formas de *hedonismo*, Peirce opina, en una cita sumamente reveladora de su propio punto de vista, lo siguiente:

> What proof is there that it [el hedonismo] is true? The only reason for it that I have been able to learn is that *gratification*, *pleasure*, is the only conceivable result that is satisfied with itself; and therefore, since we are seeking for that which is *fine* and *admirable* without any reason beyond itself, *pleasure*, *bliss*, is the only object which can satisfy the conditions. This is a respectable argument. It deserves consideration. Its premises, that pleasure is the only conceivable result that is perfectly self-satisfied, must be granted. Only, in these days of evolutionary ideas which are traceable to the French Revolution as their instigator, and still further back to the Galileo's experiment at the leaning tower of Pisa, and still further back to all the stands that have been made by Luther (…) against attempts to bind down human reason to any prescriptions fixed in advance –in these days…when these ideas of progress and growth have themselves grown up so as to occupy our minds as they now do, how can we be expected to allow the assumption to pass that the admirable in itself is any stationary result? The explanation of the circumstance that the only result that is satisfied with itself is a quality of feeling is that reason always looks forward to an endless future and expects endlessly to improve its results. (CP 1.614)[28]

---

tipo de ser que tiene una ley de la naturaleza, haciéndolo residir en la racionalización del universo." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 294)

[28] "¿Qué prueba hay de que [el hedonismo] sea verdad? La única razón para ello, que he sido capaz de aprender, es la de que la *gratificación*, el *placer*, es el único resultado concebible que se satisface consigo mismo; y, por lo tanto, dado que

Más que con la relativa fuerza del argumento basado en el paradigma cultural compartido en un momento histórico concreto, creo que el hedonismo es rechazado por Peirce con el argumento de fondo de que por sí mismo esta postura no es compatible con el hecho histórico y real, imposible de ignorar, de que existe un progreso en la ciencia y en la cultura (yo diría que Peirce incluso reconocería un progreso social), una liberación de ataduras y un movimiento efectivo en ese sentido. El hedonismo es incompatible con dicho movimiento. Sería imposible que éste se hubiera dado con él, pues es por naturaleza inmovilista.

Y es justamente el tercero de los fines destacados el que es para Peirce candidato al *summum bonum*: la *racionalización del universo*. En ocasiones Peirce habla del aumento de la "razonabilidad concreta" (*concrete reasonableness*, CP 5.3) o de la conformación del autocontrol. Como revela la propia cita, se trata en suma de una adscripción a los ideales de la Ilustración que da un sentido final a la filosofía de Peirce: el despliegue de la Razón, con mayúsculas, como principal fin del mundo y del ser racional. Peirce habla de un autodespliegue, de una explicitación de su capacidad, de una revelación de ser y de una actualización de sus potencialidades.

---

estamos buscando lo que es *fino* y *admirable* sin ninguna otra razón fuera de sí mismo, el *placer*, el *arrobamiento*, es el único objeto que puede satisfacer estas condiciones. Este es un argumento respetable. Merece consideración. Tiene que aceptarse su premisa de que el placer es el único resultado concebible que está perfectamente autosatisfecho. Sólo que, en estos tiempos de ideas evolucionistas, que se remontan a la Revolución francesa en tanto instigadora de las mismas, e, incluso más atrás, al experimento de Galileo en la torre inclinada de Pisa, y, aún más atrás, a todos los esfuerzos realizados por Lutero (...) contra los intentos de amarrar la razón humana a cualquier prescripción fijada de antemano, en estos tiempos, digo, cuando estas ideas de progreso y crecimiento se han desarrollado hasta ocupar nuestras mentes como lo hacen hoy en día, ¿cómo puede esperarse que permitamos aceptar el supuesto de que lo admirable en sí mismo es algún resultado inmóvil? La explicación de la circunstancia de que el único resultado que se satisface consigo mismo es una cualidad del sentir es que la razón siempre mira adelante, hacia un futuro sin fin, esperando indefinidamente mejorar sus resultados." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 304-305)

Nuestro autor combina este ideal con una *cosmología evolutiva*, de corte muy metafísico, que hace corresponder el despliegue de la Razón con el propio despliegue del universo y que él entiende como el aumento de la generalidad, de la regularidad, de las leyes, a partir de un caos primigenio:

> Consider, for a moment, what Reason, as well as we can today conceive it really is. I do not mean man's faculty which is so called from its embodying in some measure Reason or Νουζ, as a something manifesting itself in the mind, in the history of mind's development, and in nature. What is this Reason? In the first place, it is something that never can have been completely embodied. The most insignificant of general ideas always involves conditional predictions or requires for its fulfillment that events should come to pass, and all that ever can have come to pass must fall short of completely fulfilling its requirements (…) The very being of the General, of Reason, *consists* in its governing individual events. So, then, the essence of Reason is such that its being never can have been completely perfected. It always must be in a state of incipiency, of growth. It is like the character of a man which consists in the ideas that he will conceive and in the efforts that he will make, and which only develops as the occasions actually arise (…) It requires, too, all the coloring of all qualities of feeling, including pleasure in its proper place among the rest (….) The creation of the universe, which did not take place during a certain busy week (…) but is going on today and never will be done, is this very development of Reason. I do not see how one can have a more satisfying ideal of the admirable than the development of Reason so understood. The one thing whose admirableness is not due to an ulterior reason is Reason itself comprehended in all its fullness, so far as we can comprehend it. (CP 1.615)[29]

[29] "Consideremos, por un momento, todo lo bien que podemos concebir hoy, qué es realmente la Razón. No me refiero a la facultad humana, llamada así por encarnar en alguna medida razón, o Νουζ, como un algo que se manifiesta a sí mismo en la mente, en la historia del desarrollo de la mente, y en la naturaleza. ¿Qué es esta Razón? En primer lugar, es algo que nunca ha podido encarnarse por completo. La

En justa correspondencia con esta evolución cosmológica, el ser racional, en la medida en que participa de la Razón, debe marcarse como bien supremo el fomento de la razonabilidad o despliegue y materialización de la Razón:

> Under this conception, the ideal of conduct will be to execute our little function in the operation of the creation by giving a hand toward rendering the world more reasonable whenever, as the slang is, it is "up to us" to do so. In logic, it will be observed that knowledge is reasonableness; and the ideal of reasoning will be to follow such methods as must develop knowledge the most speedily (CP 1.615)[30]

Peirce, pues, no teme comprometerse con un valor supremo para el ser racional que no es el de su propio interés ni el de su especie. El pragmatismo de Peirce le lleva a encuadrar y supeditar en la praxis el

---

más insignificante de las ideas generales implica siempre predicciones condicionales, o requiere para su realización que los acontecimientos pasen, y todo lo que alguna vez puede llegar a pasar no llega a realizar por completo sus requisitos (...) El ser mismo de lo general, de la razón, *consiste* en regir los sucesos individuales. Así, pues, la esencia de la razón es tal que su ser nunca puede perfeccionarse por completo. Siempre tiene que estar en un estado de incipiencia, de crecimiento. Es como el carácter de un hombre que consiste en las ideas que concebirá y en los esfuerzos que hará, y que sólo se desarrolla en la medida en que surgen de hecho las ocasiones (...) Requiere, también, de todo el colorido de todas las cualidades del sentir, incluido el placer en el lugar suyo adecuado entre el resto (...) La creación del universo, que no se realizó en una cierta semana ajetreada (...) sino que se está realizando hoy, y nunca se terminará de realizar, es este auténtico desarrollo de la razón. No entiendo cómo uno puede tener un ideal más satisfactorio de lo admirable que el desarrollo así entendido de la razón. La única cosa cuya admirabilidad no se debe a una razón ulterior es la razón misma, entendida en toda su plenitud, en la medida en que podamos entenderla." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 305-306)

[30] "Bajo esta concepción, el ideal de conducta será ejecutar nuestra humilde función en la operación de la creación, echando una mano para hacer más razonable el mundo, siempre que, como afirma el dicho, <<esté en nuestras manos>> el hacerlo. Se observará que, en lógica, el conocimiento es razonabilidad; y el ideal de razonar será seguir tales métodos en tanto tiene que desarrollar el conocimiento lo más rápidamente." (PEIRCE, C. S. 1988. p. 306-307)

conocimiento y la lógica. Pero la praxis ha de tener un sentido, que sólo llega a alcanzar manifestándose en conformidad con el destino del universo, destino que es único y que él concibe como el despliegue y la manifestación de la racionalidad. Nuestro autor era buen conocedor de la obra de Hegel, con el que comparte, salvadas las distancias, una postura racionalista en lo relativo a su caracterización de la historia como el escenario del despliegue y manifestación de la Razón.[31]

La Razón de Peirce es una razón que consiste en el incremento continuo del proceso de subsunción de los fenómenos individuales en la generalidad: la plenitud de la generalidad, lo que incluye la ordenación de los fenómenos reactivos que caen dentro de esta generalidad, así como las necesarias cualidades del sentir (*feeling*). Ello es así porque en el enfoque peirceano no hay completitud sin la presencia de las tres categorías fenomenológicas de la Primeridad, la Segundidad y la Terceridad.

La Razón así considerada cumple con los requisitos exigidos por la estética peirceana, pues, según él, la Razón es aquello que no necesita a su vez una razón ulterior para ser admirable. *El punto final que Peirce pone al sentido de nuestras normas y valores es la propia capacidad para generar normas y valores*. Es un punto final muy peculiar, porque es a su vez el punto de inicio. Y, a diferencia del

[31] Apel destaca la gran influencia sobre Peirce del hegeliano y defensor del idealismo absoluto Josiah Royce a partir especialmente de la recensión que hiciera aquél en 1885 sobre la obra de éste *The Religious Aspect of Philosophy*: "la obra de Royce supuso, a partir de 1885, un estímulo esencial para el desarrollo posterior de la filosofía de Peirce hacia una metafísica de inspiración religiosa, en cuyo seno debía de superarse tanto el enfoque de la teoría pragmatista de la ciencia como los resultados de las ciencias empíricas, especialmente los de la biología. Aproximadamente a partir del año 1900, fue Royce quien empezó a su vez a recibir de Peirce una influencia creciente." (APEL, K.O. 1997. p. 196). Es más que probable también que la fenomenología de Peirce reflejara una fuerte influencia de la de Hegel.

placer, es algo dinámico y compatible con la evidencia histórica. Se trata, en suma, de una Razón con dos cualidades fundamentales:

1) Es *auto-reflexiva*, en el sentido de que la propia capacidad racional considera como fin último su propio desarrollo.

2) Es *comunitaria en el sentido de universal*, pues no puede entenderse el desarrollo de la Razón como algo privado ni grupal, pues está basada en la propia capacidad de autocontrol del sujeto peirceano de investigación y autocrítica, esto es, la Comunidad de seres con capacidad intelectual.

Nos encontramos, pues, en Peirce con un *racionalismo metafísico*, pues cree que la realidad en un sentido amplio es de corte racional, pero no por ello con un intelectualismo moral, pues no reduce el ámbito moral al ámbito intelectual. Asimismo, hallamos en el progreso y perfeccionamiento del autocontrol peirceano una forma de *meliorismo* que, por lo demás, comparte con los pragmatistas clásicos y que era moneda habitual en el entorno filosófico de su época y su país[32].

[32] Lo que no compartirá con el resto de los pragmatistas es ese punto final de la actividad evaluativa o fin en sí mismo que constituye el despliegue de la Razón para Peirce. Los pragmatistas clásicos quieren ser coherentes con su crítica a la distinción radical entre juicios sobre hechos y juicios de valor y no pueden admitir por su parte un valor que no sea a su vez evaluable. Ver a este respecto J.M Esteban Cloquell, "Procesos y procedimientos. Aspectos de lo normativo en el pragmatismo de Peirce y en posteriores variantes", Razón y Palabra, México, Febrero-Abril 2001.

El planteamiento de Peirce, dentro del pragmatismo, apunta la posibilidad de acceder a la convergencia tanto en la verdad como en nuestros parámetros evaluativos en general. Esa aspiración a la convergencia es compatible con el pragmatismo en la medida en que está referida a la *praxis* de la Comunidad de investigación en un sentido *universal*.

Progreso y convergencia

En época reciente encontramos en Karl R. Popper un continuador de esta "metafísica" del incremento del autocontrol en el universo inserta en un marco de "lógica de la investigación" similar al de Peirce (aunque más restringido a la actual "filosofía de la ciencia"). Popper[33] cree en el indeterminismo (la existencia real del azar, o "tiquismo" peirceano) a partir del cual existe un proceso evolucionista de conformación de hábitos por parte de los organismos. La evolución es en este sentido para él "un sistema de controles plásticos en desarrollo"[34]. Los organismos son para él "elementos que incorporan –o, en el caso del hombre, que desarrollan exosomáticamente- ese sistema jerárquico de controles plásticos"[35]. El mecanismo fundamental que posibilita este progreso es para Popper el ensayo y error y la eliminación de errores (que se da de forma crítica y consciente sólo en el caso del hombre), mientras que para Peirce se da fundamentalmente gracias a la capacidad abductiva del ser lógico de "acertar" en una proporción probabilísticamente muy alta en la elección correcta de la hipótesis adecuada. El progreso se da según Popper en la progresiva determinación de lo indeterminado y esta postura hace para él compatible, como para Peirce, la libertad del ser humano con el progreso de la ciencia. Vemos, pues, que el mantenimiento de una postura metafísica es algo no ajeno a toda teoría sobre la lógica y la normatividad, sino que es más bien la explicitación de un presupuesto último que en el caso de Peirce se

[33] K. R. Popper, *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1974. Ver pp. 193-235 ("Sobre nubes y relojes").

[34] POPPER, K.R. 1974. p. 224.

[35] POPPER, K.R. 1974. Ibid.

hace explícito y que en otros casos puede que se tenga miedo o desinterés por sacar a la luz.[36]

Siempre ha habido voces críticas contrarias a esta perspectiva de progreso en la ciencia y de racionalización progresiva del universo. Recientemente Nicholas Rescher[37] ha caracterizado la propuesta de Peirce como "convergentista" y la ha calificado como insostenible. Según Rescher, Peirce defendería una idea (en filosofía de la ciencia, pero que impregnaría su metafísica) de *aproximación convergente* a un estado final de la ciencia en la que ésta alcanzaría su configuración final y definitiva, "discernible como tal en la medida en que los resultados alcanzados sean cada vez más concordantes y los productos obtenidos en los sucesivos estadios de desarrollo de la materia sean cada vez menos diferenciados" (p. 130). Siempre según la caracterización de Rescher, lo propio de la filosofía peirceana es sostener que cada vez los cambios en la ciencia tendrían menos trascendencia con el paso del tiempo, de manera que "nos aproximamos de forma creciente a una imagen esencialmente estable" (ibid.). Pero esto para Rescher se contradice con la experiencia histórica, que nos enseña que los grandes cambios en ciencia (cambios de paradigma) comportan cambios conceptuales que aportan conceptos científicos nuevos y radicalmente diferentes y conllevan una completa revisión de los "hechos establecidos". Según Rescher "el progreso científico significativo es genuinamente revolucionario al implicar un *cambio fundamental de mentalidad* acerca de cómo acaecen las cosas en el mundo" (p. 131). El autor concluye diciendo "el progreso de este calibre generalmente no es cosa de ir sumando hechos adicionales –como si se tratara de rellenar un crucigrama-, sino

[36] Una comparación más detallada entre la lógica de la investigación de Peirce y la de Popper puede encontrarse en Susan Haack, "Dos falibilistas en busca de la verdad", <http://www.unav.es/gep/AF69/AF69Haack.html>, traducción del original de 1977 publicado en inglés en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 51, 73-84.

[37] Nicholas Rescher, *Razón y valores en la Era científico-tecnológica*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 129-132. Se indican en el texto las páginas de las citas extraídas de esta publicación.

de cambiar la estructura misma. Y esto bloquea la teoría de la convergencia." (ibid.).

El lector de este trabajo advertirá fácilmente las debilidades de la crítica de Rescher. En primer lugar, Peirce habla de la aspiración a la convergencia como un requisito lógico de la racionalidad, pero en ningún lugar caracteriza la evolución de la ciencia como un progreso continuo, uniforme y acumulativo. Y mucho menos habla de que se lleve a cabo una progresiva estabilización de la creencia que permita establecer en el aquí y ahora cuáles serían los rasgos de esa teoría completa y final. El radical falibilismo peirceano sería absolutamente contrario a esta suposición. Para ser científicos hemos de estar dispuestos en cualquier momento a echar por la borda todo nuestro cuerpo de teorías y conocimientos. No contamos con ningún "contenido" identificable al que nos podamos agarrar y que nos marque la pauta de cuál sería la supuesta "teoría final". El hecho fundamental en el que se apoya la crítica de Rescher es la existencia de cambios de paradigma científico que obligan a revisar cada vez los "hechos establecidos" y los conceptos que empleamos para elaborar nuestras teorizaciones. Pero precisamente la asunción de esto es lo que está a la base del Sentido Común Crítico de Peirce: los grandes cambios científicos son posibles porque hay un mundo del sentido común (que hemos asimilado al "mundo vivido") que es el que nos permite continuar con nuestro marco comunicativo, asignando nuevos significados a los términos básicos que manejamos pragmáticamente en el terreno científico. Peirce tendrá muy asumido que puede haber cambios radicales en ciencia que incluyan cambios conceptuales y por ello se cree obligado a articular una teoría que nos aporte un punto de amarre ante dichos cambios, que es la doctrina del Sentido Común complementada con una teoría que explica y da validez a los juicios perceptivos. Los cambios de paradigma, pues, no cuestionan la validez a largo plazo del método inductivo-abductivo-deductivo como instrumento fundamental para alcanzar conocimiento, sino que son plenamente compatibles con él.

Hay que destacar que el propio Rescher asume la existencia de progreso en la ciencia, con independencia de los cambios de paradigma, como se advierte en las citas anteriores, por lo que comparte el meliorismo peirceano y popperiano. En muchos textos pone de manifiesto esta postura, como por ejemplo, cuando dice que "es preciso ser conscientes de que nuestros sucesores en el campo científico, que presumiblemente se apoyarán sobre nuestros hombros, podrán hacerlo mejor" (p. 57). Ahora bien, el compromiso humano con el ideal de una ciencia perfecta es para Rescher un instrumento "cuya justificación viene solamente *ex post ipso* a través de su demostrada utilidad" (p. 59). Rescher explica más que justifica e intenta moverse en un marco de sesgo más bien naturalista. Peirce, por el contrario, se esfuerza en dotar a este ideal de una justificación inserta en la propia estructura lógica-cognitiva del investigador en su marco comunitario de investigación y desarrolla una amplia teorización sobre las diversas vertientes involucradas en el proceso de adquisición de conocimiento. En general, es habitual apreciar en los críticos a la idea de progreso en la ciencia y en el conocimiento más bien una postura crítica con respecto a la forma en que tal avance se da que una total falta de confianza en la propia existencia de éste.

Los dos planos de la ética

Con la caracterización de la distinción entre ética y estética y con la determinación de las relaciones entre sí y con la lógica, Peirce separa claramente para la ética un ámbito ético-deontológico de un ámbito ético-eudemonista. Nos dice que hay presupuestos ético-morales en "la práctica de la lógica" y que hay una posibilidad de verdad y de convergencia en los criterios que regulan el ámbito "práctico", con independencia de la opción metafísica de Peirce por un tipo de bien, por lo demás totalmente consistente con el resto de su filosofía. La plena conciencia en Peirce de la distinción entre los dos

planos de la ética es patente cuando en un texto de 1906 introduce los términos "antética" y "práctica" para distinguir el sentido en que él utiliza el término "ética" del sentido tradicionalmente asignado a este término:

> Since the normative sciences are usually held to be three, Logic, Ethics, and [Esthetics], and since he [el autor], too, makes them three, he would term the mid-normative science ethics if this did not seem to be forbidden by the received acception of that term. He accordingly proposes to name the mid-normative science, as such (whatever its content may be) *anthetics*, that is, that which is put in place of ethics, the usual second member of the trio. It is the writer's opinion that this *antethics* should be the theory of the conformity of action to an ideal. Its name, as such, will naturally be *practics*. Ethics [en el sentido tradicional] is not practics; first, because ethics involves more than the theory of such conformity; namely, it involves the theory of the ideal itself, the nature of the *summum bonum*; and secondly, because, in so far as *ethics* studies the conformity of conduct to an ideal, it is limited to a particular ideal, which, whatever the professions of moralists may be, is in fact nothing but a sort of composite photograph of the conscience of the members of the community. In short, it is nothing but a traditional standard, accepted, very wisely, without radical criticism, but with a silly pretence of critical examination. The science of morality, virtuous conduct, right-living, can hardly claim a place among the heuretic[38] sciences. (CP 1.573)[39]

[38] "Heuretic" es un término tomado por Peirce de W. Hamilton, relativo a las ciencias de la invención. No encontramos teoría alguna al respecto en Peirce. Cf. nota de José Vericat en PEIRCE C.S. 1998. p. 416 n.3.

[39] "Dado que habitualmente se considera que las ciencias normativas son tres, la lógica, la ética y la estética, y, dado que también él [el autor] las considera tres, llamaría ética a la ciencia normativa intermedia, si ello no pareciese estar prohibido por la aceptación tradicional de este término. Propone, consiguientemente, llamar a la ciencia normativa intermedia, en cuanto tal (con independencia de cuál pueda ser su contenido), *antética*, es decir, la que se pone en lugar de la ética, el segundo miembro usual del trío. En opinión de este autor esta *antética* debería ser la teoría de la conformidad de la acción a un ideal. Su nombre, en cuanto tal, será naturalmente

La base para esta distinción está, pues, en que la ética en sentido peirceano no puede tener ninguna relación con la virtud ni con lo que habitualmente queda encuadrado en el terreno de las éticas materiales. La vertiente ético-eudemonista debe ser rechazada de la ética como ciencia normativa y ésta sólo debe ocuparse de la estructura, normativa y lógica interna de la conducta del ser racional o autocontrolado. En tanto que encuadrada dentro de la *cenoscopia* (ibid.) o escrutinio de la verdad general alojada en la experiencia universal de la humanidad (MS 326) debe someterse al más estricto criticismo tal y como es exigido por el Sentido Común Crítico. La pregunta que cabe hacerse ahora es: ¿qué puede decirse sobre las normas de conducta del ser autocontrolado?

3. VERDAD Y "ACCIÓN COOPERATIVA": EL PARADIGMA DEL SENTIDO COMÚN CRÍTICO PARA LA FILOSOFIA PRÁCTICA

Los presupuestos éticos de la logicidad

La postura peirceana sobre la verdad, en conjunción con el protagonismo del concepto "Comunidad" y el programa del Sentido

práctica. La ética [en el sentido tradicional] no es práctica; primero, porque la ética implica más que la teoría de dicha conformidad, a saber, implica la teoría del ideal mismo, la naturaleza del *summum bonum*; y, segundo, porque en la medida en que la *ética* estudia la conformidad de la conducta a un ideal, está limitada a un ideal particular que, de hecho, con independencia de cuáles puedan ser lo que los moralistas profesan, no es más que una suerte de fotografía compuesta de la consciencia de los miembros de la comunidad. En suma, no es más que una medida tradicional, muy sabiamente aceptada, sin criticismo radical, pero con la estúpida pretensión de constituir un examen crítico. La ciencia de la moralidad, de la conducta virtuosa, del recto vivir, difícilmente puede reclamar un lugar entre las ciencias heuréticas." (PEIRCE, C. S. 1988. pp. 281-282)

Común Crítico, nos aporta un ambicioso punto de vista para comprender el papel de la verdad y de la convergencia en el ámbito de la filosofía práctica.

La Comunidad de investigadores está por definición comprometida con la verdad. La verdad no debe ser entendida como una cualidad de las proposiciones, sino como la adecuación de la conducta del investigador a unas normas de procedimiento por medio de las cuales éste persigue la fijación colectiva de la creencia a largo plazo sobre bases fundadas no decisionistas. El compromiso con la verdad es, por tanto, el compromiso con unas normas de conducta que están insertas en el conjunto de normas de conducta generales del ser racional y que están sujetas al marco valorativo que enjuicia la globalidad de las acciones humanas.

Peirce es claro al sostener que sin una base ética no es posible ser lógico: cierta "ética" es necesaria para la logicidad. Por supuesto que el marco de la ética excede al de la lógica, lo que bloquea todo riesgo de intelectualismo moral. Pero es evidente que el ámbito lógico y el ético deben mostrar una coherencia y una continuidad para que pueda hablarse, como hace Peirce, de racionalidad en el mismo sujeto. Se hace necesaria una investigación, sugiere Peirce (CP 1.576), para que veamos cuáles son los requisitos éticos que debe asumir el investigador en el desarrollo de su actividad. Una explicitación de tales requisitos contribuirá ciertamente al progreso de la ciencia y puede constituir ciertamente uno de los grandes retos de la filosofía de nuestro tiempo.

En nuestro trabajo hemos visto la centralidad de la Comunidad en la filosofía de Peirce y cómo este concepto le da una coherencia y una continuidad. Ello hace que el escrutinio de la forma activa en que esta noción deba tenerse en cuenta en la práctica del investigador se constituya como el primero de los temas a tratar en el estudio de los condicionantes éticos del sujeto lógico.

Tan pronto como en 1868, Peirce había hecho notar que para ser lógico el individuo debía adoptar una postura "social", bajo riesgo, en caso contrario, de fallar en todas sus inferencias: "he who would not sacrifice his own soul to save the whole world, is illogical in all his inferences, collectively. So the social principle is rooted intrinsically in logic" (CP 5.354)[40]. El tema se trae en este primer Peirce todavía bajo la perspectiva moral del "autosacrificio personal" en un sentido cuasirreligioso. Un poco más adelante, en 1878, matizará afirmando que no es necesario mostrar "heroísmo de auto-sacrificio" para ser lógico, sino tan sólo ponerse en el lugar del supuesto "héroe" sacrificado por la comunidad y ver si las propias inferencias serían aceptables para este supuesto héroe (CP 2.654). Aunque los términos son aún confusos, aparece aquí la perspectiva de "universalización": ser capaz de situarse en la perspectiva de los intereses comunitarios como requisito para ser lógico. No será hasta en el último Peirce cuando encontremos elementos apropiados para entender el papel de la Comunidad como condición de posibilidad de la lógica, desde una perspectiva alejada de planteamientos redentoristas.

El compromiso con la verdad lleva aparejado en este sentido y como primer requisito el establecimiento y mantenimiento de las condiciones generales de trabajo propias de la Comunidad. *Lo primero por lo que deberá velar el investigador es porque se den las condiciones de trabajo óptimas que posibiliten el trabajo en Comunidad*. Si es el contexto comunitario el campo de juego de la verdad, lo fundamental será esforzarse permanentemente por eliminar las trabas al trabajo comunitario y porque no haya disfunciones que afecten al libre desenvolvimiento del trabajo en Comunidad. Esto exige un *compromiso con la cooperación*, que permita que la Comunidad funcione como tal y no degenere en la mera imposición de los intereses o del criterio de uno de los participantes o de una parte de ellos (que la creencia se fije por cualquiera de los tres métodos

[40] "El que no sacrificara su propia alma para salvar al mundo sería ilógico en todas sus inferencias, colectivamente. El principio social está enraizado intrínsecamente en la lógica."

inválidos). Es imposible pensar en el avance comunitario y cooperativo hacia la verdad sin un compromiso decidido por la mejora continuada de las condiciones que hacen factible el trabajo comunitario. Este marco comunitario de búsqueda de la verdad exige de la praxis del investigador que actúe de forma que se mejoren permanentemente las condiciones para que se ejerza fácticamente y en cada momento (no sólo en condiciones ideales) la acción cooperativa en busca del consenso y que nos garantice que este consenso no es el resultado de un mero acuerdo y mucho menos de una imposición, sino que surge del ejercicio de la libre actividad lógica en las mejores condiciones posibles para la investigación. El fomento continuo y activo de la actitud y de la dinámica cooperativa es, pues, un requisito de la logicidad.

La actitud pro-activa hacia la cooperación es también un compromiso activo con la emancipación de los miembros potenciales de la Comunidad, más allá de la simple adopción de unos meros criterios de tolerancia que puedan ocultar disfunciones. Exige actuar permanentemente para que las condiciones para el ejercicio de la logicidad sean las óptimas, esto es, que garanticen:

a) la *libertad* y *autonomía* de los participantes (CP 2.220), en condiciones de simetría y de *igualdad* para acceder al diálogo,

b) la *publicidad* necesaria de todos los elementos necesarios para el proceso, sin la existencia de lenguajes privados que no salen a la plaza pública pero que son actores soterrados que distorsionan la igualdad de los participantes en el acceso a la información relevante,

c) el *fin común*, es decir, que con independencia de la legitimidad de los intereses, caracteres o apetencias privativos, en el momento en que se busca la verdad

> ésta no se busca para un individuo o grupo, sino para el interés y servicio común.

Una consecuencia de este paradigma es que incluye una pro-actividad orientada al fomento de la aportación de las diferencias personales y culturales, que no quedan excluidas del campo de juego por su particularismo, sino que, todo lo contrario, son exigidas en el ámbito del trabajo cooperativo como elementos a partir de los cuales construir un horizonte común.

Y aquí es donde el Sentido Común Crítico ha de completar necesariamente esta perspectiva. Lejos de cualquier sesgo conservador, como se ha visto en ocasiones por parte de los comentaristas[41], esta doctrina juega a favor de la emancipación del participante en la actividad investigadora. Se ha considerado a menudo que el papel del sentido común en Peirce es un recurso al conservadurismo en lo moral. Ello es así si se contempla sólo en el sentido de los *Vitally Important Topics* de "dejemos los asuntos morales al instinto y al sentido común sin que la ciencia sea tenida en cuenta, dado su falibilismo". Ya hemos visto que esta interpretación es por fuerza parcial. A lo largo de este trabajo hemos desarrollado tópicos que redimensionan la doctrina del Sentido Común Crítico: continuidad lógica entre creencias teóricas y prácticas, papel del Sentido Común como instrumento para asuntos de certeza pero simultáneo carácter Crítico, doble plasmación de la noción de Comunidad en la teoría de la verdad y en la cuestión de la certeza, etc.

En realidad el Sentido Común Crítico tiene un papel mucho más "progresista", si entendemos como progreso el favorecimiento de las condiciones operativas de la Comunidad pragmática de experimentación. En primer lugar, el Sentido Común Crítico no

[41] Es bastante evidente que Apel, por ejemplo, no aprecia excesivamente esta doctrina, bien porque la ve como un elemento exógeno al planteamiento semiótico-trascendental, bien por los prejuicios habituales de los filósofos contra todo recurso positivo al sentido común (ver APEL, K.O. 1997. pp. 242-243).

impone unas creencias universales sino que, habiéndolas detectado en el lenguaje, afirma que existen y se plantea como tarea su "búsqueda" activa. No afirma su existencia dogmáticamente, sino que las encuentra en la actividad experimental del investigador como punto de partida pragmático de la comunicación, lo que es posibilitado por su carácter "vago". Pero, en segundo lugar, lo más importante de la doctrina es su carácter *crítico*, sin el cual la doctrina no tendría valor. El criticismo exige que sólo sea aceptado todo contenido o forma de razonar que *pueda ser universalmente aceptado*. Es por ello que se impone la inclusión de todo el aporte de los miembros reales y virtuales de la comunidad de investigación para su puesta en común y el escrutinio de qué parte pueda tener contenido universal y qué otra ha de ser necesariamente de carácter privativo. Y *este trabajo con los aportes personales y culturales debe ser favorecido activamente dentro del paquete de compromisos éticos impulsores de la cooperación que lleva aparejada la logicidad*. Este planteamiento es compatible con posicionamientos *interculturales*, que busquen la convivencia y el diálogo entre culturas mediante la búsqueda de elementos comunes transversales, no impuestos desde una tradición particular, sino basados en un lenguaje y una normativa común, aceptable por todas las partes reales y virtuales.

Todos creemos, pero en muchas ocasiones no sabemos lo que creemos (MS 852), o, en lenguaje orteguiano, no tenemos las ideas adecuadas sobre nuestras creencias. El Sentido Común Crítico nos anima a que saquemos activamente las creencias del armario, las sometamos a examen público y veamos cuáles de ellas son compartibles y cuáles no, como una forma de poner un punto de partida al diálogo que permita el trabajo cooperativo del desvelamiento de la realidad en las condiciones óptimas. A su vez, excluye toda posibilidad de encontrar los puntos en común a partir de

un mero tratamiento apriorístico de la cuestión: hay que partir de las creencias operantes y trabajar a partir de ellas mismas[42].

Hay quien ha apuntado en este contexto que el Sentido Común Crítico, en conexión con la distinción orteguiana entre "ideas" y "creencias" tratada en el capítulo 7, aporta una perspectiva muy interesante para las ciencias sociales[43]. Éstas habitualmente adoptan como materia de investigación, además del elemento puramente conductual y ritual (observable), el conjunto de ideas del colectivo humano objeto de estudio, pero descuidan el conjunto de creencias sostenidas por los integrantes de éste. Al no utilizar esta distinción, el investigador no llega a una adecuada comprensión de los móviles de los sujetos, puesto que, a diferencia del estudio de las ideas, la identificación de las creencias precisa de una investigación adicional sobre los condicionantes sociales y económicos que las explican y las modifican. Además, puede darse que se constate un cambio en las ideas de un colectivo que no se traduzca en un cambio en sus creencias, lo que puede ser sumamente revelador. O puede ser que se mantenga en un momento dado el conjunto de ideas de una colectividad, pero que pase a tener un nuevo significado por haberse dado un cambio en su sistema de creencias, normalmente causado por algún cambio radical de las circunstancias que rodean al grupo. En todo caso, estaríamos hablando de una aplicación particular del enfoque peirceano (y también orteguiano) que nos sirve como un elemento más para un proyecto de mayor alcance como es el de la búsqueda de la resolución y el consenso para los asuntos prácticos.

---

[42] Creo que Apel podría releer el Sentido Común Crítico peirceano en este sentido, lo que le podría servir para "suavizar" su tratamiento en ocasiones excesivamente trascendentalista de la filosofía de Peirce.

[43] Gregory F. Pappas, "Peirce y Ortega", en *Claves del Pensamiento de C. S. Peirce para el siglo XXI*, *Anuario Filosófico 29/3*, 1996, pp. 1225-1238, Jaime Nubiola (ed.).

La posibilidad de convergencia en la filosofía práctica

Hasta este punto hemos hablado de los presupuestos éticos de la logicidad. La pregunta que se impone ahora es: ¿puede ser lo visto hasta ahora de alguna ayuda en el ámbito puramente práctico de la ética, la filosofía del derecho, la filosofía política? Desde mi punto de vista la respuesta es positiva si partimos de la base de que sólo desde el discurso puede llegarse a adoptar acuerdos y decisiones. Dado el carácter discursivo de cualquier valoración sobre la praxis, las características del discurso serán ahí también de aplicación.

Por un lado, hemos de concluir que es posible en un cierto sentido hablar de verdad en la filosofía práctica si nos circunscribimos al ámbito de la "ciencia ética" en sentido peirceano. Ello es así porque puede hablarse de un ajuste de carácter intersubjetivo y universal en la evaluación de las normas de conducta siempre y cuando no demos el paso ulterior de postular unos fines buenos en sí mismos, es decir, cuando no demos el paso a la peirceana "estética". En este sentido, hablar de corrección en el campo de la ética es algo similar a hablar de verdad, pues en las reglas del discurso hay presupuesta la posibilidad de alcanzar un acuerdo final en las normas de valoración (no en los contenidos). Si la perspectiva peirceana no fuera en lo referente a la verdad de carácter criteriológico, sino que fuera más allá y considerara que la verdad es una cualidad, adecuación o correspondencia, la posibilidad de hablar de verdad en el terreno práctico estaría totalmente vedada. Para Peirce la verdad está en la corrección de los procedimientos empleados y puede hablarse de corrección en todo ámbito discursivo. En expresión de Apel, queda "suprimida para Peirce la distinción entre *principios regulativos* y *postulados morales*: el mismo proceso ilimitado de conocimiento, como proceso social real, cuyo éxito fáctico es incierto es, a la vez, objeto de la lógica y de la ética"[44].

[44] APEL, K.O. 1985. pp. 164-165.

Cuando en el discurso práctico buscamos una solución a los conflictos, apelamos a enunciados de tipo "esto es real" y "esto es verdad" para convencer a nuestro interlocutor de que estamos haciendo referencia a algo que debe aceptar él y cualquier otro hablante que estuviera invitado a participar en la conversación. Y es porque tenemos la esperanza de que hay "una" forma de resolver un conflicto o de que hay "una" norma que debería ser aplicada en una situación. Dada la importancia de los asuntos morales, pretendemos cerrar lo antes posible la cuestión con "nuestra" forma de actuar o "nuestra" norma. Esa urgencia la distingue de la ciencia (y la acerca a la ingeniería o ciencia aplicada) porque no puede esperar. Pero, en el contexto del análisis de las situaciones estamos dispuestos a cambiar nuestros procedimientos morales para las futuras ocasiones y en dicho discurso o análisis hay una posibilidad de aprendizaje y de cambio. Nótese la diferencia entre el plano del análisis moral y la pura moralidad, que es, como apunta Peirce, normalmente conservadora y reacia al cambio.

En el ámbito de las "creencias prácticas", esto es, de las creencias sobre cómo hemos de comportarnos hay un momento de análisis en el que sí cabe la "posposición de la creencia", pues, aunque referidas a la acción, nuestro interés es a menudo mejorar y/o valorar nuestros procesos de toma de decisiones. Peirce nos dice que cabe establecer unas bases para el diálogo con la esperanza de que puedan ser de aplicación para toda la Comunidad de interlocución. Al fin y al cabo, lo que está aquí en juego es nuestra propia capacidad de investigación, que reconoce que para llegar a una definitiva "fijación de la creencia" necesita adoptar la perspectiva de sentido común de que la forma de estabilizar nuestras creencias es asumiendo que los criterios para tal objetivo provengan del ámbito intersubjetivo.

Hookway explica la aplicabilidad del criterio racional de convergencia en la verdad para el discurso ético de la siguiente manera[45]. Podemos distinguir en el contexto peirceano entre dos tipos de convergencia:

1) Convergencia local:

Si S expresa una proposición definida que es verdadera

Entonces

Cualquier investigador que comprenda esa proposición y que investigue en su verdad lo suficiente, empleando los métodos adecuados de investigación y que no esté impedido espacial o temporalmente para obtener la suficiente evidencia necesaria para investigar el valor de verdad de la proposición, llegaría a creer la proposición expresada por S

2) Objetivo de la ciencia:

El objetivo de la actividad científica es progresar hacia un cuerpo de opinión que pueda ser aceptado por todos los agentes racionales que adopten el objetivo de buscar la verdad con un espíritu desinteresado y que se es aceptado porque es verdadero.

Según Hookway las dos afirmaciones son diferentes y hay que tener bien presente la diferencia entre ambas, pues si bien la primera es aplicable a cualquier ámbito racional en el que el investigador intervenga, la segunda es en realidad la caracterización exclusiva del ámbito científico (en su sentido más estricto). La caracterización 1 es

[45] Christopher Hookway, "Fallibilism and objectivity: science and ethics", en *World, Mind and Value: Essays on the moral philosophy of Bernard Williams*, J. Atham & T.R. Harrison (eds.), Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1990.

un cuadro perfectamente aplicable a la ética (en tanto que es susceptible de *Inquiry* y de formular enunciados sobre los que pretendemos llegar a acuerdos), mientras que la 2 sólo sería algo propio de la ciencia convencional (como tarea comunitaria vinculada al futuro). Por tanto, la ciencia también utilizará la caracterización 1 conforme vaya llegando a comprensiones parciales de las proposiciones utilizadas en su actividad (sin menoscabo de su objetivo último caracterizado por 2). Esto es un hecho en la actividad de la ética, pues, según Hookway:

> Al evaluar las creencias éticas somos sensibles a la demanda de que una creencia sea aceptada sólo si es "determinada por causas que *no son accidentales en relación con su contenido*". Aunque las creencias éticas y los métodos puedan ser criticados, nuestros conceptos éticos corrientes, que fijan los contenidos de estas creencias, proveen los límites dentro de los que se dan las críticas: nos guían para identificar cuándo se forman nuestras creencias éticas a partir de formas arbitrarias o "accidentales". No estamos guiados por una disposición a trascender nuestra perspectiva ética en persecución de un conjunto ideal estable de opiniones (...) El rol de la reflexión crítica en la investigación ética reside en su contribución a nuestra búsqueda de convergencia local. No vemos nuestro razonamiento ético como que contribuya a una tradición de investigación ética que aspire a algo como la convergencia del tipo 2. (op. cit. Parte 2)

Lo que subyace a este planteamiento es la distinción entre *investigación* e *investigación científica*. Si Peirce está interesado fundamentalmente en dibujar la *lógica de la investigación* en un sentido amplio (aplicable a todas las facetas del ser autocontrolado), la distinción está perfectamente justificada. Remito en este sentido a la caracterización de la lógica de la investigación llevada a cabo en el capítulo 7 de este trabajo. Allí se hablaba de la diferencia en los estándares y contextos de las creencias teóricas y las creencias prácticas en el seno de los procesos de investigación. Pues bien, en el campo de la investigación ética los estándares son diferentes de los del ámbito de la ciencia convencional en su sentido más estricto. Según

Hookway "la comunidad de investigadores tiene un rol diferente en los dos casos. En la ciencia, los miembros de la comunidad contribuyen al desarrollo del conocimiento de la comunidad. En la ética, es algo que me ayuda a dar forma a mis respuestas éticas"[46].

Considero que la explicación de Hookway es reveladora, pero insuficiente. Ello es así porque deja de reflejar que en el enfoque peirceano *la base para eliminar las "causas accidentales" de la creencia que postulamos como verdadera no puede ser otra que la intersubjetividad reflejo de la dimensión comunitaria del conocimiento, que se logra mediante el ejercicio de prácticas cooperativas de investigación*. Sin esta perspectiva, el criterio de "convergencia local" que dibuja aparece más como un destino *a priori* para cada sujeto individual investigador que como una consecuencia lógica del proceso comunitario y cooperativo del conocimiento, que es lo que lleva a la verdad. La "eliminación de la arbitrariedad" no puede entenderse de forma separada del ejercicio cooperativo de la actividad investigadora. Lo que no va en contra de que el ámbito de aplicación de las consideraciones éticas sea inmediato y particular para el miembro individual del colectivo de investigación.

Hookway separa quizá de una manera demasiado tajante el ámbito de la investigación ética del de la investigación científica. Pues en el ámbito práctico no tenemos porqué renunciar a la aspiración de conseguir un cuerpo de opinión perfectamente intersubjetivo que sirva de base discursiva, comunicativa y evaluativa y que sea perfectamente compatible con las diversas aspiraciones individuales y grupales a la "vida buena", a la vez que sea de aplicación a *mi* situación concreta necesariamente entendida *entre los demás*. Y la forma de hacerlo, entiende Peirce, es por medio de prácticas cooperativas de investigación, de actividades de investigación en condiciones adecuadas orientadas a un fin común, que es el de llegar a un lenguaje perfectamente intersubjetivo para la evaluación de nuestras normas de conducta.

[46] HOOKWAY, C. Op.cit. parte 5.

Nótese que lo expuesto no es contrario a la pretensión peirceana de no introducir consideraciones "de interés vital" en la investigación. Pues en el terreno de la reflexión sobre las normas de conducta, siguiendo la actividad cooperativa propia de la adecuada comprensión de la naturaleza comunitaria de la investigación y del conocimiento, nos elevamos a un nivel en el que relativizamos la influencia sobre nosotros mismos de nuestras creencias "prácticas" y las elevamos a un nivel semejante al de la reflexión sobre las creencias "teóricas" de la ciencia. Ahora bien, y eso marca una diferencia, la resultante final de la reflexión no será ya la formación de una opinión final universal, sino la aplicación al aquí y ahora de las decisiones que debo tomar para mi conducta privada. Pero la perspectiva de situarme "*como si*" fuera un miembro del colectivo universal de investigadores cooperadores a la hora de esclarecer mis presupuestos morales entra dentro de las características generales de todo proceso de investigación. La argumentación postulatoria en un sentido kantiano tiene un papel protagonista en un autor que se considera a sí mismo una suerte de Kant redivivo.

Tampoco esto es contrario a la recomendación de recurrir al instinto y a la tradición en las situaciones de "crisis vital" antes que a los resultados de la ciencia y de la investigación, que era el mensaje de los *Vitally Important Topics*. Evidentemente la falibilidad de los procesos de investigación es algo consustancial a estos mismos, por lo que si buscamos un fondo de mayor permanencia a la hora de actuar en moral lo encontraremos en las creencias acríticas heredadas (moral, tradición, instinto, sentimiento) antes que en el terreno puramente reflexivo. Dado que el hombre no puede renunciar a la reflexividad, Peirce nos está diciendo que éste corre su propio riesgo en la medida en que se decide a usar de la racionalidad en materia moral. La recomendación ha de verse más bien como una advertencia ante las limitaciones de la aplicación de la razón universalista en la resolución de los problemas particulares antes que como una condena a la capacidad autocrítica del autocontrol en este campo. Las creencias heredadas han probado "funcionar" históricamente: si han funcionado

"mejor" o "peor" ya es materia de reflexión o de evaluación. Que "funcionan" es una cuestión "de hecho".

Por otro lado, y dado el carácter discursivo de todo conocimiento, es innegable que hay una relación entre las creencias sobre los hechos y las creencias sobre las acciones. El Sentido Común Crítico, tal como se analizó en el capítulo 6, integraba sin dificultad ambos tipos de creencias. Aunque la relación entre ambos tipos de creencia es múltiple y diversa, no puede negarse que muchas de las decisiones y normas morales están basadas en creencias sobre los hechos, que en muchas ocasiones son erróneas y que son el origen de perversidad moral. En gran parte encontramos dificultades en el diálogo interpersonal, interorganizacional e intercultural por culpa de prejuicios y falsas creencias sobre hechos que ocasionan valoraciones infundadas. El programa del Sentido Común Crítico, por su carácter crítico, nos induce a que saquemos a la luz de forma activa nuestro cuerpo de creencias para que, una vez explicitadas, podamos examinarlas dialógicamente con la ayuda de los conocimientos y métodos científicos y podamos determinar así hasta qué punto hay creencias que impiden el acuerdo y que no son más que fruto de errores o prejuicios a los que podemos estar dispuestos a restar influencia y operatividad en el discurso. En este sentido, la logicidad nos hace más morales porque reduce la probabilidad de tomar decisiones basadas en errores y prejuicios que bloquean el camino para el desarrollo de la Comunidad pragmática. El primer paso para llegar a acuerdos es saber lo que de verdad creemos, lo que conlleva evaluar si lo que "creemos creer" es lo que en realidad creemos como primer paso en la construcción de un lenguaje común. El proyecto peirceano nos ayuda a *fallar menos*, pues nos hace traducir pragmáticamente en términos de conductas universalizables y eliminando arbitrariedades y contingencias.

El Sentido Común Crítico como proyecto nos invita metodológicamente a descubrir, con ayuda de nuestro aparato crítico, las mínimas reglas de juego que todos podemos compartir, con independencia (y con la ayuda) de nuestros sistemas normativos

privados o grupales, y que sean compatibles con cualquier sistema moral histórico o con cualquier concepto del bien. Evidentemente sólo habría un sistema moral o concepto del bien no admisible por no racional: aquel que excluyera o que entorpeciera las propias condiciones de diálogo de la comunidad de investigación. Hay pues, una exigencia de compartir unas condiciones de juego democráticas y comprometidas con la "acción cooperativa" como base de cualquier lenguaje común sobre las cuestiones morales.

Con todo, y para confirmar el sentido no intelectualista de la propuesta de Peirce, la metodología crítica participa del carácter falible de todo discurso teórico y es por ello que la tarea de la filosofía práctica no puede reducirse a la propuesta que nos hace el Sentido Común Crítico. Siempre habrá una distancia difícil de salvar entre el proyecto largoplacista de la razón teórica y su verdad y el ámbito cortoplacista de las decisiones morales. El papel del criticismo debe verse como ancillar para la filosofía moral, lo que no hace desmerecer su valor: es una fuente de suministro de instrumentos útiles para la consecución de acuerdos.

Desde mi punto de vista, el planteamiento peirceano sería *compatible* con las siguientes propuestas de carácter práctico en un contexto contemporáneo[47]:

- la traducción entre sistemas morales y culturales diversos es algo posible, deseable y exigido por la razón
- la interculturalidad, por consiguiente, es posible y exigible
- la convergencia universal entre los humanos para conseguir unas normas comunes que respeten a la Comunidad y a sus integrantes es posible

[47] Las opciones y propuestas morales que se enuncian a continuación no son abordadas por Peirce ni pertenecen a su época, pero creo que pueden derivarse de la posición del autor tal y como aparece caracterizada en este trabajo.

- la extensión universal y efectiva de los Derechos Humanos es un requisito lógico y moral ineludible en cuanto que apuntan a la consecución de unas condiciones mínimas para el ejercicio efectivo del juego cooperativo.

A su vez, es *incompatible* con las siguientes propuestas:

- el individualismo, que niega el carácter cooperativo del ser lógico
- el grupalismo, que niega el horizonte de una comunidad virtual de investigación
- éticas materiales como único objeto de la filosofía práctica
- escepticismo basado en la duda radical vacía de contexto desde el que plantear la duda
- relativismo moral, que niega la posibilidad de convergencia moral
- democracias puramente formales, que se limitan a legitimar ámbitos asimétricos de comunicación sin preocuparse por favorecer las condiciones reales para que la actividad investigadora funcione de acuerdo con los parámetros propios de la Comunidad, esto es, con condiciones adecuadas para el trabajo cooperativo
- cualquier enfoque moral contrario al libre ejercicio del juego cooperativo como precondición para el propio discurso moral.

El enfoque teórico peirceano sobre las ciencias normativas reposa en un fin último, admirable por sí mismo, que es el de la creencia en la racionalidad y en el progresivo desarrollo de ésta. Sabemos que más allá de este punto no podemos avanzar en el terreno de la justificación y la teorización y que, al final, todo el edificio se basa en esta creencia que en nuestro fuero interno asumimos como universal, aún a sabiendas que el consenso a este respecto muchas veces no es factible. Ahora bien: ¿está realmente dispuesto nuestro corazón a dejar este fundamento de lado? Como reza el *dictum* de Peirce: "Let us not pretend to doubt in philosophy what we do not doubt in our hearts" (CP 5.265)[48].

[48] "No pretendamos dudar en la filosofía de aquello de lo que no dudamos en nuestros corazones" (PEIRCE, C. S. 1988. p. 89)

PARTE IV:

CONCLUSIONES

CAPITULO 10

DIMENSIONES ÉTICAS DE LA COMUNIDAD PRAGMÁTICA. CONSECUENCIAS PARA LA COOPERACIÓN.

1. CONCLUSIONES GENERALES

A partir del estudio de la filosofía de Peirce llevado a cabo en este trabajo, obtenemos las siguientes conclusiones:

1. *"Comunidad" (de investigación, de comunicación, de sentido) es un concepto epistemológico fundamental para la comprensión de los esquemas cognitivos y valorativos del ser racional*

La filosofía de Peirce se ocupa fundamentalmente de desvelar la lógica de la investigación (*logic of inquiry)*, entendida como la forma que tiene el ser racional de alcanzar *conocimiento* en general, en sus diversas facetas y en el sentido más amplio posible del término. Su caracterización de dicha lógica de la investigación es ciertamente profunda y compleja a lo largo de toda su obra, pero de principio a fin el concepto "Comunidad" (bien entendido directamente como "*Community of inquirers*", bien como "*Common Sense*") juega en ella un papel central.

Un estudio sistemático del concepto de Comunidad nos hace ver que Peirce la entiende como: a) el conjunto de seres racionales/investigadores, en un sentido no meramente grupal, sino universal (en el tiempo y en el espacio), b) constituida por todos los seres con plena capacidad comunicativa e "investigadora", c) de carácter más bien ideal, antes que puramente fáctico o histórico, y orientada al futuro (cercana en este sentido a una idea regulativa), d) tendente a su propio perfeccionamiento, e) fundamento de la logicidad, f) presupuesto comunicativo no contradicho por hecho alguno, g) indispensable para juzgar la racionalidad de cualquier acción, h) criterio o patrón de la experiencia válida, i) que contiene una experiencia colectiva de la que parte el investigador individual y con la que cuenta, y, por último, j) que juega un papel fundamental en todos aquellos ámbitos en los que pueda hablarse de "verdad" y de "realidad".

Peirce utiliza la Comunidad como el verdadero sujeto de la investigación. Ahora bien, la investigación se lleva a cabo a dos niveles: por una parte tenemos a) el lado puramente empírico y fáctico, el de los contenidos, la certeza, la inmediatez, el dato y el corto plazo, y por otra parte está b) el ámbito normativo o evaluativo, es decir, el de la corrección, el ideal, y el largo plazo. Para Peirce la Comunidad es un concepto que articula las dos vertientes: a) como ideal regulativo en el largo plazo (Comunidad semiótica) y b) como fundamento de certeza y fijación de nuestras creencias básicas en el corto plazo (Comunidad pragmática del Sentido Común Crítico).

La similitud tanto en la fundamentación como en la defensa por parte de Peirce de a) la Comunidad de investigadores en el contexto de la caracterización de la búsqueda de la verdad y b) de la Comunidad del Sentido Común Crítico en la caracterización de la búsqueda de la certeza refuerzan la centralidad de este concepto en la filosofía peirceana.

2. *La Comunidad de investigación tiene como τελοζ o propósito principal el desvelamiento colectivo de la realidad en que consiste el descubrimiento de la verdad, pero no recurre al consenso para la determinación de lo real sino que, al contrario, el consenso surge como resultado del descubrimiento colectivo de lo real*

Peirce comienza a filosofar a partir de las coordenadas establecidas por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, pero reformuladas por medio de lo que podemos denominar *las tres correcciones peirceanas a Kant*: a) la *corrección programática*, consistente en la sustitución del objeto central de la filosofía, que para Kant es la dilucidación de las formas *a priori* del conocimiento y para Peirce pasa a ser el estudio de las normas y procedimientos empleados en la dinámica investigadora (sin necesidad de presupuestos *a priori*); b) la *corrección semiótica*, consistente en la sustitución del estudio de las formas de juicio por el estudio de todo tipo de signos y de la actividad sígnica en general; y c) la *corrección internalista*, que implica la negación de todo carácter de realidad al supuesto ámbito nouménico y la sustitución de la distinción kantiana "cognoscible/incognoscible" por la de "efectivamente conocido/infinitamente cognoscible".

Estas tres correcciones están estrechamente ligadas entre sí y servirán para sustituir como objeto de la epistemología el modelo del "yo" enfrentado a la realidad externa por el modelo de la "Comunidad de investigación" o del "nosotros", que utiliza para la búsqueda del conocimiento los procedimientos auto-regulados y de carácter interno de la propia Comunidad.

Roto ya el esquema especular de la filosofía, podría pensarse que es el propio sujeto (ahora la Comunidad de investigación) quien parece decidir la realidad, ante la aparente inexistencia de un juez externo (nouménico) que lo haga y que sea más real que las concepciones del propio sujeto. En otras palabras, podría pensarse que

un puro acuerdo fáctico y volitivo entre los miembros de la comunidad de investigación podría ser suficiente para decidir la naturaleza de la realidad.

La postura de Peirce es radicalmente contraria a esta posibilidad. Para nuestro autor lo real es todo aquello que es como es con independencia del pensamiento de cualquier individuo o grupo de individuos. Se define más precisamente como la opinión final que cualquiera podría llegar a tener sobre cada tema a largo plazo, una vez agotada al máximo la investigación sobre él y supuestos el suficiente grado de información y metodología adecuada que permitiera eliminar de ella finalmente todo rasgo de subjetividad. Nunca podremos estar seguros de haber agotado totalmente la investigación, por lo que el concepto "real" debe tomarse como un concepto regulativo. Lo real es, así, dependiente del pensamiento general de la Comunidad, pero independiente de cualquier pensamiento particular, bien sea individual o colectivo.

La consecuencia "realista" (en el sentido de la cuestión de los universales) de esta doctrina de la Realidad es que los conceptos generales son necesariamente reales, pues han de aparecer necesariamente en toda supuesta opinión final verdadera. Dentro de los términos o conceptos reales están los nombres generales, los conceptos y los enunciados, entre otros. Para Peirce, negar la realidad de tales términos es una de las peores aberraciones de la historia de la filosofía (la postura "nominalista").

Que la opinión final sea la de la Comunidad y no la de un supuesto investigador individual suficientemente bien informado y con una metodología adecuada se infiere de forma necesaria del carácter semiótico del conocimiento, que precisa de una comunidad de interpretación y de sentido como condición necesaria para el uso inteligible de los signos, tanto en su generación como en su interpretación.

La caracterización peirceana de la realidad abre la dinámica de la investigación al mundo de las cuestiones prácticas en la medida en que los conceptos de "realidad" y "verdad" puedan jugar un papel importante en dicho ámbito.

3. *La Comunidad de investigación permite dar una respuesta coherente a los problemas de la filosofía moderna derivados de la entronización del "yo cognoscente", entendido por lo general en términos individualistas y subjetivistas*

Peirce se enfrenta al moderno paradigma especular del conocimiento, basado en el modelo de confrontación inmediata sujeto-objeto por medio de intuiciones o accesos inmediatos al objeto por parte del sujeto, en virtud de algún tipo especial de cognición que serviría así como base absoluta y fundamento de nuestro conocimiento. El filósofo demuestra que este modelo, cuyo origen está en Descartes, no puede llevar más que un a escepticismo insalvable.

No se está negando que pueda haber algún tipo de conocimiento al que podamos denominar "básico". Lo que Peirce niega es que podamos hablar de un conocimiento "inmediato" e "infalible" de una supuesta "realidad" externa.

La alternativa peirceana al modelo cartesiano es una concepción del conocimiento entendido como un conjunto "holista" de creencias y teorías, que no comienza por la duda ni utiliza el criterio de la "indubitabilidad", sino que está integrado por el conjunto de creencias que asumimos como "acríticas" de partida y que no son indudables sino "indudadas" en el contexto de nuestro discurso, potencialmente sujetas a revisión a la luz de nuevos datos, razonamientos o experiencias.

Este desplazamiento desde la búsqueda de la certeza individual hasta la fiabilidad del conjunto colectivo de creencias es una consecuencia de la transmutación del "yo" en el "nosotros" como último juez de la fiabilidad de las creencias y es una consecuencia lógica de la centralidad que otorga Peirce a la Comunidad en el marco de las categorías cognitivas del ser racional.

4. *Esta Comunidad de investigación debe entenderse como un conjunto virtual y universal de agentes que manejan signos vinculados en algún grado con la experiencia perceptiva (bien que siempre de forma mediata), en un proceso continuo de interpretación*

Nuestro conocimiento tiene en la concepción peirceana una naturaleza sígnica y está formado por un conjunto de creencias y teorías que se interrelacionan por medio de inferencias. De hecho, todos los procesos mentales y cognitivos se dan para Peirce en forma de argumento, bien sea de tipo deductivo, inductivo o hipotético-abductivo.

El modelo semiótico inferencial implica el carácter abierto, continuo e inagotable de los procesos mentales, siempre sujetos a reinterpretación por parte de un intérprete posterior. Los puntos inicial y final de toda cadena de inferencias siempre habrán de ser elegidos de forma pragmática o contextual. De idéntica manera, todos los elementos cognitivos tienen de por sí una naturaleza pública y, por ello, están sujetos al escrutinio eventual de la Comunidad.

Ahora bien, de entre nuestro conjunto de creencias debe haber algunas que sean más "estáticas" o firmes que otras, sin dejar por ello de ser falibles. En Peirce la infalibilidad se torna en "acriticismo": lo que hay son creencias acríticas, aunque puedan ser criticables. Como

tales habrá que contar lógicamente con las más próximas a la experiencia perceptiva (que se complementarán con las creencias e inferencias acríticas del sentido común).

Para Peirce la percepción es naturalmente una vía prioritaria de acceso epistémico a la externalidad que debe ser tomada en cuenta y explicada en todo modelo epistemológico. Lo característico de la propuesta peirceana a este respecto es su defensa de una forma de "realismo epistémico": en la percepción aprehendemos objetos reales, pero esta aprehensión se lleva a cabo siempre por medio de creencias sobre el objeto. Cualquier supuesto elemento integrante de los juicios de percepción no tendrá contenido cognitivo alguno (intuición, sense data, etc.), aunque estos juicios soporten una lectura fenomenológica en la que se ponga de manifiesto sus diversas facetas (su necesario aspecto de primeridad sensible y de segundidad indexical) pero que es consistente con su naturaleza epistémica primordial.

Así, la conexión con la externalidad está en todo momento mediada sígnicamente e inmersa en el flujo continuo de inferencias en que consiste el conocimiento. Otra consecuencia de ello es que siempre habrá un elemento de interpretación en toda percepción, aunque el máximo contacto de ésta con la externalidad se muestra en el mayor grado de consenso del que gozan habitualmente tales juicios. La forma en que percibimos la externalidad (las creencias que obtenemos de ella) dependerá en gran medida de las creencias e intereses colectivos previamente insertos en nuestro lenguaje ordinario como categorías para la clasificación de las cosas. Por otro lado, en los momentos en que surgen problemas relacionados con la fiabilidad de una percepción, el juicio de los otros y del sentido común suelen ser los árbitros más utilizados. Una vez más, encontramos el recurso a la Comunidad como fuente de "certeza".

5. *La Comunidad de investigación se manifiesta en la praxis de la dimensión comunicativa, que presupone la existencia de un mundo*

vivido común y pre-científico enraizado en el lenguaje ordinario e integrado por creencias e inferencias compartidas universalmente y relacionadas tanto con el conocimiento como con la acción

La percepción no puede ser la única fuente de creencias "básicas", entendidas como "acríticas". Para explicar nuestra capacidad investigadora necesitamos también de un conjunto de creencias también básicas, pero ya no directamente vinculadas a la capacidad perceptiva (sino presupuestas en el discurso), así como de inferencias acríticas a partir de las cuales articular nuestro conocimiento.

Peirce encontrará en la tradición filosófica escocesa del sentido común (Thomas Reid) la base teórica desde la que construirá su teoría de las creencias básicas, reinterpretándola de modo que encajara con su falibilismo, su kantismo y su esquema epistemológico general, y, por lo demás, lejos del sentido vulgar de "sentido común". Su doctrina del "Sentido Común Crítico" (*Critical Common Sensism*) sería el descubrimiento que le permitiría culminar la estructuración de su teoría de la investigación.

El conjunto de creencias de sentido común englobará tanto proposiciones tradicionalmente "analíticas" y "sintéticas", como "teóricas" y "prácticas", ocupándose con ellas Peirce de dar razón de los elementos habitualmente considerados "apriorísticos" de nuestro conocimiento desde un marco comunitario no fundamentalista y falibilista.

Entre los elementos más importantes del tratamiento peirceano de la doctrina cabe destacar:

a) carácter crítico de la doctrina: en el sentido de que la identificación y legitimación de dichas creencias no procede de un método apriorístico sino, al

contrario, de la imposibilidad de dejar de suponerlas tras un exhaustivo y kantiano proceso de crítica racional en el que utilizamos todo nuestro bagaje de conocimientos.

b) naturaleza de las creencias: al provenir del mundo "natural" (no del científico) las creencias se dotan de una legitimidad colectiva que se enraíza en su origen evolutivo y ello hace que se inscriban en el marco práctico general de la conducta del ser auto-controlado. Lógicamente también perderán eficacia conforme nos alejemos del ámbito más estrictamente "natural" y nos adentremos en el científico, para el que utilizamos los estándares del método científico (la posibilidad del cual reposa en última instancia en dicho mundo "natural" de creencias). La eficacia de estas creencias para un modo de vida natural es más patente en su vertiente "práctica", en su relación inmediata con la acción, en tanto que nos da orientaciones para la conducta de probado valor adaptativo.

c) vaguedad: las creencias del sentido común son vagas y es su vaguedad lo que las hace potentes (infalsificables) y lo que, por contra, las hace vulnerables en cuanto queremos hacerlas más precisas. Al precisar estas creencias, las situamos en el campo de las hipótesis, en el terreno de la verdad o falsedad, para lo cual los estándares al uso serán ya los científicos.

d) alcance de las creencias: el stock del sentido común no sólo comprende creencias sino también inferencias o modos de razonar universalmente adoptados (la *logica utens*) que es lo que nos permite compartir estándares intersubjetivos que

están a la base del proceso de la comunicación y de la comprensión.

El Sentido Común Crítico se plantea como objetivo identificar los elementos que marcan los límites de sentido de la actividad del investigador y que constituyen los presupuestos de base pragmática que posibilitan la comunicación entre todos los miembros de la Comunidad.

6. *La dimensión comunicativa pre-científica de la Comunidad de investigadores procede fundamentalmente de creencias basadas en conductas de origen natural a las que le son inherentes las prácticas sociales*

Si es cierto que existe un conjunto de creencias e inferencias presupuestas en la acción comunicativa, éstas no pueden provenir (al menos no básicamente) de una actividad científica anterior, que a su vez las volvería a presuponer y así *ad infinitum*. Para Peirce la naturaleza de las creencias comunitarias universales es más bien instintiva, sujeta a una lógica en cierto modo distinta de la dinámica de la posposición indefinida de la creencia. Se trata de creencias "fuertes" o "prácticas" que son aplicables a la vida porque proceden de ella y ejercitan su juego y su poder también en el corto plazo, a diferencia de las hipótesis de la ciencia. Estas creencias son anteriores a la duda, con la particularidad de que no ha habido experiencia alguna que las haya podido refutar.

El origen natural de estas creencias es para Peirce el de la pura selección natural, lo que no implica una *justificación* de estas ideas de tipo naturalista. Si en lugar de la especie humana habláramos en otro mundo posible de otro ser que hubiera alcanzado la capacidad de interactuar sígnicamente con otras mentes, por fuerza habría de haber

llegado a las mismas creencias e inferencias básicas que posibilitan dichas capacidades. En el caso del ser humano estas creencias se han adquirido: a) de forma casi inconsciente, b) por tradición (educación) y también por herencia congénita, c) de forma gradual y acumulativa, d) tienen valor adaptativo de supervivencia, y e) son tomadas como más fiables y "ciertas" que el conocimiento científico.

La creencia en el ámbito no científico es entendida por Peirce como una "disposición para la acción" y es en el ámbito de las conductas ligadas a aspectos prácticos y de decisión en el que las creencias de sentido común tienen su origen. A partir de ahí, generan los límites y presupuestos de la comunidad de comunicación que se aplican también en el ámbito teórico. El entorno eminentemente social del ser humano en evolución en su relación con la dinámica de la supervivencia (sentido "práctico-instrumental" peirceano) o en su relación con los demás (sentido "práctico-moral") revelan de nuevo el carácter intersubjetivo originario de nuestro sistema de creencias.

7. *Cabe hablar de una Comunidad científica y de una Comunidad precientífica de tal forma que, aunque los estándares aplicables a cada ámbito difieran, las respectivas lógicas de la fijación de las creencias teóricas (ideas, hipótesis) en la primera y de las creencias prácticas en la segunda tienen puntos en común*

El proceso de investigación puede entenderse como un proceso de sustitución de unas creencias por otras, sustitución que se produce cuando las creencias anteriores son puestas en cuestión por medio de la duda y son entonces reemplazadas por las nuevas, para cuya fijación, según Peirce, puede elegirse entre distintos "métodos de fijación de creencias".

De entre las diversas formas de fijar las creencias, a saber, a) el método de tenacidad, b) el método de autoridad, c) el método a priori y d) el método científico, sólo este último es capaz de resistir a la larga la influencia social y de generar consenso al tener la capacidad de eliminar el elemento accidental y caprichoso de la creencia. Ello es así porque se orienta en la dirección correcta, esto es, a la búsqueda efectiva de la verdad entendida como aquello independiente de cualquier voluntad o condicionamiento individual (aceptar la "hipótesis de lo real"), pero obtenible a largo plazo de forma inmanente por la Comunidad de investigadores. El método entiende adecuadamente lo real como aquello que nos pertenece, pero que nos pertenece a todos y a ningún individuo o grupo en particular, a diferencia de los otros tres métodos.

En realidad, la hipótesis de lo real, base del método científico, consiste en la aceptación de una creencia de sentido común y, de hecho, la forma de prueba de dicha hipótesis por parte de Peirce se corresponde exactamente con las bases argumentativas del Sentido Común Crítico. La base de la ciencia está, así, en el descubrimiento consciente y deliberado de la característica básica y fundamental de nuestro cuadro cognitivo universal. Ciencia y mundo precientífico se necesitan mutuamente.

Hay entonces una continuidad entre la Comunidad precientífica y la científica que emerge de la primera, pero a partir del momento en que ésta surge se dota voluntariamente de un cuerpo normativo orientado al largo plazo y no a la resolución de problemas inmediatos ni volitivos. Sigue habiendo, no obstante, continuidad entre ambos mundos en su dinámica, especialmente en lo referente a la precedencia de la creencia sobre la duda y en la necesidad en ambas de que haya "razones" para dudar, lo que exige que haya realmente una alternativa posible para la creencia problematizada y no meramente una posibilidad teórica de ponerla en cuestión.

8. *El sentido último y final de los conceptos radica en su traducción pragmática, esto es, en términos de la conducta del investigador de la Comunidad, que es fundamentalmente una praxis orientada a un fin común*

Caben tres versiones del pragmatismo de Peirce en función de tres diferentes lecturas de la "máxima pragmática": 1) la lectura fenomenista-verificacionista (traducción del significado en términos de efectos meramente sensibles), 2) la lectura semiótico-realista (traducción en términos de signos vinculados a hábitos o conductas experimentales) y 3) la lectura del Sentido Común Crítico (traducción en términos de consecuencias prácticas *para el investigador orientado a fines en un contexto comunitario*).

La primera de las lecturas es decididamente falsa (queda descartada dado el patente realismo de la filosofía de Peirce) y la segunda es verdadera pero incompleta, puesto que hace una traducción "ciega" del significado de los conceptos.

La traducción de los conceptos por medio de la máxima se lleva a cabo efectivamente en forma de hábitos experimentales o de expectación. Pero "ser pragmáticos" es ser capaz de identificar, de entre la multiplicidad de este tipo de signos conectados con nuestros conceptos, aquellos que les dan un verdadero sentido. El sentido viene dado por los fines que encuadran la actividad experimental e investigadora, constituyendo el fin fundamental el incremento permanente de la logicidad de la Comunidad de investigación. El "metalenguaje" para la traducción lo constituyen las creencias de sentido común que, con su carácter "vago", nos aportan las herramientas o puntos de anclaje que no nos *sentimos* obligados a escrutar a su vez por medio de la máxima pragmática.

Así, la *Comunidad pragmática* es la comunidad de seres que es capaz de auto-regularse con el objetivo de llegar a descubrir la

realidad (intersubjetiva) y que traduce en términos máximamente intersubjetivos el sentido de los conceptos que emplea y aún el sentido de su propia actividad.

9. *La Comunidad trabaja por medio de prácticas cooperativas, que son las únicas que garantizan la búsqueda activa y permanente de la intersubjetividad inherente a la verdad*

La concepción de la naturaleza y la dinámica de la Comunidad de investigación peirceana así caracterizada lleva implícita la noción de "cooperación".

Si entendemos cooperar como "obrar conjuntamente con otro u otros para un mismo fin", habremos de concluir que la comunidad peirceana es impensable sin cooperación, en el sentido de "investigar (obrar) en Comunidad (conjuntamente) para el fin último del desvelamiento de la realidad (para un mismo fin)".

A causa de esta naturaleza cooperativa de la Comunidad, plasmada históricamente en las formas de proceder de la comunidad de científicos, cabe plantearse que es impensable que pueda llevarse a cabo el desvelamiento de la realidad sin: a) *participación* de los individuos en condiciones de libertad mental (lo que requiere implícitamente libertad física y condiciones de simetría entre los participantes), b) *publicidad* de los actos, conductas y métodos, y c) orientación a un *fin común* (que sólo puede ser la obtención final de un consenso universal fundado).

Sin prácticas cooperativas (y sus requisitos) no es posible que la Comunidad pragmática alcance sus fines, pues, en la caracterización peirceana, es imposible pensar en la Comunidad de investigadores orientada a la búsqueda de la verdad en términos que sean

inconsistentes con la propia esencia de la cooperación. La negación de la cooperación por parte de la Comunidad equivaldría a la negación de la "hipótesis de la realidad", que exhorta a eliminar lo contingente y privado de nuestras hipótesis, lo que precisa de la colaboración entre todos los miembros de la Comunidad para la consecución de dicho fin.

10. La búsqueda de la verdad es una tarea de naturaleza ética, pues implica un compromiso con la cooperación por parte de los integrantes de la Comunidad de investigación y comunicación

Peirce tiene un teoría criteriológica de la verdad donde lo que importa es el tipo de práctica o actividad utilizada para buscar la verdad y no una cualidad o propiedad de las mismas proposiciones. Correspondencia, coherencia, evidencia, consenso, pragmatismo, intersubjetividad, son diversos aspectos de la verdad, todos ellos necesarios de contemplar en la praxis investigadora orientada al desvelamiento de lo real.

La búsqueda de la verdad así entendida es una práctica que pertenece al ámbito de la lógica. Pero por encima de este saber está para Peirce la ética, que estudia y regula las conductas y prácticas racionales en general. No es de extrañar entonces que pueda hablarse de unos requisitos éticos para el ser lógico, señalando nuestro autor como una de las ineludibles tareas de la filosofía la identificación de todos los presupuestos éticos de la lógica.

Siendo esto así, no cabe duda de que uno de los primeros requisitos éticos de la logicidad habrá de ser por fuerza la "acción cooperativa", en el sentido de que el investigador debe comprometerse desde un principio porque se den las condiciones de trabajo óptimas que posibilitan el trabajo en comunidad y ésta es ciertamente una de

ellas. Este *compromiso con la cooperación* es un elemento tal que sin él la Comunidad no puede dar ni un solo paso hacia la verdad.

11. La búsqueda de la verdad entendida como "acción cooperativa" necesita del fomento de la participación de todos los miembros de la Comunidad en el proceso de investigación, aportando las creencias propias como el punto de partida para la toma de acuerdos. También necesita del compromiso por la mejora permanente de las condiciones de acceso para todos los miembros de la Comunidad

El Sentido Común Crítico contribuye a poner las bases de la investigación exigiendo el aporte de todas las creencias operantes en el discurso para proceder metódicamente a su examen a fin de verificar si son realmente universales o no. Como estrategia de sentido común, quiere examinar todos los prejuicios. Como doctrina crítica, sólo admitirá las creencias que sean realmente necesarias para el discurso. En este sentido se opone a la búsqueda de elementos *a priori* como base de la comunicación interpersonal o intercultural, optando por el escrutinio de las creencias aportadas de entrada en la investigación.

Por otro lado, para que pueda llevarse a cabo en condiciones efectivas la "acción cooperativa", deberá darse también un compromiso activo por parte de los investigadores con la emancipación de los miembros actuales y potenciales de la Comunidad, con la mirada puesta a que en todo momento sus eventuales integrantes puedan acceder al terreno de la investigación en condiciones máximas de libertad, igualdad, publicidad y orientación a un fin común exigidos por la tarea colectiva de la búsqueda de la verdad.

12. El proyecto expuesto es de especial utilidad en el ámbito puro de la evaluación de las decisiones morales en tanto que incrementa la eficacia del sistema dialógico que sustenta todo acuerdo racional

Para Peirce, no hay tanta discontinuidad entre la lógica de fijación de creencias teóricas y prácticas, por lo que las diferencias entre éstas, más que en su propia dinámica, se dan en los ámbitos que regulan y en los parámetros que aplican. La mayor diferencia radica en el insalvable carácter cortoplacista de las decisiones prácticas y el largoplacista de la ciencia. Pero los esquemas lógicos y dialógicos muestran continuidad puesto que en nuestro discurso ético hay una aspiración a la convergencia en lo referente a los estándares discursivos, comunicativos y evaluativos, que sea compatible con las diversas aspiraciones individuales y grupales a la "vida buena", a la vez que sea de aplicación a "mi" situación concreta, necesariamente entendida "entre los demás". Y la forma de llegar a la convergencia, cree Peirce, es por medio de las prácticas cooperativas de investigación.

Además, gran parte de nuestras decisiones y normas morales están basadas en creencias sobre los hechos. En muchas ocasiones, creencias erróneas sobre los hechos son fuente de perversidad moral o, cuanto menos, de falta de acuerdos o de valoraciones infundadas que obstaculizan la resolución de las cuestiones de índole práctica.

La metodología peirceana expuesta ayuda a incrementar el grado de logicidad del discurso ético-moral en el sentido de que invita a sacar activamente a la luz los prejuicios operantes en el discurso y apunta un método para identificar los presupuestos compartidos que puedan servir como base para los acuerdos morales.

La postura de Peirce es, en resumen, *compatible* con las siguientes opciones morales: a) defensa de la traducibilidad entre sistemas morales y culturales, b) interculturalidad, c) posibilidad de convergencia en lo moral, d) exigencias de emancipación humana; y es *incompatible* con: a) individualismo, b) grupalismo, c) éticas basadas exclusivamente en criterios materiales, d) relativismo moral, y e) cualquier enfoque contrario al libre ejercicio del juego cooperativo.

2. IMPLICACIONES DE LA FILOSOFÍA DE PEIRCE PARA LA ACCIÓN DIRECTIVA EN LOS ACUERDOS DE COOPERACIÓN EMPRESARIAL

Los temas abordados en este trabajo tienen para la acción directiva, desde mi perspectiva profesional de consultor especializado en acuerdos de cooperación empresarial, las siguientes implicaciones:

- La participación en un acuerdo de cooperación empresarial por parte de una empresa, directivo o profesional, implica de alguna manera la *integración en una comunidad de conocimiento y acción*. Pese al carácter privado (por tanto, no universal) de tales acuerdos, puede hablarse de estructuras de cooperación mejor o peor establecidas y, por ello, más o menos duraderas y viables, en función de que respeten en mayor o menor medida todo lo que está implicado en la pertenencia de un sujeto a una comunidad de este tipo.

- Una alianza empresarial de calidad no puede basarse sólo en factores que sean fruto del mero acuerdo entre las partes. Como factor limitante del puro decisionismo hay que tener en cuenta la *estructura necesaria de todo acuerdo racional*, esto es, el respeto

a lo que significa e implica el trabajo en comunidad con una perspectiva a largo plazo.

- Lo primero que un participante en un acuerdo de cooperación empresarial debe tener claro es que la pertenencia a una tal comunidad o grupo no es un estado, sino una *forma de actuar* de acuerdo con los procedimientos adecuados para el fin común que el grupo persigue.

- En estos acuerdos, los parámetros de evidencia y de evaluación no pueden ser nunca de carácter meramente privado. Deben ser *públicamente compartidos* entre los miembros del grupo, conformes con la *experiencia común* y basados en *creencias compartibles* por todos ellos. Toda injerencia o presencia de intereses privados meramente individuales (que siempre existen y que influyen en la estructura, normativa y funcionamiento del grupo) conducirá al deterioro de la alianza si no se hacen explícitos para su análisis y asimilación por todas las partes implicadas. Esta explicitación debe excluir toda utilización de un lenguaje no compartible por todos los miembros del grupo.

- Todo acuerdo debe considerarse por naturaleza revisable, perfectible y abierto a *permanente crítica constructiva*.

- La crítica *per se* no ha de servir necesariamente para invalidar un acuerdo. Toda invalidación de un acuerdo anterior debe de ir acompañada de una *alternativa viable*, que se muestre más conforme con las necesidades y situación del grupo que aquella con la que se contaba previamente.

- Para garantizar la viabilidad de un acuerdo, debe prevalecer la *ética de la responsabilidad*, en el sentido de que debemos actuar con los instrumentos de los que disponemos en cada momento, por débiles y falibles que puedan parecer. Cuando la acción es necesaria, el peor error es la inacción generada por un

escepticismo radical, fruto de la mala comprensión del significado de los conceptos de "duda" y de "creencia".

- La estructura del acuerdo de cooperación será más fuerte en la medida en que sea resistente a los cambios en la composición individual de las entidades que integran el grupo y de sus características particulares. Si se pretende que una alianza sea duradera, la cooperación debe perseguir la consecución del *beneficio mutuo entre los miembros actuales y potenciales del grupo* y la guía para saber si nos hallamos por el buen camino es la evaluación de su capacidad de universalización.

- Por la misma razón, el enfoque de un acuerdo no puede ser el de "yo gano, tú pierdes", sino el de *"yo gano, todos ganamos"*, pues en caso contrario violamos el principio básico de comunidad de fines de todo acuerdo de cooperación.

- De la misma forma, si se busca la eficacia del acuerdo a largo plazo, no se debe contar sólo con los entes que lo integran de hecho, sino que debe contemplarse los *posibles efectos del acuerdo sobre terceros*, quienes sólo pueden tomarse realmente en cuenta si se les toma como puros sujetos del acuerdo y no como meros objetos.

- Por encima del acuerdo de cooperación está el *mundo originario e intersubjetivamente experimentado* que confiere el sentido último a los conceptos que empleamos y que es el último referente de nuestras representaciones. El camino inverso, esto es, intentar condicionar o incluso determinar los significados de los conceptos del mundo vivido desde un lenguaje artificial generado por mero consenso grupal, es una iniciativa condenada a largo plazo al más absoluto fracaso. Los acuerdos empresariales deben ser respetuosos con el entorno no-empresarial del que surgen y al que sirven.

- El pragmatismo de las decisiones empresariales vinculadas a los acuerdos de cooperación tiene un límite: el *respeto a la propia capacidad lógico-normativa de los participantes y de los afectados por la alianza*. Y ello tanto en el aspecto de la necesaria preservación de sus estándares normativos anteriores a la formalización de la alianza (libertad) como en lo que respecta al cuidado de las condiciones del entorno vital que posibilita su actividad procedimental (condiciones materiales para ejercer la libertad).

- En conclusión, hay unos *contenidos valorativos* relativos a nuestro "ser comunitario" que son necesarios que los asuman todos los participantes en un acuerdo de cooperación empresarial y sin los cuales éste será inviable a largo plazo.

APENDICE

MANUSCRITOS DE C. S. PEIRCE SOBRE EL *SENTIDO COMÚN CRÍTICO*

Se incluye a continuación la trascripción de una selección de manuscritos de Peirce relacionados con la doctrina del Sentido Común Crítico, material depositado en la *Houghton Library* de la Universidad de Harvard (EE.UU.) y con el que ha podido trabajar directamente el autor de este trabajo. Sólo se han trascrito textos no incluidos en los *Collected Papers*. El criterio estrictamente cronológico utilizado en la edición de los *Writings* y el largo periodo de tiempo que se ha venido utilizando hasta ahora para la preparación de cada uno de los volúmenes hace suponer que estos escritos aún tardarán mucho en ser publicados, puesto que son prácticamente todos de la última etapa de Peirce. Muchos de estos textos han sido citados en este trabajo de investigación.

Para la identificación, selección y ordenación de los textos se ha hecho uso del catálogo de Robin (ROBIN, R. 1967 y ROBIN, R. 1971, ver Bibliografía). De éste procede también la codificación identificativa de los fragmentos.

Muchos de los textos que se transcriben son borradores con incoherencias, digresiones y oscuridades, posiblemente pendientes de revisión gramatical y estilística definitiva.

MS 290 (1905)

(1) "[CP2] There are two doctrines which, in my opinion, underlie Pragmaticism. I had pronounced in favor of them both, before I saw my way to this (*)[NOTA A PIE DE PAGINA]. But in the same paper (*Jour. Spec. Phil.* vol II, 1868, pp. 140-157) in which I gave my adhesion to them, I approach near enough to Pragmaticism to write as follows (p.149 *a*): <<No present actual thought (which is a mere feeling) has any meaning, any intellectual value; for this lies not in what is actually thought, but in what this thought may be connected with in representation by subsequent thoughts; so that the meaning of [CP3] a thought is altogether something virtual>>.[1]

(*)[CONTENIDO DE LA NOTA] "The two underlying doctrines that I mean are, 1st, what I have or late come to call a Critical Philosophy of Common-Sense, or Critical Common-Sensism; and 2nd, Scholastic Realism, and especially the doctrine that there is a real Objective Possibility."[2]

Common-Sensism is the doctrine that there are quite indubitable beliefs, in the form in which I have held the doctrine, ever since I first trusted to my own wings in Philosophy, it does not necessarily imply that are the same for all men nor even that any man's power of doubting ends, during all the

[1] (1) [CP2] Hay dos doctrinas que, en mi opinión, están a la base del pragmaticismo. Ya me había pronunciado a favor de ambas antes de llegar a éste (*) [NOTA A PIE DE PAGINA]. Pero en el mismo artículo (*Jour. Spec. Phil.*, vol II, 1868, pp. 140-157) en el que daba mi adhesión a ellas, me acerco lo suficiente al pragmaticismo cuando escribo lo siguiente (p. 149 *a*): <<ningún pensamiento actual presente (que es mera sensación) tiene significado alguno, valor intelectual alguno; pues éste no reside en lo que se piensa en cada momento, sino en aquello con lo que puede ser conectado en representación por pensamientos ulteriores; de tal manera que el significado [CP3] de un pensamiento es algo completamente virtual>>.

[2] (*) [CONTENIDO DE LA NOTA] Las dos doctrinas subyacentes a las que me refiero son, primero, lo que he dado en llamar después una Filosofía Crítica del Sentido Común, o Sentido Común Crítico; y segundo, el Realismo Escolástico, y especialmente la doctrina de que hay una Posibilidad Objetiva real.

stages of his intellectual development, at the same point. On the contrary, until quite recently, I had always thought [CP4] of the boundary as fluctuating. But a reconsideratio of the subject in the light of an analysis of vagueness to which I shall refer below has brought me to opine that the list of quite indubitable beliefs remains nearly the same for the same kind of minds from generation to generation. It cannot be absolutely fixed, nor can quite the same collection of propositions and inferences be indubitable for human beings of different temperament, sex, age, etc."[3]

(2)"[Cuatro diferencias entre el Sentido Común Crítico y el "Common Sense" escocés] First, the Critical Common-Sensist holds that all indubitable beliefs are extremely *vague*. This statement must itself remain vague, since no human being can apprehend any proposition whatever (nor this very statement itself) with perfect precision nor could any belief be *utterly* vague, since no glimmer or meaning would then remain. Logicians have too much neglected [CP5] even the analysis of Vagueness. The writer has worked out a tolerably complete logic of the subject, in its stechiology, critic, and methodeutic, and will here state his definition of Vagueness and its chief logical particularity, taking occasion to offer at the same time some proposals toward a terminology for it and its opposite…[4]

---

[3] El *Común-sensismo* es la doctrina de que hay creencias completamente indudables, en la forma que he sostenido la doctrina desde que confié por primera vez en mis propias alas en filosofía. No implica necesariamente que sean las mismas para todos los hombres ni incluso que la capacidad de dudar en todo hombre acabe en el mismo punto durante todas las etapas de su desarrollo intelectual. Por el contrario, hasta fecha bastante reciente, siempre había pensado [CP4] que sus límites fluctuaban. Pero una reconsideración de la materia a la luz de un análisis de la vaguedad al que me referiré más abajo me ha llevado a opinar que la lista de creencias absolutamente indudables permanece casi la misma para la misma clase de mentes de generación en generación. No puede ser absolutamente fija, ni puede ser indudable la misma colección de proposiciones e inferencias para los seres humanos de diferentes temperamentos, sexos, edad, etc.

[4] [Cuatro diferencias entre el Sentido Común Crítico y el "Common Sense" escocés] Primero, el seguidor del Sentido Común Crítico sostiene que todas las creencias indudables son extremadamente *vagas*. Esta afirmación debe quedar ella misma vaga, pues ninguna mente humana puede aprehender ninguna proposición (ni siquiera esta misma afirmación) con perfecta precisión ni podría ser ninguna

Secondly, the Critical Common-Sensist thinks that indubitable beliefs are (as the Scotch also held) of the nature of instincts; and though it is not true, as predarwinian philosophers usually assumed, that as instincts they were increate in man, yet they are very old and have no relation to circumstances peculiar to civilization. Every belief that has such relation must therefore, almost [CP11] certainly be dubitable, while we ought to exercise great caution in pronouncing any belief to be dubitable that shows symptoms of being instinctive, seeing that it is quite within the range of practical possibility that a man should be led to presume that he doubts,-ay, or that he emphatically disbelieves,-a proposition toward which a decisive experience might show that the attitude of his deeper mind was that of affirmative belief. The belief that incest is a terrible crime is an instance of such a possibility. When we regard the matter from a purely biological point of view, the belief, though it seems to have a solid foundation, yet seems to be exaggerated. But since it appears to be of the nature of an instinct, it is probable that it is really indubitable.[5]

---

creencia *absolutamente* vaga, ya que no quedaría entonces ni un pequeño rastro de significado. Los lógicos han descuidado demasiado [CP5] el análisis de la Vaguedad. Este escritor ha elaborado una lógica aceptablemente completa de esta materia, en su estequiología, crítica y metodéutica, y establecerá aquí su definición de Vaguedad y su principal particularidad lógica, teniendo ocasión de ofrecer al mismo tiempo algunas propuestas para una terminología para ella y para su opuesto...

[5] En segundo lugar, el seguidor del Sentido Común Crítico cree que las creencias indudables son (como también mantuvieron los escoceses) de la naturaleza de los instintos. Y aunque no es verdad, como los filósofos predarwinistas generalmente asumían, que, en tanto que instintos, eran innatos al hombre, no obstante son muy antiguos y no tienen relación alguna con circunstancias relacionadas con la civilización. Toda creencia que tenga relación con la última debe por ello, casi [CP11] con toda seguridad, ser dudable, mientras que deberíamos tener mucho cuidado en decir de ninguna creencia que es dudable si es que muestra síntomas de ser instintiva, visto que está completamente dentro del rango de la posibilidad práctica que un hombre llegue a suponer que duda –ay, o que de manera enfática no cree- una proposición hacia la cual una experiencia decisiva podría mostrar que la actitud de lo más profundo de su mente era de afirmativa creencia. La creencia de que el incesto es un delito terrible es una instancia de tal posibilidad. Cuando consideramos la materia desde un punto de vista puramente biológico, la creencia,

Thirdly, the Critical Common-Sensist is distinguished from the herd of old philosophers of Common-Sense, by his thorough conviction of the wholesomeness for heuretic science of calling everything into doubt that can [CP12] be investigated by any sound logical procedure. In point of fact, the Critical Common-sensist calls much more into doubt than do any of the Criticist of any school.[6]

Fourthly, Critical Common-sensism is entitled to assume this name because it examines and critizes both the Critical Philosophy of Kant and also that of the modern schools which reject Common-Sense and would make the first principles of Metaphysics and even of Logic repose on nothing better than the special observations of science, which are thus left unsupported. The different theories of logic by which such proceedings are supposed to be justified are carefully examined by the Critical Common-sensist...[CP13] While he is entirely hostile to all attempts to base Logic on special science, or on any further knowledge of man than the course of the everyday experience of countless generations has put beyond all power of doubt, or on Metaphysics, he remarks that the Philosophy of Kant,-Criticism *par excellence*, needs only superficial modifications together with rectifications of detail, to become a Pragmatism in harmony with Critical Common sensism.[7]

---

aunque parece tener un fundamento sólido, parece no obstante ser exagerada. Pero ya que parece ser de la naturaleza de un instinto, es probable que sea realmente indudable.

[6] En tercer lugar, el seguidor del Sentido Común Crítico se distingue del conjunto de los viejos filósofos del Sentido Común por su completa convicción de lo saludable para la ciencia heurética de poner en duda todo lo que pueda [CP12] ser investigado por medio de cualquier procedimiento lógico exacto. De hecho, el seguidor del Sentido Común Crítico pone mucho más en duda que los críticos de cualquier escuela.

[7] En cuarto lugar, el seguidor del Sentido Común Crítico está autorizado a asumir este nombre porque examina y critica tanto la filosofía crítica de Kant como también la de las escuelas modernas que rechazan el sentido común y que harían reposar los primeros principios de la Metafísica e incluso de la Lógica en nada mejor que en las observaciones especiales de la ciencia, las cuales se dejan así sin soporte alguno. El seguidor del Sentido Común Crítico examina cuidadosamente las diferentes teorías

The logical basis of Common Sensism,-it is only in an unusual sense, though a proper sense, that we can speak of a logical basis for the recognition of indubitableness, is simple in the extreme; for there is no logic, strictly speaking, in it. It consists in a certain intelligent line of conduct, internal and external, upon which [CP14] ensues, for the elect, entire belief in certain propositions. The word "elect" is not used here in any offensive sense, but merely to acknowledge that it is conceivable that there should be some for whom the operation yields no such result; and certainly, if it really be so (as the Common-sensist is strongly inclined to think it is not), this is a very grave and pertinent fact. But where is the man, for example, whose conduct does not proclaim his belief that there is some order in Nature?"[8]

(3) (Assorted Pages) "[CP16] It should be understood that Common-sensism recognizes two classes of indubitables, which, because they are indubitable, are uncritizable. The one class consists of propositions of whose falsity one cannot imagine any case. The other class consists of conscious determinations of one belief by another, without any consciousness of any principles guiding the causation. Such is St. Augustine's *Cogito, ergo sum*. I

---

de la lógica por las que tales procedimientos se supone que están justificados... [CP13] Mientras que es completamente hostil a todo intento de basar la lógica en la ciencia especial, o en cualquier otro conocimiento del hombre que no sea el que el curso de la experiencia cotidiana de incontables generaciones ha puesto más allá de toda capacidad de dudar, o en la metafísica, remarca que la filosofía de Kant, criticismo por excelencia, necesita sólo de modificaciones superficiales junto con rectificaciones de detalle para convertirse en pragmatismo en armonía con el Sentido Común Crítico.

[8] La base lógica del Comúnsensismo (es sólo en un sentido inusual, aunque apropiado, que podamos hablar de una base lógica para el reconocimiento de la indubitabilidad) es extremadamente simple. Pues no hay lógica en él, estrictamente hablando. Consiste en una cierta línea inteligente de conducta, interna y externa, de la que [CP14] resulta, para los elegidos, la creencia completa en ciertas proposiciones. La palabra “elegidos” no se usa aquí en ningún sentido ofensivo, sino meramente para reconocer que es concebible que haya algunos para los que la operación no dé tal resultado; y ciertamente, si eso fuera así (el común-sensista está fuertemente inclinado a pensar que no es el caso), esto sería un hecho muy grave y pertinente. Pero, ¿dónde está el hombre, por ejemplo, cuya conducta no proclame su creencia de que hay un orden en la naturaleza?

do not call these *reasonings*, but I call them acritical *inferences*; for there has always been a tendency to use *inference* in a wider sense than *reasoning*. It is of the essence of reasoning to be reasonable, deliberate, self-controlled. To that end, it must recognize [CP17] and approve its own principle. In acritical inference one is quite conscious that it is that which the premiss asserts which renders the conclusion evidently certain or probable, as the case may be. Without that consciousness the determination of one belief by the other could only be called an associative suggestion of belief. I need not say that such there are, but they play a quite a different part in the general industry of intelligence.[9]

(4) "[CP21] The matter is explained by the Arabian philosophers, especially by Avicenna, very nearly as the Critical Common-sensist would explain it. Beside scientific logic, *logica docens*, say Avicenna, there is a natural reasoning power, *logica utens*, which usually works correctly; and the first steps in *logica docens* are made by the aid of natural reason. Natural reason, however, is not altogether trustworthy; and therefore, the superior *logica docens* ought to be made to replace it, as fast as it becomes developed. The doctrine of Critical Common Sense is that thought in its infancy usually attacks complicated problems, because the thought is excessively vague, and in that state of vagueness [CP22] the problems cannot be analyzed with the vague sort of reasoning that is brought to bear upon them. What in that stage

[9] (Páginas varias) [CP16] Debería de comprenderse que el Común-sensismo reconoce dos clases de indubitables, que, a causa de ser indubitables, son acríticos. Una de las clases consiste en las proposiciones cuya falsedad no puede imaginarse en ningún caso. La otra clase consiste en determinaciones conscientes de una creencia por otra, sin conciencia alguna de los principios que guíen la causalidad. Tal es el agustiniano *cogito, ergo sum*. Yo no llamo a estos *razonamientos*, sino que los llamo *inferencias* acríticas. Pues siempre ha habido una tendencia a usar *inferencia* en un sentido más amplio que *razonamiento*. Es de la esencia del razonamiento ser razonable, deliberado, autocontrolado. Para tal fin, debe reconocer [CP17] y aprobar su propio principio. En la inferencia acrítica uno es completamente consciente de que es lo que la premisa afirma lo que convierte a la conclusión evidentemente cierta o probable, según el caso. Sin esa conciencia, la determinación de una creencia por la otra sólo podría denominarse una sugestión asociativa de creencia. No hace falta que diga que hay tales, pero juegan un papel completamente diferente en la industria general de la inteligencia.

seems to be indubitable is indubitable for such thought. Later the former excessively vague concepts become replaced by somewhat more precise ones. When that happens, the old state of mind is, for the most part, buried in oblivion. It is thus impossible to place the vague concept and the preciser concept side by side before the mind, or to compare them. The same words are used, and the new concept is identified with the old one. But now the same sentence of speech that formerly seemed indubitable (and in its state of vagueness when [CP23] attacked only by vague thought, probably really was so; but it is almost impossible to ascertain this owing to the difficulty, for a precisely thinking man, of bringing himself into a truly vague state of mind), nor expresses a different and more precise thought which is far from indubitable [sic]. For it is only in so far as a proposition or an inference is vague (but do not mistake me as saying in exactly the same *respects* in which it is vague, which would be simple nonsense) that it can be quite indubitable. In this new state, thought has a problem before it; and the first thing to be done is to analyze it, an operation which, however critically it may be performed, not all the aids of logic, effectual though they certainly will [CP24] be, can ever entirely clear from acritical inference. It may be that one or more of the partial problems thus resulting is of a nature to be resolved by special new experiments (I use this word in a wide sense in which any exploration having a definite object in view is an experiment. This use of the word, though improper in methodeutical logic, is convenient in these broader fields). The old problem cannot be wholly resolved into such constituents, at any rate, nor if it is in any proportion logical; and when analysis has been carried as far as the degree of precision of the thought permits, those ultimate parts which have not become experimental will mostly become vague...[10]

[10] [CP21] La materia es explicada por los filósofos árabes, especialmente por Avicena, de forma muy próxima a como la explicaría el seguidor del Sentido Común Crítico. Junto a la lógica científica, la *logica docens*, dice Avicena, hay una capacidad de razonar natural, la *logica utens*, que normalmente funciona de forma correcta. Y los primeros pasos en la *logica docens* se hacen con la ayuda de la razón natural. La razón natural, no obstante, no es completamente fiable. Y, por ello, la superior *logica docens* debería reemplazarla conforme se va desarrollando. La doctrina del Sentido Común Crítico es que el pensamiento en su infancia generalmente ataca problemas complicados, porque el pensamiento es

"[CP25] When owing to an improvement in the precision of thought, a new and difficult problem has arisen (often identified with a similar problem of a vaguer state of thought) this problem can hardly ever receive a satisfactory solution without the aid of the exactest available science of logic. But in the prevalent ignorance of logic, somebody will propose to solve the problem by what he calls "an application of common sense". In truth, the problem will be too precise for the genuine indubitables to be applied to it in its entirety; but the new application of common sense will consist in treating the problem [CP26] in a manner analogous to that in which an analogous but vague problem might have been treated by Common Sense, in a former stage of

---

excesivamente vago, y en ese estado de vaguedad [CP22] los problemas no pueden ser analizados con la vaga clase de razonamiento que se usa para ellos. Lo que en esa etapa parece ser indudable es indudable para ese pensamiento. Más tarde, los conceptos que al principio eran excesivamente vagos son reemplazados por otros de alguna manera más precisos. Cuando eso sucede, el antiguo estado de la mente es, en su mayor parte, enterrado en el olvido. Es así imposible colocar el concepto vago y el más preciso uno junto a otro ante la mente, o compararlos. Se usan las mismas palabras, y el nuevo concepto se identifica con el antiguo. Pero ahora, la misma oración que antes parecía indubitable (y en su estado de vaguedad cuando [CP23] era atacada sólo por pensamiento vago, probablemente lo era; pero es casi imposible asegurar esto debido a la dificultad, para un hombre que razone con precisión, de situarse ante un estado verdaderamente vago de la mente), ni expresa un pensamiento diferente y más preciso que está lejos de ser indubitable [sic]. Pues es sólo en la medida en que una proposición o una inferencia es vaga (pero no me confunda para que diga exactamente en qué *aspectos* es vaga, lo que sería una simple tontería) que puede ser completamente indubitable. En este nuevo estado, el pensamiento tiene un problema ante sí. Y la primera cosa que debe hacerse es analizarla, una operación que, aunque pueda hacerse de manera crítica con toda la ayuda de la lógica, por efectiva que sea [CP24], no puede nunca limpiarla de inferencia acrítica. Puede ser que uno o más de los problemas parciales así resultantes sea de tal naturaleza que hubiera de resolverse por nuevos experimentos especiales (uso esta palabra en un sentido amplio en el que cualquier exploración que tenga un objeto definido a la vista es un experimento; este uso de la palabra, aunque impropio de la lógica metodéutica, es adecuado en estos campos más amplios). El problema antiguo no puede ser resuelto completamente en tales componentes en ningún grado, ni siquiera si es lógico en alguna proporción. Y cuando el análisis ha sido llevado hasta el punto que el grado de precisión del pensamiento lo permita, las partes últimas que no se hayan convertido en experimentales se volverán vagas en su mayor parte...

intellectual development. For the sake of courtesy, I propose to call this spurious offsprings of Common Sense by the name of "Good Sense", for the minds to whom it recommends itself are so pitiably languid that it would be useless to try to stimulate them by using a juster epithet. Critical Common Sensism has nothing in common with the method of good sense.[11]

"[CP27] I cannot leave the mention of Modern Critical Philosophy, that is, the opinion of those who would base Logic and Metaphysics on special science without expressing my surprise that men of power as some of them are in science, should have so little natural logical discrimination as to think that the results of science are more trustworthy than the vague revelations of Common Sense. It is curious that I cannot find that these thinkers do anything with scientific results, after all, except to talk about them in general and vaguely. Some of them emphasize the principle of mechanical energy. But unless it were absolutely exact, rigid, and exceptionless, it would not serve their purpose. Now do these thinkers [CP28] deliberately hold that this law or any other, understood in such absolute sense is a legitimate result of inductive science? If not, I do not see how they propose to base philosophy on scientific results of science, I disagree with them, and call upon them to substantiate what they say by proving the rule of logic that supports that extravagant conclusion which rule I do not believe. Now they hold that logic

[11] [CP25] Cuando debido a una mejora en la precisión del pensamiento surge un nuevo y difícil problema (a menudo identificable con un problema similar de un estado más vago del pensamiento), este problema apenas puede llegar a recibir una solución satisfactoria sin la ayuda de la ciencia de la lógica más exacta que haya disponible. Pero en la predominante ignorancia de la lógica, alguien propondrá resolver el problema por lo que llamará “una aplicación del sentido común”. En verdad, el problema será demasiado preciso para aplicarle en su totalidad los genuinos indubitables. Pero la nueva aplicación del sentido común consistirá en tratar el problema [CP26] de manera análoga a como podría haberse tratado un problema análogo pero vago por parte del Sentido Común en un estadio anterior del desarrollo intelectual. Por cortesía, propongo llamar a estos vástagos espúreos del sentido común con el nombre de “buen sentido”, pues las mentes a las que se recomienda son tan lastimosamente lánguidas que no tendría sentido intentar estimularlas usando un epíteto más exacto. El Sentido Común Crítico no tiene nada en común con el método del buen sentido.

must be based on the results [of] special sciences and we appear not to have advanced a step."[12]

(5) (Assorted Pages) "[CP13] The Common-sensist exclaims that, on the contrary the special sciences must be based, not [CP14] upon the science of Metaphysics but also upon that of Logics so that if Logic were based on a special science, the two together would have no support at all. To this we often hear it replied that the earth was formerly supposed to rest on an elephant, the elephant upon a tortoise, and so on, the lowest animal standing on the Vague. But at last, this or that hero of science showed that the different parts of the earth support one another; and in like manner, the different doctrines of sciences support one another..."[13]

---

[12] [CP27] No puedo dejar de mencionar a la filosofía crítica moderna, esto es, a la opinión de los que basarían la lógica y la metafísica en la ciencia especial sin expresar mi sorpresa ante que hombres tan capaces como algunos de ellos son en la ciencia, pudieran tener tan poca discriminación lógica natural como para pensar que los resultados de la ciencia son más fiables que las vagas revelaciones del Sentido Común. Es curioso que no pueda encontrar que estos pensadores hagan nada con los resultados científicos, después de todo, salvo hablar sobre ellos de forma general y vaga. Algunos de ellos ponen el énfasis en el principio de la energía mecánica. Pero a menos de que éste fuera absolutamente exacto, rígido y sin excepciones, no serviría a su propósito. Ahora bien, ¿sostienen estos pensadores [CP28] deliberadamente que esta o aquella ley, entendida en tal sentido absoluto, es un resultado legítimo de la ciencia inductiva? Si no, no veo cómo proponen basar la filosofía en los resultados científicos de la ciencia. Estoy en desacuerdo con ellos y les invito a sustanciar lo que dicen probando la regla de la lógica que apoya esa estrafalaria conclusión en la que no creo. Ellos sostienen que la lógica debe basarse en los resultados [de] las ciencias especiales y parece que no hayamos avanzado ni un solo paso.

[13] (5) (Páginas varias) [CP 13] El Común-sensista exclama que, por el contrario, las ciencias especiales deben estar basadas, no [CP14] en la ciencia de la metafísica, sino también en la de la lógica, pues si la lógica hubiera de basarse en una ciencia especial, ambas carecerían de soporte alguno. A esto oímos a menudo replicar que la tierra al principio se suponía que descansaba sobre un elefante, el elefante sobre una tortuga, y así sucesivamente, el animal de más abajo apoyándose sobre lo Vago. Pero al fin, este o aquel héroe de la ciencia mostró que las diferentes partes de la tierra se apoyan las unas a las otras. Y de la misma manera, las diferentes doctrinas de las ciencias se apoyan una a la otra...

MS 318 (1907)

"[pag 56] My original exposition of pragmatism, which those who seek to depreciate it limit to one article in the *Popular Science Monthly* of January, 1878, although I have, whenever such statements were brought to my attention, protested to each one of them personally that the argument is incomplete and insufficient without the article of November 1877 in the same journal-but such persons are, for the most part, incapable of any exact thought,-in this original exposition, I laid down, in the very first place, the doctrine of Common Sense; namely, that there are some propositions that a man, as a fact, does not doubt; and what he does not doubt, he can, at most, make but a futile pretence to criticize. The test of doubt and belief is conduct. No sane man doubts that fire would burn his fingers; for if he did he would put his hand in the flame, in order to satisfy his doubt. There are some beliefs, almost all of which relate to the ordinary conduct of life, such as that ordinary fire burns the flesh, while pretty vague, are beyond the reach of any man's doubt. When the analysis of the meaning of a concept has carried us to such a "practical" matter, it is idle to go further in analyzing it into a habit of conduct. But along with such "instinctive" beliefs, as we may call them, because, however they came about, they resemble the instincts of the lower animals, there are a good many formulaes, almost universally [pag 58] accepted, which mean nothing, or, at any rate nothing, indubitable. For example, one often hears it said, "I could no more doubt that than I doubt of my own existence". But, after all, what does a man mean when he says that he exists? By what concrete experiments in the imagination will he exemplify his meaning? I will not stop to discuss this particular proposition. I will only say that if we are to admit that some propositions are beyond our powers of doubt, we must not admit any specified proposition of this nature without severe criticism; nor must any man assume with no better reason than because he cannot doubt it, that another man cannot do so. These remarks give some idea of what is meant by critical common-sense, without which the doctrine of pragmatism amounts to very little. But perhaps a little [p.59] illustration may aid the comprehension of what I am saying. When one seeks to know what is meant by a physical force, and find that it is a real

component acceleration of defined amount and direction that would exist whatever were the original velocity, it is possible to press the question further and enquire what the meaning of acceleration is; and the answer to this must show that it is a habit of the person who predicates an acceleration, supposing him to use the term as others do. For ordinary purposes, however, nothing is gained by carrying the analysis so far; because these ordinary common sense concepts of everyday life having guided the conduct of men ever since the race was developed, are by far more trustworthy than the exacter concepts of science, so that when great exactitude is not required they are the best terms of definitions"[14]

[14] [pag 56] Mi exposición original del pragmatismo, que aquellos que buscan despreciarlo lo limitan a un artículo en el *Popular Science Monthly* de enero de 1878, aunque, siempre que tales afirmaciones han llegado a mi atención, yo he protestado a cada uno de ellos personalmente que el argumento es incompleto e insuficiente sin el artículo de noviembre de 1877 en la misma publicación (pero estas personas son, en su mayor parte, incapaces de un pensamiento exacto), en esta exposición original establecí en primer lugar la doctrina del Sentido Común, esto es, que hay algunas proposiciones que un hombre, de hecho, no duda. Y lo que no duda puede, todo lo más, pretender criticarlo futilmente. El examen de la duda y la creencia es la conducta. Ningún hombre en su sano juicio duda que el fuego quemaría sus dedos, pues si lo hiciera pondría su mano en la llama para satisfacer su duda. Hay algunas creencias, casi todas las cuales se refieren a la conducta ordinaria de la vida, tales como que el fuego ordinario quema la carne que, aunque muy vagas, están más allá del alcance de la duda de cualquier hombre. Cuando el análisis del significado de un concepto nos ha llevado a tal asunto "práctico", es vano ir más allá para analizarlo en un hábito de conducta. Pero junto con tales creencias "instintivas", como podemos llamarlas, porque, procedan de donde procedan, se parecen a los instintos de los animales inferiores, hay un buen número de fórmulas, casi universalmente [p. 58] aceptadas, que no significan nada, o nada indubitable. Por ejemplo, uno a menudo oye decir "Si no puedo dudar de algo es de mi propia existencia". Pero, después de todo, ¿qué quiere decir un hombre cuando dice que existe? ¿Por qué experimentos concretos en la imaginación ejemplificará su significado? No me detendré a discutir este proposición particular. Sólo diré que si fuéramos a admitir que algunas proposiciones están más allá de nuestra capacidad de dudar, no deberíamos admitir ninguna proposición especificada de esta naturaleza sin una severa crítica. Ni lo debe asumir ningún hombre sin una razón mejor que porque no él no pueda dudarlo, ningún hombre pueda hacerlo tampoco. Estas observaciones dan una idea de lo que quiere decirse con el sentido común crítico, sin el cual la doctrina del pragmatismo cuenta muy poco. Pero quizás una pequeña [p.

MS 320 (aprox. 1907)

"[p.30] A more critical "Philosophy of Common Sense", as one with a modernized and elaborated Aristotelianism, is destined to be the ultimate issue of an authentic pragmatism"[15]

MS 326 (sin fecha)

(1) "[SAP14] On the other hand, there is not wanting a fund of propositions each of which is very appreciably more certain than the most scientifically tested observation (such occasionally proving erroneous), in as much as they are shown to have the backing of our environment, not by any [SAP15] superficial symptoms only but by the course of experience of many generations of multitudes of men. The propositions to which I allude are plain conditional practical maxims, not too rigidly defined, such as that if you wish to relieve the pang of hunger it will be well to eat a good meal, that if you desire to grow a family you had better look out for a nice girl, and having made a circumspect and not too passionate choice, confide in her and govern your household and in a measure yourself through her; that if you are

---

59] ilustración pueda ayudar a la comprensión de lo que estoy diciendo. Cuando uno busca conocer lo que significa una fuerza física y encuentra que es una componente real de aceleración de una cantidad y dirección definida que existiría fuera cual fuera la velocidad original, es posible llevar más adelante la cuestión e investigar cuál es el significado de la aceleración. Y la respuesta a esto debe mostrar que es un hábito de la persona que predica una aceleración, suponiendo que usa el término como otros lo hacen. A efectos prácticos, no obstante, no se gana nada al llevar el análisis tan lejos, porque estos conceptos ordinarios de sentido común de la vida diaria que han guiado la conducta del hombre desde que se desarrolló la especie, son de muy de lejos más fiables que los conceptos más exactos de la ciencia, de tal modo que son los mejores términos de las definiciones cuando no se requiere una gran exactitud.

[15] [p. 30] Una “Filosofía del Sentido Común” más crítica, con un modernizado y elaborado aristotelismo, está destinada a ser el resultado último de un auténtico pragmatismo.

ambitious for one Definite success of *éclat*, you had better concentrate your desires upon one object and pursue that alone without turning aside from it.[16]

No special science can be based upon such propositions, [SAP16] for the reason that what is meant by a "special science" is a study of novel or recondite phenomena, while those plain conditional practical maxims are well-known to every man of sense. But the pragmatistic variety of this Philosophy of Common Sense professes to be based mainly upon such maxims eked out very catiously with select masses of tested observations, without using anything as uncertain as the results of special science unless they happen to have taken the shape of plain conditional practical maxims and then to have been fully confirmed by the historic experience of mankind.[17]

[16] (1) [SAP14] Por otro lado, no falta un fondo de proposiciones cada una de las cuales es apreciablemente más cierta que la observación más científicamente probada (como tal mostrándose erróneas ocasionalmente), en tanto que muestran tener el respaldo de nuestro entorno no sólo por algún [SAP15] síntoma superficial sino por el curso de la experiencia de muchas generaciones de multitud de seres humanos. Las proposiciones a las que aludo son sencillas máximas prácticas condicionales, no demasiado rígidamente definidas, tales como que si deseas aliviar la punzada del hambre será mejor que comas una buena comida, que si deseas formar una familia lo mejor será que busques una chica bonita y, tras haber hecho una elección prudente y no demasiado apasionada, confíes en ella y gobiernes tu casa en cierta medida por medio de ella; que si ambicionas tener éxito en algún asunto, será mejor que concentres tus deseos en un objeto y lo persigas sin alejarte de él.

[17] Ninguna ciencia especial puede basarse sobre estas proposiciones, [SAP16] por la razón de que lo que se quiere decir con "ciencia especial" es un estudio de fenómenos insólitos o recónditos, mientras que esas sencillas máximas prácticas condicionales son conocidas por cualquier hombre en sus cabales. Pero la variedad pragmatista de esta Filosofía de Sentido Común profesa estar basada principalmente sobre estas máximas a las que se llega muy cuidadosamente con masas seleccionadas de observaciones examinadas, sin usar nada tan incierto como los resultados de la ciencia especial a menos que suceda que hayan tomado la forma de sencillas máximas prácticas condicionales y después hayan sido completamente confirmadas por la experiencia histórica de la humanidad.

Why may there not perhaps be such a department of science?...[18]

(2) "[SAP18] One of these branches is what Bentham calls *cenoscopy* (…) It is distinguished, on the one hand from *special science*, or *idioscopy*, by the [SAP19] fact that instead of devoting itself mainly to the gathering and the study of hitherto unknown phenomena, it seeks such general truth as the universal experience of mankind may suffice to prove; while, on the other hand, it is distinguished from mathematics in that pure mathematics interests itself solely in discovering that given general precepts for constructing imaginary objects determine the constructions to have certain features not specified in those precepts, and would so determine them in any universe whatsoever that should allow the precepts to be carried out, but does not assume the slightest responsibility or care as if whether the real [SAP20] universe be such a universe or not. For cenoscopy, on the contrary, is only interested in real truth. It includes phenomenology or phaneroscopy, the normative sciences, and metaphysics or phaneroscopy, the normative sciences, and metaphysics in so far as this is founded on universal acknowledged experience.[19]

[SAP21] But when I speak of Philosophy I mean *cenoscopy*."[20]

---

[18] ¿Por qué no puede quizá ser éste un departamento de la ciencia?...

[19] (2) [SAP18] Una de estas ramas es lo que Bentham llama *cenoscopia* (...). Se distingue, por un lado, de la *ciencia especial*, o *idioscopia*, por el [SAP19] hecho de que en vez de dedicarse principalmente a la recopilación y al estudio de los fenómenos desconocidos hasta el momento, busca tanta verdad general como la experiencia universal de la humanidad pueda llegar a probar. Por el otro lado, se distingue de las matemáticas en que la matemática pura se interesa sólo por descubrir que unos preceptos generales dados para construir objetos imaginarios determinan que las construcciones tengan ciertos rasgos no especificados en esos preceptos y los determinarían en cualquier universo en los que se aplicaran los preceptos, pero no asume la más mínima responsabilidad o cuidado sobre si el [SAP20] universo real es un universo tal o no lo es. La cenoscopia, por el contrario, sólo se interesa en la verdad real. Incluye la fenomenología o faneroscopia, las ciencias normativas, y la metafísica en la medida en que se funda en la experiencia universalmente reconocida"

[20] [SAP21] Pero cuando yo hablo de filosofía quiero decir *cenoscopia*.

MS 329 (1904)

"[Carus 12] But if it be a proposition which practically cannot be doubted at all, which one can bring oneself not as if he doubted there is no sense in saying that it is illogical or false. Such, at least, must be the judgment of the pragmaticist, to whom a belief can only mean that the believer will act in accordance with the proposition said to be believed. Accordingly, the pragmaticist will accept wholesale the entire body of genuine instinctive beliefs without any shade of doubt, tossing aside the toy doubts of the metaphysician as unworthy of a mature mind. It is quite true that what one cannot doubt today one may be able to doubt tomorrow and the day after may be compelled to deny, and this is [Carus 13] a reason for being circumspect and for not hastily concluding that one cannot doubt; but nevertheless, if one deliberately finds himself unable to doubt a proposition, then as long as he is in this condition he should regard it as absolutely certain except so far as this certainty is modified by his general sense of human fallibility. No man lives who would not stake his life on the proposition that the discharge of a pistol is not only subsequent to but results from the pulling of the trigger."[21]

[21] [Carus 12] Pero si hay una proposición que de manera práctica no puede ser dudada en absoluto, que uno no pueda hacer como si la dudara, no tiene sentido decir que es ilógica o falsa. Este al menos debe ser el juicio del pragmaticista, para quien una creencia puede sólo querer decir que el que la cree actuará en consonancia con la proposición que dice que cree. De acuerdo con esto, el pragmaticista aceptará el cuerpo entero de creencias instintivas genuinas sin sombra de duda, dejando aparte las juguetonas dudas del metafísico como indignas de una mente madura. Es bastante cierto que lo que hoy uno no puede dudar mañana puede ser capaz de dudarlo y al día siguiente puede estar impulsado a negarlo, y ésta es [Carus 13] una razón para ser prudente y para no concluir precipitadamente que uno no puede dudar. Pero, no obstante, si uno se siente deliberadamente incapaz de dudar una proposición, entonces, en tanto que está en dicha condición, debería considerarla absolutamente cierta hasta que esta certeza fuera modificada por su sentido general de falibilidad humana. Cualquier hombre vivo se jugaría la vida por la proposición de que la descarga de una pistola no sólo sigue a sino que resulta de apretar el gatillo.

MS 339 (1865 & 1905)

(1) (Nov 15 1865) "The common-sense doctrine is to be held as far as this goes,-that there are no fallacies. Prove that a given belief really arises from certain data universal to all mankind and it must be admitted. Doubt that (as Hume did) and what has common-sense to say? Scepticism may doubt every thing in particular must [sic] it must not lay down any rule of doubt for therein it ceases to be scepticism"[22]

(2) (Dec 13 1865) (publicado en *Writings*, vol.1, pp. 339-40) "The Scotch Philosophers used to tell us that the burden of proof is in favor of the results of Common Sense. The burden of proof is a phrase of the courtroom where questions *must be decided* one way or the other and has no place in speculative science where indefinite suspension of judgement is permissible. However, since several of the important questions of philosophy are matters of practical interest, it may be allowed to speak of a burden of proof in their practical reference (...) But common sense is itself a congreous [sic] of metaphysical theories. And moreover the History of modern Philosophy may be stated in epitome as the awakening of the mind to the unsatisfactoriness of that theory that *man feels*. It cannot indeed be denied that there is some truth in this; at any rate it is a hypothesis which accounts very prettily for many facts. In particular it accounts for the partial and only partial confirmation which opinions receive from the opinions of others. How natural it is to infer from this that they are *our* opinions, and so to get an idea that *we are* and that *we think*. Perhaps we cannot even yet devise any more satisfactory explanation of this fact. But the theory puts an *I* and a *not-I* over against each other in absolute separation and yet so that one determines the other. Now immediately upon this, Scepticism arises as to the validity of this

[22] (1) (15 de noviembre de 1865) La doctrina del sentido común debe sostenerse en la medida que funciona –que no hay falacias. Prueba que una creencia dada surge realmente de ciertos datos universales para toda la humanidad y debe ser admitida. Dude eso (como hizo Hume) y ¿qué tiene que decir el sentido común? El escepticismo puede dudar de cada cosa en particular pero no puede establecer ninguna regla para la duda porque entonces deja de ser escepticismo.

conception of the determination of anything by another without it, of *causality*, that is to say. To resolve this problem we have been forced first to consider the object as also determined by the subject. And this is to encroach already upon the absolute boundary of *I* and *not-I*. But even thus the object itself does not determine the subject, a false object does it."[23]

(3)(Dec 20, 1905)"[267r] [primero dice que "philosophy" tiene dos significados fundamentales: "1.The cream of the sciences,-synthetic or positive philosophy; 2.Cenoscopy, the study of the experience already acquired"] In commencing cenoscopy we are confronted with the fact that we already believe a great many things. These beliefs must be reconsidered; and this reconsideration should be architectonically planned. This plan should not be adopted without the severest criticism. Nothing in cenoscopy

[23] (2) (Dec 13 1865) (publicado en *Writings*, vol. 1, pp. 339-40) Los filósofos escoceses solían decirnos que la carga de la prueba está a favor de los resultados del Sentido Común. La carga de la prueba es una frase de los tribunales donde las cuestiones *deben ser decididas* de una forma o de otra y no tiene lugar en la ciencia especulativa donde la suspensión indefinida del juicio es permisible. No obstante, ya que varias de las cuestiones importantes de la filosofía son asuntos de interés práctico, puede permitirse que se hable de la carga de la prueba en su referencia práctica (...) Pero el sentido común es él mismo un conglomerado de teorías metafísicas. Y, además, la historia de la filosofía moderna puede resumirse como el despertar de la mente ante la insatisfactoriedad de la teoría que el *hombre siente*. No puede negarse que hay alguna verdad en esto. Es una hipótesis que da cuenta muy bien de muchos hechos. En particular da cuenta de la confirmación parcial y sólo parcial que las opiniones reciben de las opiniones de los otros. Cuán natural es inferir de esto que son *nuestras* opiniones, y así obtener una idea de lo que *somos* y de lo que *pensamos*. Quizá no podemos divisar una explicación más satisfactoria de este hecho. Pero la teoría pone un *yo* y un *no-yo* uno contra el otro en separación absoluta y de manera que uno determina al otro. Inmediatamente se alza sobre esto el escepticismo sobre la validez de esta concepción de la determinación de algo por algo otro, es decir, la *causalidad*. Para resolver este problema nos hemos visto forzados primero a considerar el objeto determinado también por el sujeto. Y esto es traspasar ya los límites absolutos del *yo* y del *no-yo*. Pero incluso así el objeto mismo no determina al sujeto, un objeto falso sí lo hace.

should be adopted without criticism. Every criticism should wait to be planned; the adoption of each plan should wait for criticism"[24]

MS 410 (1893)

"[1] Why should we want to reason? If he ["the student who wants to study logic"] considers the conduct of the lower animals, and compares it with that of a man, he will remark, as everybody has remarked, that the lower animals reason very little, being mainly guided by instinct. The lower animals apparently do not theorize at all about their conduct; they do not seem to reflect, as men do. Men seem to themselves to be guided by reason. There is little doubt that this is largely [2] illusory: they are much less guided by reason, much more guided by instinct, than they seem to themselves to be; because their reasonings are prominent in their consciousness, and are attended to, while their instincts they are hardly aware of, except later when they come to review their conduct. Even then, they are so immersed in instinct that they are hardly able to perceive it. Still, making every possible allowance for self-deception, it seems indubitable that men are much more guided by reason and much less by instinct than are the lower animals.[25]

---

[24] (3)(Dec 20, 1905)[267r] [primero dice que "philosophy" tiene dos significados fundamentales: <<1. La crema de las ciencias – filosofía sintética o positiva; 2. Cenoscopia, el estudio de la experiencia ya adquirida>>] Al comenzar la cenoscopia estamos confrontados con el hecho de que ya creemos muchas cosas. Estas creencias deben ser reconsideradas. Y esta reconsideración debería ser planeada arquitectónicamente. Este plan no debería ser aceptado sin la más severa critica. Nada debería ser adoptado sin crítica en cenoscopia. Toda crítica debería esperar a ser planeada. La adopción de cada plan debería esperar a la crítica.

[25] ¿Por qué deberíamos querer razonar? Si el [el estudiante que quiere estudiar lógica] considera la conducta de los animales inferiores y la compara con la del hombre, observará, como todo el mundo ha observado, que los animales inferiores razonan muy poco, estando principalmente guiados por el instinto. Los animales inferiores no parecen teorizar en absoluto sobre su conducta. No parecen reflexionar, como hacen los hombres. A los hombres les parece estar guiados por la razón. Hay pocas dudas de que esto sea completamente [2] ilusorio: están muchos menos guiados por la razón y mucho más guiados por el instinto de lo que creen estarlo.

If we compare the results of the two methods of determining conduct, it certainly seems that instinct works far better than reasoning. The small number of mistakes which the lower animals make is most surprising. Most men fail in life. A great percentage of men make utter failures; a very few make complete successes; and the majority of those few are men of tremendous instincts and little power of ratiotination. The certainty of instinct and the [3] uncertainty of reason stand in marked contrast.[26]

Look, too, at the wonderful achievements of instinct. Man has been trying his best since the beginning of the arts to make flying machines. How has he succeeded up to date, compared with every bird and every fly?[27]

True, men have accomplished great things. But it has been by laying hold of the one success after hundreds of failures. "We" have made railways, and steamships, and telegraphs, and telephones, and a thousand wonderful conveniences. But it was not you nor I who did these things. One man in

---

Porque sus razonamientos son prominentes en sus conciencias, y se les presta atención, mientras que apenas son conscientes de sus instintos, excepto cuando se ponen a revisar posteriormente su conducta. Incluso entonces, están tan inmersos en el instinto que apenas son capaces de percibirlo. Con todo, haciendo toda posible concesión al autoengaño, parece indudable que los hombres están guiados mucho más por la razón y mucho menos por el instinto de lo que lo están los animales inferiores.

[26] Si comparamos los resultados de los dos métodos de determinación de la conducta, parece ciertamente que el instinto trabaja mucho mejor que el razonamiento. El pequeño número de errores que cometen los animales inferiores es de lo más sorprendente. Un gran porcentaje de los hombres cometen grandes errores. Muy pocos llegan a tener éxito. Y la mayor parte de estos pocos son hombres de tremendos instintos y poco poder de raciocinio. La certeza del instinto y la [3] inseguridad de la razón están en marcado contraste.

[27] Obsérvese también los logros maravillosos del instinto. El hombre se ha esforzado todo lo que ha podido desde el comienzo de la técnica por hacer máquinas voladoras. ¿A cuánto ha llegado hasta el día de hoy, comparado con cualquier pájaro y cualquier mosca?

millions has achieved some one result; the rest of us have availed ourselves of it.[28]

So it is in the sciences of reasoning. One man in milions is able to take a step forward by his own powers; the rest of us are able to see that it is good reasoning, or to think we see it, after it has been clearly set forth.[29]

Nevertheless, the circumstances of man are such that he must use his reason and make the best of it. His instincts are feeble and dim; he is perpetually thrown into novel situations in which instincts would not, [4] at best, work to advantage.[30]

In novel situations instinct is of no avail; and every man is thrown into novel situations. We are thus forced to reason, and we can only try our very best to reason right.[31]

Many men reason, after a fashion, and discover new truths by their reasonings, without having an idea, or else quite a false idea, of the mode in which their reasoning works to insure their reaching the truth. But reaching a conclusion, without knowing why you reach it, cannot be called a thoroughly rational proceeding. As instinct fails in novel situations; so such quasi-

[28] Es cierto que los hombres han conseguido grandes cosas. Pero ha sido gracias a un éxito después de cientos de fallos. "Nosotros" hemos hecho vías férreas, y barcos de vapor, y telégrafos, y teléfonos, y mil aparatos maravillosos. Pero no fue usted ni yo quienes hicimos estas cosas. Un hombre entre millones ha conseguido algún resultado. El resto de nosotros nos hemos aprovechado de él.

[29] Lo mismo pasa con las ciencias del razonamiento. Un hombre entre millones es capaz de dar un paso adelante gracias a sus propias capacidades. El resto de nosotros podemos ver que es un buen razonamiento, o creer que lo vemos, después de que ha sido claramente enunciado.

[30] No obstante, las circunstancias del hombre son tales que debe usar su razón y hacerlo lo mejor que pueda. Sus instintos son flojos y débiles. Está perpetuamente arrojado a situaciones insólitas en las que los instintos no funcionarían [4] de forma ventajosa.

[31] En nuevas situaciones el instinto no está disponible. Y todo hombre es arrojado a nuevas situaciones. Estamos así forzados a razonar. Y sólo podemos hacer todo lo posible por razonar correctamente.

reasonings cannot be trusted as reasonings, though they may be so much like other conclusions which have turned out well, that there may be that secondary reason for believing them worthy. We really cannot reason well without a thorough understanding of the theory of reasoning. In that respect this theory has a worldwide difference from the theory of other kinds of skill."[32]

MS 436 (1898)

"The qualities we most admire in human kind, the maiden's delicacy, the mother's love, manly courage, are merely instincts and inheritances from the biped who did not yet speak, while all that is most contemptible in men, such as, envy, cowardice, treachery, lying, and thieving are effects of reasoning. Undoubtedly, we are compelled to reason a little unless we can hire servants to reason for us. Accounts have to be kept, either by ourselves or by our clerks."[33]

---

[32] Muchos hombres razonan en cierto modo y descubren nuevas verdades por medio de sus razonamientos, sin tener idea, o teniendo una falsa idea, de la manera en que trabaja su razonamiento para asegurar que llegan a la verdad. Pero alcanzar una conclusión sin saber porqué uno la alcanza no puede considerarse un procedimiento completamente racional. Dado que el instinto falla en las nuevas situaciones, no puede confiarse en tales cuasi-razonamientos tanto como en los razonamientos, aunque pueden obtenerse conclusiones que son similares a las que se han producido bien, y puede haber esta razón secundaria para creerlos valiosos. Realmente no podemos razonar bien sin una completa comprensión de la teoría del razonamiento. En este aspecto esta teoría presenta una diferencia universal con respecto a la teoría de otras clases de habilidad.

[33] Las cualidades que más admiramos en lo humano, la delicadeza de una doncella, el amor de una madre, el valor de un varón, son meramente instintos y herencias del bípedo que todavía no hablaba, mientras que todo lo más despreciable, esto es, la envidia, la cobardía, la traición, la mentira, el robo, son efectos del razonamiento. Sin duda estamos obligados a razonar un poco a menos que podamos contratar a criados que razonen por nosotros. Las cuentas se han de llevar, bien por nosotros mismos, bien por nuestros empleados.

MS 615 (1908)

"[14] For I insist that Logic does not repose in any degree upon any special science nor upon metaphysics. Nevertheless, I shall admit that it supposes a number of truths which are ordinarily reckoned as parts [15] of special sciences, especially of psychology. I do not admit that the fact that the moon goes through its changes in 29 or 30 days was taught us by astronomy. I grant that the science of astronomy has established the fact that the average length of a lunation is 29 days 12 hours 43 minutes and 27 seconds; but that the moon goes through its familiar changes in a day or two more than four weeks, far from being due to astronomy, was one of the facts curiosity about which first stimulated some men to become astronomers and thus gave birth to that science. Truths that ordinary observation teaches every intelligent person or that have been handed down from generation to generation from prescientific ages as common sense do not belong to any science nor to science in general, though science may be in part founded on them. It would not be basing Logic on psychology, or on any science, in [16] any degree, though I should admit that it were based on such truths as that one sees things in spatial relations, that one can recall past experiences, that one can imagine things one never experienced, that recollections and fancies are not accompanied with that insistence called "vividness" in anything like the degree that experiences are, even when they had been expected, far less when they are unexpected, that repetitions of the same kind of action produce facility in like actions afterward, and that repeatedly acting in any determinate general ways upon occasions of experiencing certain kinds of objects or even upon imagining such occasions give rise to "habits", or tendencies so to act upon future such occasions; that a certain kind of effort called "making a resolution" will tend to cause determinations of our dispositions so that we shall be apt to behave in accordance with [17] our resolutions, etc, etc. For every person not on the borders of idiocy knows these things, science or no science."[34]

[34] [14] Yo insisto en que la lógica no reposa en ningún grado sobre ninguna ciencia especial ni sobre la metafísica. No obstante, admitiré que presupone un número de verdades que se reconocen habitualmente como partes [15] de las ciencias especiales, especialmente de la psicología. No admito que el hecho de que la luna

MS 617 (escrito tardío)

"[17] An ancient famous king is said to have made it a rule to consider every important matter, first when sober, and afterward when drunk; though it is more likely that he reversed [18] this order. The writer's rule is to consider whether a question is one for exact reasoning and is quite beyond the jurisdiction of good sense; or whether accuracy of thought ought to give way to sound instinct and wholesome feeling; or whether, finally, it ought first to be carefully reasoned out, the reasoning then being submitted to the review of common sense."[35]

---

pase por sus cambios en 29 o 30 días nos fuera enseñado por la astronomía. Doy por seguro que la ciencia de la astronomía ha establecido el hecho de que la longitud media de una lunación es 29 días, 12 horas, 43 minutos y 27 segundos. Pero que la luna pasa por sus familiares cambios en cuatro semanas y un día o dos más, lejos de deberse a la astronomía, es uno de los hechos la curiosidad sobre el cual estimuló al hombre a hacerse astrónomo y así dio nacimiento a la ciencia. Las verdades que la observación ordinaria enseña a toda persona inteligente o que han sido transmitidas de generación en generación desde las épocas precientíficas como sentido común no pertenecen a ninguna ciencia ni a la ciencia en general, aunque la ciencia pueda estar en parte fundada sobre ellas. No se basaría la lógica en la psicología, o en ninguna ciencia, en [16] ningún grado, aunque yo admitiría que se basara en tales verdades como que uno ve cosas en relaciones espaciales, que uno puede recordar experiencias pasadas, que uno puede imaginar cosas que nunca ha experimentado, que los recuerdos y fantasías no están acompañadas con esa insistencia que llamamos <<viveza>> en el grado en que sí lo están las experiencias, incluso cuando las esperamos, y mucho menos cuando no las esperamos, que las repeticiones del mismo tipo de acción producen facilidad para acciones similares posteriores y que actuar repetidamente de determinada manera en ocasiones de experimentación de ciertas clases de objetos o incluso imaginando tales ocasiones da lugar a la formación de “hábitos” o tendencias a actuar de esa manera en futuras ocasiones similares; que una cierta clase de esfuerzo llamada <<tomar una decisión>> tenderá a causar determinaciones de nuestras disposiciones de forma tal que estaremos dispuestos a comportarnos de acuerdo con [17] nuestras decisiones, etc, etc. Pues toda persona que no esté en el límite de la idiocia sabe tales cosas, ciencia o no ciencia.

[35] [17] De un famoso rey antiguo se dice que adoptó la norma de considerar todo asunto importante primero estando sobrio y después estando borracho, aunque es más que probable que invirtiera [18] este orden. La norma de este escritor es considerar si una cuestión es para el razonamiento exacto y está más allá de la

MS 642 (1909)

"[16] I will not, however, go so far as to say that an External Fact would remain unchanged no matter what conceivable change should take place in what it should be possible for *any* human mind to feel, think, do or suffer; because that would make most of the well-known forms of Idealism deny the Externality of those ordinary External Facts which, as it seems to me, those forms of Metaphysical opinion just as sharply distinguish from Internal Facts as Common-Sense does, and in the very same ways, too."[36]

MS 652 (1910)

"[12] It appears to be evident on examination that it is impossible absolutely to prove that these arguments have any value whatsoever. Nevertheless, it seems that many of them have an almost, if not quite, irresistible persuasiveness, that many of them have caused great discoveries and apparent great advances in science; and finally, the most decisive circumstance of all in their favor is that unless these arguments have do [sic] tend to carry us toward new truth on the whole, we must abandon all hope of

---

jurisdicción del buen sentido; o si la exactitud del pensamiento debiera dar camino al instinto firme y al sentimiento saludable; o si, finalmente, debería ser primero cuidadosamente razonada, siendo este razonamiento sometido después a la revisión del sentido común.

[36] [16] No iré, no obstante, tan lejos como para decir que un hecho externo permanecería invariable con independencia de cualquier cambio concebible que pudiera tener lugar en lo que sería posible que *cualquier* mente humana sintiera, pensara o sufriera. Porque ello haría que la mayoría de las conocidas formas de idealismo negaran la externalidad de esos hechos externos ordinarios que, como me parece, esas formas de opinión metafísica distinguen de forma bien clara de los hechos internos como lo hace el sentido común, y de las mismas maneras también.

penetrating further into the secrets of the universe than we have done already.[37]

[14] If it can be shown that unless the human mind possesses in some degree a power of *divining* the truth, which is no more, at its utmost, than to have some endowment of instinct such as many species of birds, insects, and other creatures possess, we might as well abandon all hope of making our reasoning power useful in certain directions, that is sufficient reason for believing that we have such power.[38]

[25] But you should never lose sight of the principle that aside from questions relating to past occasions and from propositions in mathematics, ethics, a few that are past all doubt whatever in logic, and a large number belonging to the domain of universal common sense, such as that to put one's hand in an ordinary flame would produce pain, a wise reasoner will never regard any opinion of his as final, beyond any chance whatever of revision. Mathematical propositions and a few in logic may be excepted because the reasoning is necessary and only a blunder that would be corrected by another computer or geometrician, can occasion its falsity (though I shall in the proper place without going deep into technicallities, shall [sic] give quite a list of propositions which all mathematicians held to be certainly true when I was a boy, but which all mathematicians, as far as I am aware, hold to be false today). Common-sense teachings are excepted, because we do not

[37] [12] Parece evidente al examinarlos que es totalmente imposible probar que estos argumentos puedan tener algún valor en absoluto. No obstante, parece que muchos de ellos tienen una casi (si no completa) irresistible persuasividad, que muchos de ellos han causado grandes descubrimientos y evidentes grandes avances en la ciencia. Y finalmente, la circunstancia más decisiva de todas en su favor es que, a menos que estos argumentos tiendan a llevarnos hacia nueva verdad por completo, debemos abandonar toda esperanza de penetrar más allá en los secretos del universo de lo que ya hemos hecho.

[38] [14] Si puede mostrarse que, a menos que la mente humana posea en algún grado la capacidad de *adivinar* la verdad, que no es más, a lo sumo, que tener alguna cualidad del instinto tal como lo poseen muchas especies de pájaros, insectos y otras criaturas, habría también que abandonar toda esperanza de hacer que nuestra facultad de razonamiento fuera útil en ciertas direcciones, eso es suficiente razón para creer que tenemos tal facultad.

judge of them by rational criticism, for as much as the habit of belief is too strong to be combatted. Ethical propositions are not really exceptions, but I treat them as such on account of their extreme importance, and [sic] this consideration that no precaution can be sufficient to prevent young fools from galloping to ruin on fallacies cheap and nasty. I sometimes think that if we recognized the criminality of trying to prevent their doing so, the race would soon be regenerate. But then I ask myself where I should have been myself if that rule had prevailed and conclude that it would, at any rate, be ridiculous and worse than un-becoming for me to be prominent in such a catharsy."[39]

MS 673 (1911)

"[3] A question that ought [4] not to be hastily decided is whether the case of the formation of a new belief by modification of cognitions already in the

[39] [25] Pero no debería perder nunca de vista el principio que, aparte de las cuestiones relacionadas con ocasiones pasadas y de las proposiciones en matemáticas, ética, unas cuantas que están más allá de toda duda en lógica, y un gran número que pertenecen al dominio del sentido común universal, tales como que poner la mano de uno en una llama le producirá dolor, un razonador sabio nunca considerará ninguna de sus opiniones como final y más allá de cualquier oportunidad de revisión. Las proposiciones matemáticas y unas cuantas en lógica pueden ser exceptuadas, porque el razonamiento es necesario y sólo un error garrafal que fuera corregido por otro calculador o geómetra puede ocasionar su falsedad (aunque en el lugar adecuado y sin abundar en tecnicismos daré una lista de proposiciones que todos los matemáticos tomaban por ciertamente verdaderas cuando yo era un muchacho, pero que todos los matemáticos, en la medida que sé, las toman hoy por falsas). Las enseñanzas del sentido común se exceptúan, porque no las juzgamos por medio de crítica racional, en tanto que el hábito de la creencia es demasiado fuerte para ser combatido. Las proposiciones éticas no son realmente excepciones, pero las trato como tales teniendo en cuenta su extrema importancia, y ninguna precaución puede ser suficiente para impedir que los jóvenes alocados vayan a la perdición a base de baratas y sucias falacias. Algunas veces pienso que si reconociéramos la criminalidad de intentar impedirles que lo hicieran, la especie se regeneraría pronto. Pero entonces me pregunto dónde estaría yo mismo si hubiera prevalecido esta norma y concluyo que sería de todas formas ridículo y peor que impropio para mi destacar en una catarsis como esa”

mind through an instinctive and irreflective process that reflection would have fully confirmed is or is not too similar to indubitable reasonings, from a logical point of view, however important its psychological difference from them may be, to be refused the name of "reasoning". For example, according to the definition that I accept, though with misgivings, when the total experience of life leads a man instinctively and irreflectively to believe that there is an external world that has been previous little affected by his birth and will be as little by his death, this [5] is not reasoning. But if he merely adds the reflexion that his belief in the reality of the world seems justified by the sum total of his experience though he knows not how, that *is* reasoning according to my use of the word; and of that being properly called "reasoning", vague though it is, I have no misgivings at all. My misgivings are limited to the exclusion of reasonings that do not recognize themselves as such...[40]

[9] We are provided with a logical instinct that is sufficient for the ordinary purposes of everyday life. It has proved in history to be insufficient even for business that is very extensive and complete in spite of the fact that in business errors of reasoning are prevented by becoming habitual by the losses they cause, in short the habitstaking faculty breeds good resoners, by a process analogous to Darwinian natural selection. This does not absolutely require, as far as we can at present see, the inheritance of acquired

[40] [3] Una cuestión que no debería [4] ser decidida de modo precipitado es si el caso de la formación de una nueva creencia por modificación de cogniciones ya en la mente a través de un proceso instintivo e irreflexivo que la reflexión habría confirmado completamente es o no demasiado similar a los razonamientos indudables, desde un punto de vista lógico, por muy importante que sea la diferencia psicológica, para rehusarles el nombre de “razonamiento”. Por ejemplo, de acuerdo con la definición que yo acepto, aunque con reservas, cuando la experiencia total de la vida lleva a un hombre a creer de forma instintiva e irreflexiva que hay un mundo externo previo que no ha sido casi afectado por su nacimiento y que lo será tan poco por su muerte, esto [5] no es razonamiento. Pero si él tan solo añade la reflexión de que su creencia en la realidad del mundo parece justificada por la suma total de su experiencia aunque no sabe cómo, eso *es* razonamiento de acuerdo con mi uso de la palabra. Y en que eso sea llamado adecuadamente “razonamiento”, aunque vago, no tengo reparo alguno. Mis reservas se limitan a la exclusión de los razonamientos que no se reconocen como tales...

characters, although I guess that *some* acquired characters are heritable, since no facts that I know of justify an absolutely universal denial of such a phenomenon; but on the contrary, there are too many facts [10] that tend to show that Weissmann's proposition,-like most others reached like that,-is subject to exceptions.[41]

When a boy's eyes are first opened to the critical life, he finds himself,-if he happens to think of it,-already possessed in common with everybody else, by a body of beliefs called collective by "common sense". He may happen to reflect that, among so many beliefs, some are likely to be false; but it will be impossible for him, at first, to entertain any doubt of a single one individually, since he finds he *does* believe it,-that is to say, he is subject to a strong habit such that if he be asked by himself or by another, whether he believes it or not, he will be obliged to say he does, and if he were put into such a situation that his conduct must testify to the reality of his belief, such an experiment would prove that he did. Now neither boy nor man possesses such freedom of will that he can instantly cut loose from a strong habit without any reason or cause for doing so, without, for example, first of all *wishing* to be free from it. But it is one of the essentials of belief, without which it would not *be* belief, that it brings peace of mind, or at least relief from the struggle of doubt; so that a man could hardly be considered sane who should wish that [sic], though the facts should remain lamentable, he should believe them to be such as he would wish them to be. Certainly, no boy with a mind vigorous enough, not to say athletic enough, to question

[41] Estamos provistos con un instinto lógico que es suficiente para los propósitos ordinarios de la vida diaria. En la historia ha probado ser insuficiente incluso para los negocios que son muy vastos y completos a pesar del hecho de que en los negocios los errores de razonamiento se impide que lleguen a ser habituales por las pérdidas que causan, en resumen, la facultad de crear hábitos produce buenos razonadores por un proceso análogo al de la selección natural darwiniana. Esto no requiere en absoluto, hasta donde podemos ver ahora, la herencia de los caracteres adquiridos, aunque intuyo que *algunos* caracteres adquiridos son heredables, pues no conozco ningún hecho que justifique una negación absolutamente universal de este fenómeno. Por el contrario, hay demasiados hechos [10] que tienden a mostrar que la proposición de Weissmann –como la mayoría de las alcanzadas hasta ahora como ésta- está sujeta a excepciones.

matters of common sense, could possibly wish to be rid of his belief in such a matter."[42]

MS 682 (aprox. 1913)

"[8] *Reasoning-power*, or *Raciocination*, called by some *Dianoetic Reason*, is the power of drawing inferences that tend toward the truth, when their premisses or beliefs the virtual assertions from which they set out are true. I regard this power as the principal of human intellectual instincts; and in this statement I select the apellation "instinct" in order to profess my belief that the reasoning-power is related to human nature very much as the wonderful instincts of ants, wasps, etc [9] are related to their several natures. Should I be asked for a more explicit statement of what I mean by an "instinct", I should, after premising that while action may in the first place, be purely physical and open to outward inspection, it may also, in the second place, be purely mental and knowable (by others, at any rate, than the actor) only through outward symptoms or indirect effects, and thirdly it may be partly

[42] Cuando los ojos de un chico se abren por primera vez a la vida crítica, se encuentra –si llega a pensar en ello- ya poseído en común con todos los demás, por un cuerpo de creencias llamadas colectivas por "sentido común". Puede suceder que reflexione que, entre tantas creencias, algunas de ellas es probable que sean falsas. Pero será imposible para él al principio acariciar duda alguna sobre una de ellas individualmente, pues encuentra que la *cree* –es decir, está sujeto a un fuerte hábito tal que, si fuera preguntado por sí mismo o por otro si la cree o no, estaría obligado a decir que sí lo hace, y si fuera puesto en situación tal que su conducta debiera testificar la realidad de su creencia, tal experimento probaría que lo hacía. Ningún niño ni hombre posee tal libertad de voluntad que pueda desprenderse instantáneamente de un fuerte hábito sin ninguna razón o causa para hacerlo, sin, por ejemplo, antes que nada *desear* liberarse de ella. Pero es uno de los caracteres esenciales de la creencia, sin la cual no *sería* creencia, que traiga paz mental, o al menos alivio de la lucha de la duda. De tal manera que un hombre no podría ser considerado cuerdo si deseara que [sic], aunque los hechos fueran lamentables, creyera que son como a él le gustaría que fueran. Ciertamente, ningún chico con una mente suficientemente vigorosa, por no decir atlética, como para cuestionar los asuntos del sentido común, podría posiblemente librarse de su creencia en esta materia.

inward and partly outward as when a person talks, it involves some expenditure of potential energy, after that, I say, I should define what I mean by an "instinct" as a way of acting prevalent almost universally among otherwise normal individuals of at least one sex or other unmistakable natural part of a race (at some stage, or during recurring periods of their lives) which action conduces to the probable perpetuation of that race, and which, in the present stage of science is not [10] at once satisfactorily and fully explicable as a result of any more general way of mental action."[43]

MS 693 (sin fecha)

"[16] If an action, although complicated, has very often to be performed, and is almost always performed in nearly the same way, it frequently happens

[43] [8] La *facultad de razonar* o *raciocinio*, llamada por algunos *razón dianoética*, es la capacidad de realizar inferencias que tienden hacia la verdad, cuando las aserciones virtuales de sus premisas o creencias de las que proceden son verdaderas. Considero esta capacidad como el principal de los instintos intelectuales humanos. Y en este enunciado selecciono la apelación al "instinto" para profesar mi creencia de que la facultad de razonar está relacionada con la naturaleza humana tanto como los maravillosos instintos de las hormigas, abejas, etc. [9] están relacionadas con sus variadas naturalezas. Si se me pidiera una enunciación más explícita de lo que quiero decir por "instinto", pondría primero como premisa que mientras que la acción puede en primer lugar ser puramente física y abierta a la inspección exterior, puede ser también en segundo lugar puramente mental y cognoscible (por otros aparte del actor) sólo a través de síntomas externos o efectos indirectos, y en tercer lugar puede ser en parte interna y en parte externa como cuando la persona habla, implica algún gasto de energía potencial. Después de todo esto, digo, definiría lo que quiero decir con "instinto" como una manera de actuar extendida casi universalmente entre los individuos normales de al menos un sexo o de otra parte natural inconfundible de una especie (en alguna etapa, o durante periodos recurrentes de sus vidas) cuya acción conduce a la probable perpetuación de esa especie, y que, en el actual estado de la ciencia no es [10] satisfactoria y completamente explicable como resultado de ninguna forma más general de acción mental.

that we have an *instinct* for performing it. The action of walking is an example; the action of throwing a stone is another…[44]

"[20] Many of our reasonings, however, are performed instinctively, and it must not, for an instant, be supposed that I should recommend that such modes of action be given up in favor of theoretical procedures, except to compare theory with practice or for some other peculiar and quite theoretical purpose. Other reasonings, although not exactly instinctive, have become so habitual as to resemble instinctive actions. In many cases, the habits have come to us from tradition. Now the long course of experience in the [22] practice of these modes of reasoning, which is precisely what has made them habitual or traditional, has involved their being put to the test very often indeed; and if these tests had not been favorable to them, on the whole, the habits or traditions would have fallen into disrepute and would have been broken up. In these cases, therefore, which embrace most of our everyday reasonings, it is usually better to adhere to the habitual or traditional ways, although there are cases that are exceptional in this particular, cases where the theory has been worked up to the last degree of perfection, and where it can be shown without danger of error that the old ways have been wrong. In the majority of such every day reasonings, however, it would be [24] false to pretend that a book like this can be of any real service.[45]

---

[44] [16] Si una acción, aunque complicada, tiene que ser realizada muy a menudo, y es casi siempre llevada a cabo más o menos de la misma manera, sucede frecuentemente que tenemos un *instinto* para realizarla. La acción de caminar es un ejemplo, la acción de lanzar una piedra es otra...

[45] [20] Muchos de nuestros razonamientos, no obstante, se llevan a cabo de manera instintiva y no debe suponerse ni por un instante que yo recomiende que tales modos de acción deban ser abandonados a favor de procedimientos teóricos, excepto para comparar teoría con práctica o para algún otro propósito peculiar y completamente teórico. Otros razonamientos, aunque no exactamente instintivos, se han hecho tan habituales que se parecen a las acciones instintivas. En muchos casos los hábitos nos han venido de la tradición. El largo curso de la experiencia en la [22] práctica de estos modos de razonamiento, que es precisamente lo que les ha convertido en habituales o tradicionales, ha hecho que hayan sido puestos a prueba muy a menudo. Y si tales pruebas no les hubieran sido favorables por completo, los hábitos o tradiciones habrían caído en descrédito y se habrían desintegrado. Por ello, en estos casos, que abarcan la mayoría de nuestros razonamientos cotidianos, es mejor

On the other hand, there are habitual and traditional ways of thinking which never have been put to the test, or not very often. In such cases, their being habitual or traditional affords no guarantee of their being sound. In cases such as these, a single careful and cautious application of the theory may save us from error in a great number of closely similar occasions.[46]

Many cases arise where reasonings are called for of kinds that are nor traditional nor habitual; and in such cases disputes frequently arise as to what is and what is not sound reasoning. The less simple and more intellectual a man's life is, the higher his aims, and the oftener his ambition or enterprise carries him into unwanted situations, the oftener will the theory of finding the truths be needed to be applied to his practice in steering his difficult way through unfamiliar tortuosities of thought."[47]

---

normalmente adherirse a las formas habituales o tradicionales, aunque hay casos que son excepcionales en este particular, casos en los que la teoría se ha depurado hasta el último grado de perfección, y en los que se puede mostrar sin peligro de error que las viejas maneras eran erróneas. En la mayoría de tales razonamientos cotidianos, no obstante, sería [24] falso pretender que un libro como éste pudiera ser de utilidad alguna.

[46] Por otro lado, hay maneras habituales y tradicionales de pensar que nunca han sido sometidas a examen, o no muy a menudo. En tales casos, su carácter habitual o tradicional no concede garantía alguna de que sean dignos de confianza. En casos como estos, una única aplicación cuidadosa y cauta de la teoría puede salvarnos del error en un gran número de ocasiones similares.

[47] Surgen muchos casos en los que los razonamientos no tienen un carácter tradicional ni habitual. Y en tales casos surgen frecuentemente disputas sobre lo que es o no es razonamiento acertado. Cuanto menos simple y más intelectual es la vida de un hombre, mayores sus anhelos, y con más frecuencia su ambición emprendedora lo lleva a situaciones indeseadas, más a menudo se necesitará que la teoría de encontrar las verdades se aplique a su práctica para que dirija su difícil camino por las poco familiares tortuosidades del pensamiento.

MS 755 (aprox. 1911)

"[2] All the lower animals are gifted with instincts that often seem to us very wonderful. But to the animals themselves, if they are at all able to reflect upon these gifts, they doubtless appear to have nothing wonderful about them, they probably appear to them pretty much as what we call "common sense" appears to us; and our "common sense",-which teaches us, for example, that a straight line is the shortest way from one point to another, -would doubtless seem wonderful to an animal that did not have it."[48]

MS 770 (sin fecha)

"[7] A "Common Sense Logic" is sighed for by minds of a texture that I fear we shall never exterminate. How near the phrase comes to absolute absurdity will become plain as soon as we consider what is meant by Common Sense and what by Right Reasoning. Common Sense is that body of beliefs which would be sure to grow up by themselves in a few generations in all the sane adults of any community whose member[s] should be endowed with the senses and the faculties common in the human race, and who should be subject to such experiences as men and women generally encounter. Let them struggle as they might the *force majeure* of the universe would constrain them so to think, -and that *very soon*. The very essence of the phrase is that it denotes, not a remote destiny, but a resulting state of belief as speedy as it is sure. One second, for example, will be an ample period in which to accomplish a life-enduring education for any human being so far as concerns the valuable truth that a flame will heat any part of his person that may be inserted therein. But what is Right Reason? It is a branch of morals,

[48] [2] Todos los animales inferiores están dotados de instintos que a menudo nos parecen muy maravillosos. Pero para los mismos animales, si fueran capaces de alguna manera de reflexionar sobre estos dones, no les parecería sin duda que hubiera nada de maravilloso en ellos. Probablemente les parecería lo que a nosotros nos parece lo que llamamos "sentido común". Y nuestro "sentido común" – que nos enseña, por ejemplo, que una línea recta es el camino más corto de un punto a otro- sin duda le parecería maravilloso a un animal que no lo tuviera.

depending as all other branches do, upon the fact that a man may cultivate such a power of self-control as to resist the impulse [8] that would naturally first move him, and to make his conduct approximate to such as it would be if he had indefinite leisure to consider, first, what he would on mature consideration come to desire, and secondly, what means he would ultimately decide upon as best calculated to realize that desire. You may say, if you please, that morals is more particularly concerned with producing the former of these results, and Right Reason with bringing about the second; but the truth is that the two cannot, in fact, be separated; and the only real distinction between Morality and Logicality is that the latter is the exercise of sufficient self-control in the conduct of our formation of opinions, while the former is the exercise of sufficient self-control in the rest of our conduct. I grant that this statement fails to represent the great difference between the two; but I think that the appearance of a great gulf between the two is due to the circumstance that in life we carry neither form of self-control far enough, and that we are apt to forget that Morality denounces foolish reasoning as sinful just as much as Sound Reason denounces sin as foolish (...) what I was saying was that a "Common Sense Logic" is very nearly a contradiction *in adjecto*; and the reason is now obvious; Logic in its essence is a rule of self-control, while Common Sense is something forced upon the sane mind willy-nilly. Logic may perhaps make its first start at the dictate of logic [common sense?]. But if so, the dictate is that of a Common Sense that forbids [10] our being satisfied with itself,-which would seem to be rather uncommon sense. But a Logic that rests content with common sense must be a system of ethics that eternly forbids us not only to thwart our own impulses, but so much as to do anything we are not irresistibly impelled to do. The attitude of the true Logic toward Common Sense is that of considering it a high authority that is to be treated like every other high authority; namely, always to be listened to with respect, but always to be submitted to criticism, and to be followed with some reluctance when there are independent reason is [sic] equally balanced to be doubted or even occasionally respected when the weight of independent reason is against it."[49]

[49] [7] Una “lógica del sentido común” es una aspiración de mentes de una textura

que me temo que nunca exterminaremos. Lo cerca que la frase llega al absurdo absoluto quedará claro tan pronto como consideremos lo que se quiere decir con sentido común y con razonamiento recto. El sentido común es el cuerpo de creencias que con toda seguridad se generaría por sí misma en unas cuantas generaciones en todos los adultos cuerdos de cualquier comunidad cuyos miembro[s] estuvieran dotados de los sentidos y de las facultades comunes en la especie humana y que estuvieran sujetos a las experiencias que normalmente encuentran hombres y mujeres. Dejémosles que se esfuercen como quieran: la *force majeure* [en francés en el original] del universo los constreñiría a pensar de este modo -y *muy pronto*. La propia esencia de la expresión es tal que denota, no un destino remoto, sino un estado resultante de creencia que con toda seguridad surge rápido. Un segundo, por ejemplo, será un amplio periodo para que se dé a cabo una educación que dure toda la vida para cualquier persona en lo que concierne a la valiosa verdad de que una llama calentará cualquier parte de su persona que meta en ella. Pero, ¿qué es la recta razón? Es una rama de la moral que depende, como todas las otras ramas lo hacen, del hecho de que un hombre puede cultivar una capacidad tal de autocontrol como para resistir el impulso [8] que primero lo movería de forma natural, y para hacer su conducta aproximada a como lo sería si tuviera suficiente tiempo libre para considerar, primero, lo que llegaría a desear con una consideración madura, y, en segundo lugar, qué medios decidiría en última instancia como los mejor calculados para realizar ese deseo. Puede decir, si quiere, que la moral se ocupa más propiamente de producir el primero de estos resultados, y la recta razón de aportar el segundo. Pero la verdad es que los dos no pueden de hecho separarse. Y la única distinción real entre moralidad y logicidad es que la última es el ejercicio de suficiente autocontrol en la conducta de nuestra formación de opiniones, mientras que la primera es el ejercicio de suficiente autocontrol en el resto de nuestra conducta. Concedo que esta enunciación no representa la gran diferencia entre las dos. Pero creo que la apariencia de un gran abismo entre las dos se debe a la circunstancia de que en la vida no llevamos ninguna forma de autocontrol lo suficientemente lejos, y que estamos dispuestos a olvidar que la moralidad denuncia el razonamiento estúpido como pecaminoso tanto como la sana razón denuncia el pecado como estúpido (...) Lo que estaba diciendo era que una "lógica del sentido común" es casi una contradicción *in adjecto*. Y la razón es ahora obvia. La lógica en esencia es una regla de autocontrol, mientras que el sentido común es algo forzado sobre la mente sensata quiera o no quiera. La lógica puede quizá comenzar al dictado de la lógica [¿del sentido común?]. Pero en ese caso, el dictado es el de un sentido común que prohíbe [10] que estemos satisfechos con el mismo –lo que parecería no ser muy de sentido común. Pero una lógica que esté satisfecha con el sentido común debe ser un sistema de ética que nos prohíba eternamente no sólo frustrar nuestros propios impulsos, sino también hacer algo a lo que no estemos impulsados irresistiblemente. La actitud del verdadero lógico hacia el sentido común es la de considerarlo una alta autoridad que debe ser tratada como cualquier otra alta

MS 831 (sin fecha)

"[incompleto, falta el [1]] [2]...that no amount of direct scrutiny can enable us to distinguish the quasi inferential interpolations of sense from those parts of what we seem to see and hear which immediately result from stimulations of the peripheral nerve-terminals.[50]

Nothing that the psychologists have since discovered has been so surprising or so instructive; and I propose to bring out one of the lessons of these phenomena,-a lesson of practical importance,-by ranging along side of these some other facts which will show us how fine are the gradations between subconscious, or instinctive mind and our more conscious and more controlled reason."[51]

MS 832 (sin fecha)

"Reason is inferior to Instinct in several aspects. It is less subtile, less ready, less unerring. The one respect in which it is superior is in being controlled, checked, criticized. This supposes or constitutes the existence of bad reasoning. There is no such thing as bad instinct, unless it be bad in the eyes

---

autoridad. Es decir, siempre ha de ser escuchada con respeto, pero siempre ha de someterse a crítica y ha de ser seguida con renuencia cuando hay razones independientes igualmente equilibradas para dudar de ella o incluso ocasionalmente respetada cuando el peso de la razón independiente está contra ella.

[50] [incompleto, falta el [1]] [2] ... que ninguna cantidad de escrutinio directo puede capacitarnos para distinguir las cuasiinferenciales interpolaciones de sentido de aquellas partes de lo que nos parece ver y oir que resultan inmediatamente de estimulaciones de las terminaciones nerviosas periféricas.

[51] Nada de lo que ha sido descubierto desde entonces por los psicólogos ha sido tan sorprendente o tan instructivo. Y propongo poner en claro una de las lecciones de estos fenómenos (una lección de importancia práctica) agrupando estos otros hechos que nos mostrarán lo finas que son las gradaciones entre el subconsciente, o mente instintiva, y nuestra más consciente y controlada razón.

of something else. But there is reasoning that reason itself condemns; and were it not so, reason would be without its solitary advantage. It follows that the excellence of reasoning cannot consist in the intensity of the feeling of conviction, that it produces; for if it did it would be above criticism. Besides, in that case, a conviction acquired without reasoning would be just as good as one reached by reason; so that reasoning would have no merit *per se*."[52]

MS 842 (1905)

"[13] But *fortunately, we have an instinct for that which is rational*, and upon that ordinary readers ought to rely. Accordingly, while I cannot here present a thoroughly scientific defence of my theory of logic, I shall hope to make it appear reasonable."[53]

MS 852 (1911)

(1)"[6] By philosophy, I mean that branch of heuretic science, the science of discovery, which, in the first place, seeks categorical truth, and does not, like mathematics, content itself with demonstrating the truth of its discoveries

[52] La razón es inferior al instinto en varios aspectos. Es menos sutil, menos dispuesta, menos infalible. El único aspecto en que es superior es en estar controlada, evaluada, criticada. Esto supone o constituye la existencia del mal razonamiento. No hay tal cosa como mal instinto, a menos que sea malo a los ojos de alguna otra cosa. Pero hay razonamiento que la razón misma condena; y si no fuera así, la razón carecería de su solitaria ventaja. Se sigue de ello que la excelencia del razonamiento no puede consistir en la intensidad de la sensación de convicción que produce. Pues si así fuera, estaría por encima de la crítica. Además, en ese caso, una convicción adquirida sin razonamiento sería exactamente igual de buena que una adquirida por la razón. De esa manera el razonamiento no tendría mérito *per se*.

[53] [13] Pero *por fortuna tenemos un instinto para lo que es racional*, y en éste deberían confiar los lectores normales. De acuerdo con esto, aunque no puedo presentar aquí una defensa completamente científica de mi teoría de la lógica, espero hacerla parecer razonable.

conditionally upon the absolute acceptance of the exact truth of postulates, conditions, or antecedents, for which that science does not in the least assume any responsability. Yet Philosophy, as I [7] understand it, although it is a heuretic science of categorical truth, truth which if not so novel as those the chemists and electricians often astound us, at least is true in the sense of never before having been known to be so worthy of confidence, yet in spite of this does not profess either by wider or by more refined observations to open to us any new experience whatever. On the contrary, all that it is to teach us, it is to teach by new reasonings based [upon] the common experience of all mankind, or at any rate upon what nobody in the world has any doubt about, or can possibly bring himself to doubt of it.[54]

[8] What is doubt and what is belief? Many a great philosopher, -Descartes very prominently,- has talked or written of doubting as if one only need take a piece of paper and write upon it "I have decided to doubt everything, so that I no more incline to think that I can read or write, than I incline to think I cannot", and having done so, he has seemed to think he really was in the state of mind he described. But this is non-sense. Genuine doubt is a state of mind so distressing that many persons cannot support it long. If I may be allowed to use the word "Habit" to denote any state of mind by virtue of which a person would, under [9] definite circumstances, -mostly, if not invariably, consisting in his experiencing conscious experience of some definite kind, -either think, or act, or feel in a definite way, -and I will

[54] (1) [6] Por filosofía entiendo esa rama de la ciencia heurética, la ciencia del descubrimiento, que en primer lugar busca la verdad categórica y no se contenta, como las matemáticas, con demostrar la verdad de sus descubrimientos de forma condicionada a la aceptación absoluta de la verdad exacta de los postulados, condiciones o antecedentes por los que esa ciencia no asume la menor responsabilidad. Con todo la filosofía, como yo [7] la entiendo, aunque es una ciencia heurética de la verdad categórica, verdad que si no tan original como aquella con la que los químicos y eléctricos a menudo nos impresionan, al menos es verdadera en el sentido de no haber sido nunca antes concebida como tan digna de confianza, con todo y a pesar de esto no profesa abrirnos, ni por más amplias ni más refinadas observaciones, a ninguna nueva experiencia. Por el contrario, todo lo que ha de enseñarnos ha de hacerlo por medio de nuevos razonamientos basados [en] la experiencia común de toda la humanidad, o sobre lo que nadie en el mundo tiene ninguna duda o es posible que pueda llegar a dudar.

henceforth take the permission for granted, -then doubt may be defined as the state of mind in which one is stimulated to incompossible [¿incompatible?] intellectual assents. This is *positive* doubt, -an irritation not finding its immediate âppeasement and therefore resulting (since it is a mental irritation), in conflicting inchoative judgments accompanied with pain. A *negative* doubt is the mere absence of a state of Belief, that is to say, of a habit of determinate expectation [10] under definite circumstances. More generally, a Belief is self-controlled Habit. A man does not always know what he believes; he may *think* (i.e. may opine that he believes) that Death is preferable to Dishonor; but if he finds he skulks in the field, this ought to show him that he was quite mistaken about his Belief, and that he really considers Dishonor preferable to Death. Yet a man might have an affective, and semi-physical belief that is contrary to his rational belief. What is called "want of heart" is often a physical cardiac weakness. A man may, therefore, have a Physical Belief quite contrary to what his Rational Belief would be, were he in good health"[55]

[55] [8] ¿Qué es la duda y qué es la creencia? Muchos filósofos (Descartes de forma destacada) han hablado o escrito sobre dudar como si uno sólo necesitara coger un trozo de papel y escribir sobre él <<He decidido dudarlo todo, por lo que no estoy más inclinado a pensar que puedo leer o escribir de lo que me inclino a pensar que no puedo hacerlo>>, y habiendo hecho esto, le ha parecido pensar que estaba realmente en el estado mental que ha descrito. Pero esto es un sinsentido. La duda genuina es un estado mental tan perturbador que muchas personas no pueden soportarlo mucho tiempo. Si se me diera el permiso de usar la palabra "hábito" para denotar cualquier estado mental en virtud del cual una persona, bajo [9] circunstancias definidas (general si no invariablemente consistentes en experiencia consciente de alguna clase definida) pensara, actuara o sintiera de una manera definida (y de aquí en adelante asumiré que se me concede el permiso) entonces la duda podría definirse como el estado mental en el que uno es estimulado hacia asentimientos intelectuales incompatibles. Esto es la duda *positiva*: una irritación que no encuentra apaciguamiento inmediato y por ello resulta (ya que es una irritación mental) en juicios conflictivos incoativos acompañados de dolor. Una duda *negativa* es la mera ausencia de un estado de creencia, es decir, de un hábito de expectación determinada [10] bajo circunstancias definidas. De manera más general, una creencia es un hábito autocontrolado. Un hombre no siempre sabe lo que cree; puede *pensar* (es decir, puede opinar que cree) que la muerte es preferible al deshonor. Pero si encuentra que está agazapado en el campo sin procurar ser visto, ello debería mostrarle que estaba bastante equivocado sobre su creencia, y que

(2) "[6 variant] Now by Philosophy I here and always mean that branch of science which inquires into the fact in opposition to mathematics which only traces the consequences of hypotheses for the truth of which it does not undertake any responsibility and which yet contents itself with such knowledge as can be reasonably inferred from those truths that every man knows and that nobody really doubts, so that, in short it pounds all the limited knowledge it affords to us upon ordinary common sense. This embraces all that every man without any special teaching or training, and without any of those false ideas that great writers have inculcated, would, naturally and in the long run led by universal experiences to believe. This defines "Common Sense"; but by Critical Common Sense I mean Common Sense, as restricted by considerations such as will be herein developed, not accepting the conclusions of Common Sense as more than approximations to the truth, considering them as otherwise also open to some doubt, and as requiring [7] reconsideration and correction. Moreover, common sense does not comes to us only in the shape of intellectual habits. In order to make it serviceable for science, one has to do for it something analogous to what must be done with an astronomer's observations in order to make them serviceable for his science. As he says, they must be "reduced". So the habits of Common Sense, which are not even *data*, must with scrupulous care be reduced to maxims. From the mental habits of which Common Sense consist, reflection crystallizes out conceptions; and these are more or less clear; but for the purposes of philosophy it is evident that they must be rendered distinct; and [8] this is what we have to do at on[c]e with the meaning of the common and philosophically indispensable word "real"...[56]

---

realmente considera preferible el deshonor a la muerte. Con todo un hombre podría tener una creencia afectiva y semifísica que fuera contraria a su creencia racional. Lo que se llama "falta de corazón" es a menudo una debilidad física cardíaca. Un hombre puede por ello tener una creencia física completamente contraria a la que sería su creencia racional si tuviera buena salud.

[56] [6 variante] Por filosofía aquí y siempre me refiero a esa rama de la ciencia que indaga en el hecho en oposición a las matemáticas, que sólo traza consecuencias de hipótesis sobre cuya verdad no asume ninguna responsabilidad, y que con todo se contenta con el conocimiento que puede ser razonablemente inferido de esas verdades que todo hombre conoce y que nadie realmente duda, de tal manera que, en

[13] We are assured of the correctness of this analysis of the meaning of the word "*real*" by our direct recognition, confirmed by samples of instances of things that critical common sense calls real and things which it calls unreal. That work of confirmation must be performed by every reader for himself; since philosophy cannot issue commands to opine, but can only appeal to readers to confirm the conclusions she proposes. As soon, however, as readers have performed this work, and it is agreed on all hands that to say that anything is Real means that some predicate not only *is* true of it, but *would* [14] be true of it, no matter what determinate person or determinate collection of persons might opine, or imagine, or in any other way might think it not to be so, as soon, I say, as we are all fully agreed that this is what it means to say that anything is Real, it will be proper to consider what a great variety of things must be acknowledged to be Real although ever since bookwriting with moveable types has been practised and the two continents of America have been overrun by Aryans, it has been the habit of Europeans to deny that they were Real"[57]

---

pocas palabras, aporrea todo el limitado conocimiento que pueda extraer del sentido común ordinario. Éste abarca todo lo que cualquier hombre sin formación especial o entrenamiento, y sin ninguna de esas falsas ideas que los grandes escritores han inculcado llegaría a creer de forma natural y a largo plazo, llevado por las experiencias universales. Esto define al "sentido común". Pero por Sentido Común Crítico me refiero al sentido común restringido por consideraciones tales como aquí se desarrollarán, no aceptando las conclusiones del sentido común más que como aproximaciones a la verdad, considerándolas también abiertas a la duda, y como necesitadas de [7] reconsideración y corrección. Además, el sentido común no nos llega sólo en forma de hábitos intelectuales. Para que sea de utilidad para la ciencia, uno ha de hacer algo con él análogo a lo que debe hacerse con las observaciones de un astrónomo para hacerlas de utilidad para su ciencia. Como él dice, éstas deben ser "reducidas". Así, los hábitos del sentido común, que no son ni tan siquiera *datos*, deben reducirse con escrupuloso cuidado a máximas. De los hábitos mentales en los que consiste el sentido común, la reflexión cristaliza concepciones. Y éstas son más o menos claras. Pero a efectos de la filosofía es evidente que deben ser puestas en claro. Y [8] esto es lo que debemos hacer de inmediato con el significado de la común y filosóficamente indispensable palabra "real"...

[57] [13] Estamos seguros de la corrección de este análisis del significado de la palabra "*real*" por nuestro reconocimiento directo, confirmado por muestras de instancias de cosas que el sentido común crítico llama reales y cosas que llama irreales. Ese

MS 853 (1911)

"Metaphysics such as it has been, is a lot of theories all false due to the non acceptance of any reasoning as valid but deduction instead of accepting standard Common Sense judgements as all true since though not reasoned, they are all supported by strong Reasoning though none of it is purely Deductive.[58]

In like manner the Deeper Common Sense Religious Faith is pronounced illogical merely because it cannot be established by the kind of reasoning by which Scientific truth is established."[59]

---

trabajo de confirmación debe ser realizado por cada lector por sí mismo. Pues la filosofía no puede emitir órdenes para que se opine, sino que sólo puede apelar a los lectores para que confirmen las conclusiones que propone. No obstante, tan pronto como los lectores hayan realizado este trabajo, y todo el mundo está de acuerdo en que decir de algo que es real significa que algún predicado no sólo *es* verdadero de él, sino que *sería* [14] verdadero de él, sin importar qué determinada persona o determinado conjunto de personas pudiera opinar, o imaginar, o en cualquier otra manera pudiera pensar que no fuera así, tan pronto, digo, como estemos todos completamente de acuerdo que esto es lo que significa decir de algo que es real, será oportuno considerar qué gran variedad de cosas deben ser reconocidas como reales aunque desde que se lleva a cabo la impresión de libros con tipos movibles y los dos continentes de América han sido invadidos por los arios, ha sido costumbre de los europeos negar que eran reales.

[58] La metafísica tal como ha sido hasta ahora, es un conjunto de teorías todas falsas debidas a la no aceptación de ningún razonamiento como válido salvo la deducción en vez de aceptar los juicios estándar del sentido común como verdaderos, pues, aunque no razonados, tienen el soporte de fuerte razonamiento aunque ninguno de tipo puramente deductivo.

[59] Del mismo modo, a la más profunda fe religiosa de sentido común se la llama ilógica meramente porque no puede establecerse por la clase de razonamiento por la que la verdad científica se establece.

MS 882 (sin fecha)

"[17] In many respects the question of meteorites a century ago was on the precise level of telepathic phenomena today. Both mere suppositions really consonant enough with existing knowledge, [18] though commonly deemed otherwise; both phenomena rarely reported though very likely happening every day; both supported chiefly by testimony quite unsatisfactory. [60]

No deliverance of common sense could be expected about meteorites [telepathy?]; while it seems scarce credible a mode of communication like telepathy should exist without the great subconscious mind becoming aware of it. Common sense however flatly denies telepathy. It takes considerable stock in magic of various kinds; it is inclined to believe in spirits; but it draws the line as telepathy: that it cannot swallow. Still, if we suppose telepathy to be almost always sub-conscious, considering the naïveté with which common sense allows itself to be imposed upon by that humbug, self-consciousness, that arrant impostor, the personality, it would not be so surprising after all if it were to overlook a subconscious operation, or attribute its effects to spiritual influence, or to its own admirable personal sagacity.[61]

---

[60] [17] En muchos aspectos la cuestión de los meteoritos hace un siglo estaba al mismo nivel que los fenómenos telepáticos hoy día. Ambas meras suposiciones apenas conformes con el conocimiento existente, [18] aunque por lo demás comúnmente creídas. Ambos fenómenos raras veces constatados, aunque muy probablemente sucediendo cada día. Ambos soportados principalmente por testimonio bastante poco satisfactorio.

[61] Ningún rescate del sentido común podía esperarse respecto de los meteoritos [¿telepatía?]. Pues parece escasamente creíble que un modo de comunicación como la telepatía pudiera existir sin que la gran mente subconsciente se diera cuenta de ello. El sentido común no obstante niega tajantemente la telepatía. Toma un stock considerable de magia de varias clases. Se inclina a creer en los espíritus. Pero traza una línea con la telepatía. Eso no se lo puede tragar. Con todo, si suponemos que la telepatía es casi siempre subconsciente, considerando la ingenuidad con la que el sentido común se deja embaucar por esa charlatanería, la timidez, esa consumada impostora, la personalidad, no sería tan sorprendente después de todo que fuera a pasar por alto una operación subconsciente, o atribuirle sus efectos a la influencia espiritual, o a su propia admirable sagacidad personal.

Eight years ago on the appeareance of the laborious work, Phantasms of the Living, I examined the question with care, pronounced it very doubtfully but provisionally rejected the whole theory. Reviewing the state of the question, this year, I find no decided change in either direction."[62]

MS 939 (1905)

"It is there [en "Introductio in Philosophiam" de Gravesande, 1720] pointed out that there are always some *propositions* and some *inferences* which, as a matter of fact, we DO NOT doubt. Now that which is not in the least doubted is perfectly satisfactory and beyond all criticism. It may come to be doubted; but still there will be something for every given man that he does not doubt, and is therefore subject to no criticism. There it remains until some surprise is experienced that throws a suspicion over it.[63]

Furthermore, without violating my maxim of not asserting anything as *precisely* true except in respects in which there is a definite logical warrant for it, and without calling in question the proposition that pretty much every feature of the mind is a result of ages of development, I am led to believe that there are sundry *vague* beliefs which none of us, living or dead have ever *really* doubted, so that they would at all hesitate deliberately to act upon them. For we must distinguish genuine doubts from counterfeit doubts. Such for example, is the proposition that there is an element of order in the world.

---

[62] Hace ocho años, con la aparición del laborioso trabajo *Fantasmas de la Vida*, examiné la cuestión con cuidado, me pronuncié sobre ello con muchas dudas, pero rechacé provisionalmente la teoría entera. Revisando el estado de la cuestión este año, no encuentro razón para un cambio en ninguna dirección.

[63] Allí [en la "Introductio in Philosophiam" de Gravesande, 1720] se señala que hay siempre algunas *proposiciones* y algunas *inferencias* que, de hecho, NO dudamos. Lo que no se duda en absoluto es perfectamente satisfactorio y más allá de toda crítica. Puede llegar a ser dudado, pero todavía habrá algo para cada hombre dado que no duda, y está por ello no sujeto a crítica. Allí queda hasta que se experimente alguna sorpresa que arroje una sospecha sobre ello.

I don't believe any man or monkey ever deliberately acted as if he didn't believe in that vague proposition...[64]

The *true* question, therefore, is, How does reasoning insure us against surprises? A part of the answer, that part which chiefly bears on Hume's discussion, is that it does so because our indubitable beliefs are of the nature of instincts, and like the instincts of other animals, are adapted to our needs pretty closely, very closely, though not absolutely. It is the relation between the Mind and the Universe. But in the tenth paragraph, Hume fails to see what the real nature of the question is (*Treatise*, part IV, parag.1), and thinks it can be answered by the psychology of association."[65]

MS 1103 (sin fecha)

"["On the Doctrine of Immediate Perception"] [1] I hold the Doctrine of Common Sense to be well fitted to Reid's philosophical calibre and about as

[64] Además, sin violar mi máxima de no establecer nada como *exactamente* verdadero salvo en aspectos en los que haya una garantía lógica definida para ello, y sin poner en cuestión la proposición de que en gran medida cada rasgo de la mente es el resultado de siglos de desarrollo, estoy inclinado a creer que hay diversas creencias *vagas* que ninguno de nosotros, vivos o muertos, nunca ha *realmente* dudado, por lo que ninguno dudaría en actuar de acuerdo con ellas. Pues debemos distinguir entre dudas genuinas y falsas dudas. Tal es por ejemplo, la proposición de que hay un elemento de orden en el mundo. No creo que ningún hombre o ningún mono haya actuado alguna vez deliberadamente como si no creyera en esa vaga proposición.

[65] La *verdadera* cuestión es, por tanto, ¿cómo nos asegura el razonamiento contra las sorpresas? Una parte de la respuesta, la parte que tiene que ver fundamentalmente con la discusión de Hume, es que lo hace porque nuestras creencias indudables son de la naturaleza de los instintos, y como los instintos de otros animales, están adaptados a nuestras necesidades bastante estrechamente, muy estrechamente, aunque no absolutamente. Es la relación entre la mente y el universo. Pero en el párrafo décimo, Hume no ve cuál es la naturaleza real de la cuestión (*Tratado*, parte IV, parágrafo 1), y cree que puede ser respondida por la psicología de la asociación.

effective against any of the honored systems of philosophy as a potato-pop-gun's contents might be against Gibraltar.[66]

By Common Sense is meant according to Sir William Hamilton "the complement of those cognitions or convictions which we receive from nature; which all men profess in common; and by which they test the truth of knowledge and the morality of actions". The doctrine is that these convictions are cognitions.[67]

Now my objections to making this principle the corner stone of philosophy are two.[68]

The first is that it is ambiguous. It is defended in one sense, in which it is a truism. But it is inevitably applied in another sense in which it will [2] no bear its own test.[69]

The second is that the test is not capable of being directly applied, and that the trial is as difficult as the original problem.[70]

I will first endeavor to show that this doctrine taken strictly is a truism. It will be admitted that if any one has derived it, it is Kant. And yet he has not

---

[66] ["Sobre la doctrina de la percepción inmediata] [1] Creo que la doctrina del Sentido Común encaja a medida con el calibre filosófico de Reid y es casi tan efectiva contra cualquiera de los honorables sistemas de filosofía como el contenido de un cañón relleno de patatas podría serlo contra Gibraltar.

[67] Por sentido común se entiende según Sir William Hamilton <<el complemento de esas cogniciones o convicciones que recibimos de la naturaleza, que todos los hombres tienen en común, y mediante las cuales examinan la verdad del conocimiento y la moralidad de las acciones>>. La doctrina es que estas convicciones son cogniciones.

[68] Mis objeciones a hacer de este principio la piedra angular de la filosofía son dos.

[69] La primera es que es ambiguo. Se defiende en un sentido en que es un truismo. Pero es aplicado inevitablemente en otro sentido en que no [2] soportará su propio examen.

[70] La segunda es que el examen no es susceptible de ser aplicado directamente, y que la prueba es tan difícil como el problema original.

done so, even with respect to the speculative employment of Pure Reason. On the contrary the whole gist of his argument is that the ideas of pure reason, having no relation to any possible experience, could possibly be employed to test our knowledge, and he equally insists that as *speculative* (not *practical*) ideas they have no bearing on the morality of actions. So in his Deduction of the Categories, -where the course of his reasoning is obscure only to those who can understand no portion of his work,- Kant only overrides Hamilton's Law by never acquiring any test further than compliance with the conditions of the possibility of cognition. And by these conditions of cognition [3] he means the conditions of judgement. And he rejects other conceptions (such as *fortune*, *fate*, etc.) because they cannot be tests of the truth of knowledge. It is absurd, therefore, to say that he questions the tests of the truth of knowledge; on the contrary, he applies them. But is it not a truism to assert that these convictions must be accepted which no man can resist?[71]

But that there is a significance in making this truism the principle of investigation, I admit. It is restricting us to one line of inquiry, namely that of finding what convictions are native to the mind and what are abnormal results of experience. Now there is no criterion by which it may be determined whether a given conviction is normal or not. The test of

[71] Me esforzaré primero por mostrar que esta doctrina tomada en sentido estricto es un truismo. Se admitirá que si alguien la ha derivado, ése ha sido Kant. Y con todo no lo ha hecho, incluso con respecto al empleo especulativo de la Razón Pura. Por el contrario, lo esencial de su argumento es que las ideas de la razón pura, no teniendo relación con ninguna experiencia posible, podría posiblemente ser empleada para examinar nuestro conocimiento, e igualmente insiste que en tanto que ideas *especulativas* (no *prácticas*) no tienen relación con la moralidad de las acciones. Así, en su deducción de las categorías (donde el curso de su razonamiento es oscuro sólo para aquellos que no pueden entender parte alguna de su obra), Kant sólo invalida la ley de Hamilton por no proporcionarse nunca ningún examen más allá del cumplimiento de las condiciones de posibilidad de la cognición. Y por tales condiciones de la cognición [3] quiere decir las condiciones del juicio. Y rechaza otras concepciones (como las de *fortuna*, *destino*, etc.) porque no pueden ser pruebas de la verdad del conocimiento. Es absurdo, por ello, decir que cuestiona las pruebas de la verdad del conocimiento. Por el contrario, las aplica. Pero ¿no es un truismo afirmar que deben ser aceptadas las convicciones que ningún hombre puede resistir?.

universality and necessity only determines whether a proposition may be derived from real observation, but clearly not whether it is true. The consciusness in giving us a proposition, confines itself to that without disclosing its origin. Hence the application of the rule is only possible by indirect reasoning *a posteriori*.[72]

[4] Now I do not deny that this process may sometimes be used with success. But to make it our one principle of investigation, never to dogmatize to proceed from acknowledged axioms as all natural sciences do, never to analize so as to find what is simple in thought and not merely what is primitive, is not only to throw away two thirds of our means of investigation, but is to sow the seeds of the overthrow of that principle of faith with which we set out".[73]

MS 1334 (1905)

"[33] Now all such results [de las ciencias especiales] depend upon logical principles without which no special science would have any credibility. It would therefore follow that logical principles are based on nothing at all, and that the special sciences which are based on those baseless principles have

[72] Pero admito que tiene sentido hacer de este truismo el principio de la investigación. Es el de restringirnos a una línea de la investigación, a saber, la de encontrar qué convicciones son innatas a la mente y cuáles resultados anormales de la experiencia. No hay criterio por el cual pueda determinarse si una convicción dada es normal o no. El examen de la universalidad y de la necesidad sólo determina si una proposición puede derivarse de la observación real, pero de forma clara no si es cierta. La conciencia, al darnos una proposición, se limita a ello sin revelar su origen. De aquí que la aplicación de la regla sólo sea posible por razonamiento indirecto *a posteriori*.

[73] [4] No niego que este proceso puede a veces ser usado con éxito. Pero hacerlo nuestro único principio de la investigación, nunca dogmatizar para proceder de los axiomas aceptados como hacen todas las ciencias naturales, nunca analizar para encontrar lo que es simple en el pensamiento y no meramente lo que es primitivo, no es sólo arrojar dos tercios de nuestros medios de investigación, sino sembrar la semilla del derrocamiento de ese principio de fe del que partimos.

no solid basis, were it not that Wundt thinks that Logic and the Special Sciences, like two lying witnesses in court, sustain each other's credit. But according to me there are certain principles that no man doubts, -that *you* do not doubt in the last degree. Very vague, I confess, or rather insist, that they are; but still not entirely nonsensical; and that it is upon these [34] principles of Common Sense that Logic and all Cenoscopy must rest; and since they are absolutely indubitable there can be no consistent dissatisfaction with them. These are not results of any special science, but on the contrary, antecede all scientific research and are taken for granted by all scientists. For scientific men are not sophists and wranglers over nothing, but are eminently men of Common Sense, that is of Human Instinct, beyond the gates of which it is impossible for men to push their criticism. I could not ask for more convincing support of this Common Sensism than is furnished by the ultra empiricist Ernst Mach in his book "Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt"".[74]

[74] [33] Todos esos resultados [de las ciencias especiales] dependen de principios lógicos sin los cuales ninguna ciencia especial tendría credibilidad alguna. Se seguiría por ello que los principios lógicos no están basados en nada en absoluto y que las ciencias especiales que se basan en esos principios sin fundamento no tienen una base sólida, si no fuera que Wundt pensara que la lógica y las ciencias especiales, como dos testigos ante el tribunal, apoyan su crédito mutuamente. Pero, según creo, hay ciertos principios que ningún hombre duda – que *Vd.* no duda en ningún grado. Son muy vagos, confieso, o más bien insisto, pero no completamente carentes de sentido. Y es sobre estos [34] principios de sentido común sobre los que debe descansar la lógica y toda la cenoscopia. Y ya que son absolutamente indudables no puede haber una falta consistente de satisfacción con ellos. No son resultado de ninguna ciencia especial, sino, por el contrario, anteceden a toda investigación científica y son tomados por ciertos por todos los científicos. Pues los científicos no son sofistas y pendencieros, sino eminentemente hombres de sentido común, es decir, de instinto humano, más allá de las puertas del cual es imposible que los hombres lleven su crítica. No podría pedir un apoyo más convincente de este comúnsensismo que el suministrado por el ultraempirista Ernst Mach en su libro "Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt." [en alemán en el original]

MS 1338 (aprox. 1905-06)

(1) "[1] The doctrine of pragmatism is not self-evident. It supposes other truth to have been previously accepted. The April article described this previous acceptance as consisting mainly in a renunciation of make-believes. Regarded from another angle, it may be called the adoption of the general Philosophy [2] of Common Sense. The first principles of this philosophy need no proof. All their call for is a singlemindedness that shall be feminine enough to acknowledge that it does not doubt that which in fact it does not doubt, and to descry the futility of attempting to improve that in which it can discover no particular flaw" [este párrafo aparece tachado en su totalidad].[75]

(2) "[17] Cenoscopy, which is what particularly concerns us, differs from schematoscopy in being a science of real experience. It differs from idioscopy in not being based upon individual experiential events. All experiences are individual experiential events, the reader will say. Very true; but the cenoscopist, like any other man, has certain firm beliefs concerning experience in general, such as that fire burns. Now as long as the cenoscopist thoroughly believes that proposition, it would be idle to demand his reason for the belief. The only *raison d'être* of criticism is control, and over firm beliefs one can exercise no self-control. One cannot effectively inquire into the grounds of a belief until one entertains some suspicion of it"[76]

---

[75] [1] La doctrina del pragmatismo no es evidente. Supone haber aceptado otra verdad previa. El artículo de abril describía esta aceptación previa como consistente principalmente en renunciar a las falsas figuraciones. Visto desde otro ángulo, puede ésta ser llamada la adopción de la filosofía general [2] del sentido común. Los primeros principios de la filosofía no necesitan ser probados. Todo lo que exigen es una firmeza lo suficientemente femenina para reconocer que no duda de lo que de hecho no duda, y para divisar la futilidad de intentar probar aquello en lo que no puede descubrir ninguna imperfección particular [este párrafo aparece tachado en su totalidad].

[76] [17] La cenoscopia, que es lo que nos interesa aquí en concreto, difiere de la esquematoscopia en ser una ciencia de la experiencia real. Difiere de la idioscopia en no estar basada en actos experienciales individuales. Todas las experiencias son actos experienciales individuales, dirá el lector. Muy cierto. Pero el cenoscopista, como cualquier otro hombre, tiene ciertas creencias firmes sobre la experiencia en general, tales como que el fuego quema. En tanto que el cenoscopista cree

(3) "[20] Footnote: If we abstract the self-recognition of belief from a belief, it is no doubt a highly important item that we have removed, because it renders the belief uncontrollable; but what remains is more important still. Such belief -*minus* consciousness is in regard to many things the real condition of inexperience, which beginners in philosophy are apt [?] confusedly to think of as a state of complete non-belief.[77]

Hence (…), they are cocksure that nothing is ever in the mind that had not presented itself already in experience. The pragmaticist, however, for whom the essence of thought lies in preparedness for any determinate sort of conduct, will say that many an insect's care for its eggs is an instance to the contrary".[78]

ANEXO

(1) Página 33 de: "Parts of Carnegie Application", *1902*, pp. 13-73, publicado en *NEM* PEIRCE, C. S. 1976. vol. IV.

---

completamente en esa proposición, sería vano pedirle qué razón tiene para tal creencia. La única *raison d'être* [en francés en el original] de la crítica es el control, y sobre las creencias firmes uno no puede ejercer autocontrol alguno. Uno no puede indagar de manera efectiva en los fundamentos de una creencia hasta que alberga alguna duda sobre ella.

[77] [20] Nota a pie de página: si abstraemos el reconocimiento de una propia creencia de la propia creencia, no hay duda de que hemos eliminado un aspecto altamente importante, porque hace incontrolable la creencia. Pero lo que queda es aún más importante. Tal creencia *–menos* la conciencia es respecto de muchas cosas la condición real de la inexperiencia, que los principiantes en filosofía consideran confusamente como un estado de completa falta de creencia.

[78] De aquí (...) que estén completamente seguros de que no hay nada que pueda haber en la mente que no se haya presentado ya en la experiencia. El pragmaticista, no obstante, para quien la esencia del pensamiento reside en su disponibilidad para cualquier determinada clase de conducta, dirá que el gran cuidado del insecto por sus huevos es un ejemplo de lo contrario.

"What would be the degree of utility of a really good and sound methodeutic, supposing that it existed, for the other sciences? I am not of opinion that a science of logic is altogether indispensable to any other science; because every man has his instinctive *logica utens*, which he gradually corrects under the influence of experience. Indeed, instinct, within its proper domain, is generally less liable to err and is capable of greater subtlety than is any human theory. Perhaps it may sound like a contradiction to talk of "instinctive logic". It may possibly be thought that instinct is precisely that which is not logic or reason. But think of a man whose business it is to lend out money. The accuracy of his cool reason is what he relies upon; and yet he is not guided by a theory of reasoning, but much rather upon an intense love of money which stimulates his faculties of reasoning. That is what I call his *logica utens*.[79]

There are many fields in which few will maintain that any theoretical way of reaching conclusions can ever be so sure as the natural instinctive reasoning of an experienced man. Yet let instinct tread beyond its proper borders but by ever so little, and it becomes the most helpless thing in the world, a veritable fish out of water. Sciences do often go wrong: that cannot be denied. Their history contains many a record of wasted time and energy that a good methodeutic might have spared. Think of the Hegelian generation in Germany! Is reasoning the sole business whose method ought not to be scientifically and minutely analyzed? To me, it is strange to see a man like Poincaré (whom I mention only as a most marked case among many) who,

[79] ¿Cuál sería el grado de utilidad de una metodéutica realmente buena y exacta, suponiendo que existiera, para las otras ciencias? No soy de la opinión de que una ciencia de la lógica sea absolutamente indispensable para cualquier otra ciencia. Porque todo hombre tiene su instintiva *logica utens*, que corrige gradualmente bajo el influjo de la experiencia. De hecho, el instinto, dentro de sus propios dominios, es generalmente menos propenso a equivocarse y es capaz de mayor sutileza que cualquier teoría humana. Quizá pueda sonar una contradicción hablar de "lógica instintiva". Posiblemente puede pensarse que el instinto es precisamente aquello que ni es lógica ni razón. Pero piense en un hombre que se dedique a prestar dinero. La exactitud de su frío razonamiento es en lo que confía. Y con todo no está guiado por una teoría del razonamiento, sino más bien por un intenso amor al dinero que estimula sus facultades de razonamiento. Esto es lo que llamo su *logica utens*.

in his own science, would hold it downright madness to trust to anything but the minutest and most thorough study, nevertheless discussing questions of the logic of science in a style of thought that seems to imply a deliberate disapproval of minute analysis in that field, and a trust to a sort of "On to Richmond" cry,-[80] I mean a cry that those who have not closely studied are better judges than those who have."[81]

(2) "VAGUE", del *Dictionary of Philosophy and Psychology*, James Mark Baldwin (ed.), N.Y.: The MacMillan Company & London: MacMillan and Co., Ltd., 1902: *VAGUE* (in logic) [lat. *vagus*, rambling, indefinite]; Ger. *unbestimmt*; Fr. *vague*; Ital. *vago*. Indeterminate in intention.[82]

A proposition is vague when there are possible states of things concerning which it is intrinsically uncertain whether, had they been contemplated by the speaker, he would have regarded them as excluded or allowed by the

---

[80] *El grito "On to Richmond" era el grito de lucha de las tropas de la Confederación durante la Guerra Civil norteamericana* [nota mía].

[81] Hay muchos campos en los que pocos mantendrán que cualquier manera teórica de alcanzar conclusiones pueda ser alguna vez tan segura como el razonamiento instintivo natural de un hombre experimentado. Pero dejamos que campee el instinto más allá de sus propios límites aunque sea poco y se convertirá en la cosa más poco útil del mundo, un verdadero pez fuera del agua. Las ciencias a menudo se equivocan: esto no puede negarse. Su historia contiene muchos casos de tiempo y energía malgastadas que una buena metodéutica podría haber ahorrado. ¡Piense en la generación hegeliana en Alemania! ¿Es que habría de ser el razonamiento el único asunto cuyo método no debería ser analizado de manera científica y minuciosa? Para mí es extraño ver a un hombre como Poincaré (a quien menciono sólo como un destacado caso entre muchos) quien en su propia ciencia consideraría claramente una locura confiar en nada diferente del más minucioso y completo estudio, discutir no obstante cuestiones de lógica de la ciencia en un estilo de pensamiento que parece implicar una deliberada desaprobación del análisis minucioso en ese campo, y confiar en una especie de grito "On to Richmond", es decir, un grito para el que aquellos que no lo han estudiado detenidamente son mejores jueces que los que lo han hecho. [Sobre el grito "On to Richmond" ver nota anterior]

[82] (2) "VAGO", del *Dictionary of Philosophy and Psychology*, James Mark Baldwin (ed.), N.Y.: The MacMillan Company & London: MacMillan and Co., Ltd., 1902: *VAGO* (en lógica) [lat. *vagus*, prolijo y confuso, indefinido]; Ale. *unbestimmt*; Fr. *vague*; Ital. *vago*. Indeterminado en intención.

proposition. By intrinsically uncertain we mean not uncertain in consequence of any ignorance of the interpreter, but because the speaker's habits of language were indeterminate; so that one day he would regard the proposition as excluding, another as admitting, those states of things. Yet this must be understood to have reference to what might be *deduced* from a perfect knowledge of his state of mind; for it is precisely because these questions never did, or did not frequently, present themselves that his habit remained indeterminate."[83]

[83] Una proposición es vaga cuando hay posibles estados de cosas sobre las cuales es intrínsecamente incierto que, caso de haber sido contemplados por el hablante, los habría considerado como excluidos o permitidos por la proposición. Por intrínsecamente inciertos queremos decir inciertos no como consecuencia de ignorancia alguna del intérprete, sino porque los hábitos de lenguaje del hablante fueran indeterminados. De forma que un día él considerara la proposición como excluyendo esos estados de cosas y otros como incluyéndolos. Pero esto debe ser entendido que se refiere a lo que podría ser *deducido* de un perfecto conocimiento de su estado mental. Pues es precisamente porque estas cuestiones no se presentaron nunca, o no de forma frecuente, que su hábito permanecía indeterminado.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES p. 491

A. ESCRITOS DE PEIRCE p. 491
B. ANTOLOGÍAS DE PEIRCE p. 493
C. ESCRITOS DE PEIRCE EN ESPAÑOL p. 493
D. CATÁLOGOS Y BIBLIOGRAFÍAS p. 495

II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA p. 495

I. FUENTES

A. ESCRITOS DE PEIRCE

El nombre de las obras o recopilaciones de textos de Peirce va precedido por las siglas utilizadas tradicionalmente como abreviaturas de cada una de ellas. En este trabajo utilizamos el sistema habitual de referencia consistente en indicar dichas siglas seguidas de una expresión numérica que indica el número del párrafo o de la página de dicha obra en el que se encuentra el texto en cuestión.

El resto de obras de esta bibliografía se suele referir, a partir de la segunda vez que aparece en el texto, con la expresión del apellido y siglas del nombre del autor seguido de la fecha de edición. Este es el sistema usado también para referirnos a las traducciones de los escritos de Peirce.

- ***CP*** PEIRCE, C. S. 1931-1958. *Collected Papers*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

- ***HP*** EISELE, C. 1985. *Historical Perspectives on Peirce's Logic of Science: A History of Science*, vols. 1-2. Berlin: Mouton.

- ***MF*** KETNER, Keneth L. (ed.). 1977. *Complete Published Works*. Colección de 149 microfichas más un suplemento de otras 12 microfichas (1986). Bowling Green: Philosophy Documentation Center.

- ***MS*** *The Charles S. Peirce Papers*. 1966. 32 rollos de microfilms de los manuscritos conservados en la Houghton Library. Cambridge: Harvard University Library, Photographic

Service.

- ***N*** PEIRCE, C. S. 1975-1979. *Contributions to 'The Nation'*, vols. 1-4, K. L. Ketner y J. E. Cook (eds.). Lubbock: Texas Tech Press.

- ***NEM*** PEIRCE, C. S. 1976. *The New Elements of Mathematics*, vols. 1-4. C. Eisele (ed.). Mouton & Atlantic Highlands: La Haya-París.

- ***LP*** PEIRCE, C. S. 1997. *Pragmatism as a Principle and Method of Right Thinking. The 1903 Harvard Lectures on Pragmatism*. P. A. Turrisi (ed.). Nueva York: State University of New York Press.

- ***RLT*** PEIRCE, C. S. 1992. *Reasoning and the Logic of Things. The Cambridge Conferences Lectures of 1898*. K. L. Ketner (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

- ***SS*** HARDWICK, C. 1977. *Semiotic and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*. Bloomington: Indiana University Press.

- ***W*** PEIRCE, C. S. 1982-1999. *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, vols. 1-6, M. H. Fisch et al (eds.). Bloomington: Indiana University Press.

- PEIRCE, C. S. (ed.). 1883. *Studies in Logic by Members of the Johns Hopkins University*. Boston: Little & Brown.

- BALDWIN, J. M. 1901, 1925. *Dictionary of Philosophy and Psychology*. vols. 1-2. Gloucester, MA: Smith, reimpresión 1960.

- LIEB, Irwin C. (ed.). 1953. *Charles S. Peirce's Letters to Lady*

Welby. New Haven: Whitlock's.

B. ANTOLOGIAS DE PEIRCE

- BUCHLER, Justus. 1955. *Philosophical Writings of Peirce*. Nueva York: Dover. (Republicación inalterada de *The Philosophy of Peirce: Selected Writings* de 1940).

- COHEN, Morris R. 1923. *Chance, Love and Logic. Philosophical Essays*. Nueva York: Harcourt, Brace and World. Reimpreso en Lincoln, NE: Bison Books, University of Nebraska Press, 1998.

- HOOPES, James (ed). 1991. *Peirce on Signs: Writings on Semiotic*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- HOUSER, Nathan et al. 1992-98. *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vols. 1-2. Bloomington: Indiana University Press.

- PEIRCE, Charles S. 1957. *Essays in the Philosophy of Science*, V. Tomas (ed.). Indianapolis, Bobbs-Merrill.

- WIENER, Philip P. 1958. *Charles S. Peirce: Selected Writings. Values in a Universe of Change*. Nueva York: Dover.

C. ESCRITOS DE PEIRCE EN ESPAÑOL

- PEIRCE, C. S. 1883. "Irregularidades en las oscilaciones del péndulo", *Crónica Científica*, 6, 447-449.

- PEIRCE, C. S. 1970. *Deducción, inducción e hipótesis*. Juan Martín Ruiz-Werner (ed.). Buenos Aires: Aguilar.

- PEIRCE, C. S. 1971. *Mi alegato en favor del pragmatismo* (traducción de Juan Martín Ruiz-Werner). Buenos Aires: Aguilar.

- PEIRCE, C. S. 1973. "La doctrina de la necesidad examinada" (traducción de Georges Delacre), *Diálogos*, 9, 151-166.

- PEIRCE, C. S. 1974. *La ciencia de la semiótica*. Armando Sercovich (ed.). Buenos Aires: Nueva Visión.

- PEIRCE, C. S. 1978. *Lecciones sobre el pragmatismo*. Dalmacio Negro (ed.). Buenos Aires: Aguilar.

- PEIRCE, C. S. 1987. *Obra lógico-semiótica*. Armando Sercovich (ed.). Madrid: Taurus.

- PEIRCE, C. S. 1988. *El hombre, un signo*. *(El pragmatismo de Peirce)*, José Vericat (ed.). Barcelona: Crítica.

- PEIRCE, C. S. 1988/2. *Escritos lógicos.* Pilar Castrillo (ed.). Madrid: Alianza.

- PEIRCE, C. S. 1996. *Un Argumento Olvidado en favor de la realidad de Dios* (traducción de Sara F. Barrena). Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico 34.

- PEIRCE, C. S. 1996. "La naturaleza de la ciencia" (traducción de Sara F. Barrena), *Anuario Filosófico*, (29), 1435-1440.

- PEIRCE, C. S. 1997. *Escritos filosóficos*. Volumen I. Fernando Carlos Vevia (ed.). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

D. CATALOGOS Y BIBLIOGRAFÍAS

- KETNER, K. L. 1986. *Peirce: A Comprehensive Bibliography*. Bowling Green, OH: Philosophy Documentation Center.

- PEIRCE-List. 1993-... Los archivos de esta lista de discusión moderada por Joseph Ransdell son accesibles en Internet: <http://www.door.net/arisbe/menu/people/PEIRCE-L/archives. htm> (ARISBE website)

- ROBIN, R. 1967. *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce.* Amherst: University of Massachusetts Press.

- ROBIN, R. 1971. "The Peirce Papers: A Supplementary Catalogue", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 7, 37-57. B.122.664

II. BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

Se incluye a continuación la relación de bibliografía citada o consultada para la elaboración de este trabajo. Para ampliar la bibliografía sobre Peirce se recomienda la consulta de la "Bibliografía Peirceana" (permanentemente actualizada) en la web del *Grupo de Estudios Peirceanos* de la Universidad de Navarra (<http://www.unav.es/gep>).

- ABAD PASCUAL, J.J. 1992. *El método de la razón vital y su teoría en Ortega y Gasset.* Madrid: Teatropoe.

- ALMEDER, R. 1980. *The Philosophy of Charles S. Peirce*. Oxford: Basil Blackwell.

- ALMEDER, R. 1985. "Peirce's Thirteen Theories of Truth", *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, Winter, 1985, vol. XXI, Nº 1, pp. 77-94.

- ANDERSON, D.R. 1995. *Strands of System: The Philosophy of Charles Peirce*. West Lafayette (Indiana): Purdue University Press.

- ANDRES, T. de. 1969. *El nominalismo de G. De Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid: Gredos.

- APEL, K.O. 1985. *La Transformación de la Filosofía* (traducción de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill), 2 vols. Madrid: Taurus.

- APEL, K.O. 1995. "¿Husserl, Tarski o Peirce? Por una teoría semiótico-trascendental de la verdad como consenso", en NICOLAS, J.A. y FRÁPOLLI, M.J. (eds.). 1998, pp. 597-616.

- APEL, K.O. 1997. *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce* (traducción de Ignacio Olmos y Gonzalo del Puerto). Madrid: Visor.

- ARISTÓTELES. 1988. "Analíticos posteriores", en *Tratados de Lógica* (edición y traducción a cargo de M. Candel Sanmartín). Madrid: Gredos.

- AUSTIN, J.L. 1961. *Philosophical Papers* (editado por J.O.Urmson y G.J. Warnock). Oxford: Clarendon.

- AYIM, M. 1981. "Theory, Practice, and Peircean Pragmatism", *Proceedings of the C.S. Peirce Bicentennial International Congress* en *Graduate Studies. Texas Tech University*, de Kenneth Ketner & alt. (eds.), Lubbock (Texas), Texas Tech. Press, pp. 45-53.

- BAMBROUGH, R. 1981. "Peirce, Wittgenstein and Systematic Philosophy", en *The Foundations of Analytic Philosophy. Midwest*

Studies in Philosophy. Vol VI., P. A. French & T.E. Vehling & H.K. Wettstein (eds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.

- BARKER, S. & BEAUCHAMP, T. (eds.). 1976. *Thomas Reid: Critical Interpretations*. Philadelphia: Philosophical Monographs.

- BEAUCHOT, M.. 1981. *El problema de los universales.* México: UNAM.

- BERNSTEIN, R.J. (ed.). 1965. *Critical Essays on Charles Sanders Peirce*. New Haven and London: Yale University Press.

- BERNSTEIN, R. 1971. "Peirce's theory of perception", en MOORE AND ROBIN (eds.), 1964, pp. 165-89.

- BOLER, J.F. 1963. *Charles Peirce and Scholastic Realism*. Seattle: University of Washington Press.

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

- BUCHLER, J. 1939. *Charles Peirce's Empiricism*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

- CARNICER, D. 1987. *La teoria de la referència en W.v.Quine*. Memoria de licenciatura presentada en la Universidad de Valencia.

- CARNICER, D. 1991. "Sentit Comú com a criteri de certesa", *Quaderns de Filosofia i Ciència*, Valencia: Societat de Filosofia del País Valencia-Nau Llibres.

- CARNICER, D. 1991. "El significat de la màxima pragmàtica de Peirce", *Actes del VIé Congrés de Filosofia al País Valencià (Elx, 1989)*, Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert/Ajuntament d'Elx.

- COADY, C.A.J. "Reid on Testimony", en DALGARNO, M. & MATTHEWS, E. (eds.), pp.225-246.

- CORTINA, A. 1986. *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.

- CORTINA, A. 1998. "¿Verdad en los máximos, consenso en los mínimos?", en NICOLAS, J.A. y FRÁPOLLI, M.J. (eds.). 1998, pp. 294-311.

- CORTINA, A. 2001. *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión*. Madrid: Trotta.

- DALGARNO, M. & MATTHEWS, E. (eds.). 1989. *The Philosophy of Thomas Reid (Philosophical Studies Series)*. Dordrecht: Kluwer.

- DANIELS, Norman. 1976. "On Having Concepts "By Our Constitution"", en BARKER, S. & BEAUCHAMP, T. (eds.).

- DAVIS, W.H. 1972. *Peirce's Epistemology*. The Hague: Martinus Nijhoff.

- DELADALLE, G. 1996. *Leer a Peirce hoy* (traducción de Lía Varela). Barcelona: Gedisa.

- DELANEY, C.F. 1973. "Peirce's Critique of Foundationalism", *The Monist*, vol. 57, pp. 240-251.

- DELANEY, C.F. 1993. *Science, Knowledge and Mind: A Study in the Philosophy of C.S. Peirce*. Notre Dame-London: University of Notre Dame Press.

- DESCARTES, R. 1984. *Reglas para la dirección del espíritu* (traducción de J.M. Navarro Cordón). Madrid: Alianza (original

1628).

- DEWEY, J. 1955, *La reconstrucción de la filosofía* (traducción de L. Rodríguez Aranda y Lázaro Ros). Buenos Aires: Aguilar Argentina (original 1920).

- ECO, U.& SEBEOK, T.A. (eds.).1989. *El signo de los tres: Dupin, Holmes, Peirce*. Barcelona: Lumen.

- ESTEBAN CLOQUELL, J.M. 2001. "Procesos y procedimientos. Aspectos de lo normativo en el pragmatismo de Peirce y en posteriores variantes", México: Razón y Palabra (Febr.-Abril 2001) <http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/anteriores/n21/21_jesteba.html>.

- FEIBLEMAN, J. 1946. *An Introduction to Peirce's Philosophy: Interpreted as a System*. New York and London: Harper & Brothers Publishers.

- FERRATER MORA, J. 1979. *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza.

- FISH, M. 1986. *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*. Bloomington: Indiana University Press.

- FITZGERALD, J.J. 1966. *Peirce's Theory of Signs as foundation for Pragmatism*. The Hague-Paris: Mouton & Co.

- FORGUSON, L. 1989. *Common Sense*. London-New York: Routledge.

- FREEMAN, E. (ed.). 1983. *The Relevance of Charles Peirce*. La Salle (Illinois): The Hegeler Institute (Monist Library of Philosophy).

- GALLIE, W.B. 1952. *Peirce and Pragmatism*. New York: Dover Publications.

- GARCÍA-MAURIÑO, J. M. 1988. *Ortega y Gasset: el raciovitalismo*. Madrid: Alhambra.

- GOUDGE, T.A. 1950. *The Thought of C.S. Peirce*. Toronto: University of Toronto Press.

- GRIMALTOS, T. 1986. *Cap a un realisme epistèmic en teoria de la percepció*. Tesis doctoral. Universidad de Valencia.

- HAACK, S. 1977. "Dos falibilistas en busca de la verdad", <http://www.unav.es/gep/AF69/AF69Haack.html>, traducción del original de 1977 publicado en inglés en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 51, 73-84.

- HAACK, S. 1983. "Theories of Knowledge: An Analytic Framework", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol LXXXIII, 1983, pp. 143-157.

- HAACK, S. 1983. "Descartes, Peirce and the cognitive community", en FREEMAN, E. 1983.

- HABERMAS, J. 1982. *Conocimiento e Interés* (traducción de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín Santos, revisada por José Vidal Beneyto). Madrid: Taurus (original 1968).

- HAUSMAN, C. 1993. *The Evolutionary Philosophy of Charles S. Peirce*. Cambridge: Cambridge University Press.

- HEIDEGGER. M. 1951. *Ser y Tiempo* (traducción de José Gaos). México: FCE (original 1927).

- HOOKWAY, C. 1985. *Peirce*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

- HOOKWAY, C. 1990. "Critical Common-Sensism and Rational Self-Control", *Noûs*, 24, pp. 397-412.

- HOOKWAY, C. 1990. "Vagueness, Logic and Interpretation", en *Meaning and Knowledge: Reflections on the Analytic Tradition*,

Bell & Cooper (editores), Blackwells, 1990.

- HOOKWAY, C. 1990. "Fallibilism and objectivity: science and ethics", en *World, Mind and Value: Essays on the moral philosophy of Bernard Williams*, J. Atham & T.R. Harrison (eds.), Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1990.

- HOOKWAY, C. 2000. *Truth, Rationality and Pragmatism: Themes from Peirce*. Oxford: Clarendon Press.

- HUME, D. 1988. *Tratado de la naturaleza humana* (traducción de Félix Duque). Madrid: Tecnos (original 1739-40).

- HUSSERL, E. 1939. *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburgo: Claassen Verlag.

- JAMES, W. 1954. *Pragmatismo* (traducción de L. Rodríguez Aranda). Buenos Aires: Aguilar (original 1907).

- JAMES, W. 1957. *El significado de la verdad* (traducción de L. Rodríguez Aranda). Buenos Aires: Aguilar (original 1909).

- JONES, R. 1976. "Is Peirce's Theory of Instinct Consistently Non-Cartesian?", *Transactions of the C.S. Peirce Society*, Fall, vol. XII, nº 4.

- KANT, I. 1978. *Crítica de la Razón Pura* (traducción española de Pedro Ribas). Madrid: Alfaguara (original 1781).

- KETNER, K. & alt. (eds.). 1981. *Proceedings of the C.S. Peirce Bicentennial International Congress (Graduate Studies. Texas Tech University)*, Lubbock (Texas): Texas Tech Press.

- KROIS, J.M. 1981. "Vico's and Peirce's <<Sensus Communis>>", en *Vico: Past and Present*. Tagliacozzo, Giorgio (ed.), pp.58-71. Atlantic Highlands Humanitie, 1981.

- LIBERA, A. de. 1966. *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age.* Seuil: Paris

- LOVEJOY A.O. 1963. *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

- MEYERS, Rober E. 1986. "Review of *Peirce*, by Christopher Hookway", *Transactions of the C.S. Peirce Society,* 3 (1986), vol.XXII, p.332.

- MISAK, C.J. 1991. *Truth and the End of Inquiry: A Peircean Account of Truth*. Oxford: Clarendon Press.

- MOORE, E.C. and ROBIN, R. (eds). 1964. *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*. 2nd series. Amherst: University of Massachusetts Press.

- MULLIN, R.P. 2001. "Deriving a Virtue Ethic from Peirce's Theoretical Ethics", en <http://www.american-philosophy.org/archives/2001 Conference/Discussion papers/deriving a virtue ethic.htm>

- MULVANEY-ZELTNER (eds.). 1981. *Pragmatism: Its Sources and Prospects*, South Carolina: University of South Carolina Press.

- MURPHEY, M.G. 1965. *The Development of Peirce's Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- MURPHEY, M.G. 1968. "Kant's children: the Cambridge Pragmatists', *Transactions of the C.S. Peirce Society*, vol. 4, pp. 3-18.

- MURPHEY, M.G. & FLOWER, E. 1977. *A History of Philosophy in America*. Vol. 2 (Charles Sanders Peirce), pp. 567-631. New York : G.P. Putnam's Sons.

- NESHER, D. 1988. "Peirce's Semiotics as a Theory of Human Conduct, and the conception of Common-sense", artículo

elaborado a partir de su alocución en el "8th Annual Meeting of the Semiotic Society of America", Snowbird, Utah, Oct. 6-9, 1983.

- NEURATH, O. 1932-33. "Protokolsätze", *Erkenntnis*, vol. 3, 1932.
- NICOLAS, J.A. y FRÁPOLLI, M.J. (eds.). 1997. *Teorías de la Verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.
- NICOLAS, J.A. y FRÁPOLLI, M.J. (eds.). 1998. *Verdad y Experiencia*, Granada: Comares.
- NICOLAS, J.A. y FRÁPOLLI, M.J. 1998. "Introducción: Teorías actuales de la verdad" en NICOLAS, J.A. y FRÁPOLLI, M.J. (eds.). 1998., pp. 1-41.
- NUBIOLA, J. 1996. *Claves del pensamiento de C.S. Peirce para el siglo XXI*, *Anuario Filosófico* 29/3.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1940. *Ideas y Creencias*, Madrid: Espasa-Calpe.
- PAPPAS, G. F. 1996. "Peirce y Ortega", en NUBIOLA, J. 1996.
- PARKER, K. 1994. "Joseph Brent's *Peirce*: The Question of Ethics": <http://agora.phi.gvsu.edu/kap/Brents_Peirce/brent.essay.pdf>
- PEREZ DE TUDELA, J. 1988. *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido.* Madrid: Cincel.
- POPPER, K.R. 1974. *Conocimiento objetivo* (traducción de Carlos Solís). Tecnos: Madrid.
- POTTER, V. 1967. *Charles Peirce on Norms and Ideals*. Amherst: University of Massachusetts Press.

- PUTNAM, H. 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

- QUINE, W.v. 1962. *Desde un punto de vista lógico* (traducción de Manuel Sacristán). Barcelona: Ariel (original 1953).

- QUINE, W.v. 1968. *Palabra y Objeto* (traducción de Manuel Sacristán). Barcelona: Labor (original 1959).

- QUINE, W.v. 1974. *La relatividad ontológica y otros ensayos* (traducción de Manuel Garrido y Josep. Ll. Blasco). Madrid: Tecnos (original 1969).

- QUINE, W.v. 1977. *Las raíces de la referencia* (traducción de Manuel Sacristán). Madrid: Revista de Occidente (original 1973).

- QUINE, W.v., 1981, "The Pragmatists' Place in Empiricism", en MULVANEY-ZELTNER (eds.), 1981, pp. 23-39.

- RABADE ROMEO, S. 1966. *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*. Madrid: CSIC.

- RAPOSA, M. 1989. *Peirce's Philosophy of Religion*. Bloomington: Indiana University Press.

- REID, T. 1969. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Cambridge (Mass.): M.I.T. Press. (original 1785).

- REID, T. 1983. *Inquiry and Essays*. Ronald E. Beanblossom & Keith Lehrer (editores). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc. (original 1764).

- RESCHER, N. 1978. *Peirce's Philosophy of Science*. Notre Dame-London: University of Notre Dame Press.

- RESCHER, N. 1999. *Razón y valores en la Era científico-tecnológica*. Barcelona: Paidós.

- ROBIN, R. S. 1958. *Critical Common-sensism: A Study in the Philosophy of C.S. Peirce*. Tesis doctoral. Universidad de Harvard.

- ROBIN, R. S. 1964. "Peirce's Doctrine of the Normative Sciences", en MOORE, E.C. and ROBIN, R. (eds.), pp. 271-288.

- RORTY, R. 1961 (abril). "Pragmatism, Categories and Language", *Philosophical Review*, vol.69, pp.197-223.

- ROSENSOHN, W.L. 1974. *The Phenomenology of Charles Sanders Peirce: From the Doctrine of Categories to Phaneroscopy*. Amsterdam: B.R. Grüner B.V.

- SCHEFFLER, I. 1974. *Four Pragmatists: A Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey*. London: Routledge & Kegan Paul.

- SEBEOK, T.A. & UMIKER-SEBEOK, J. 1987. *Sherlock Holmes y Charles S. Peirce. El método de la investigación.* Barcelona: Paidós.

- SKAGESTAD, P. 1979. "C.S. Peirce on Biological Evolution and Scientific Progress", *Synthese* 41, pp.85-114.

- SKAGESTAD, P. 1981. *The Road of Inquiry*, New York: Columbia University Press.

- SMITH, J.E. 1978. *Purpose and Thought. The Meaning of Pragmatism*. London: Hutchinson.

- SMULLYAN, A.F. 1952. "Some Implications of Critical Common-Sensism", en WIENER, P.P. & YOUNG, F.H. 1952., pp. 111-120.

- TAGLIACOZZO, G. (editor). 1981. *Vico: Past and Present*. Atlantic Highlands: Humanities Press.

- THAYER, H. S. 1968. *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism*. Indianapolis (N.Y.): The Bobbs-Merrill Company Inc.

- THOMPSON, M. 1953. *The Pragmatic Philosophy of Charles S. Peirce*. Chicago: University of Chicago Press.

- TRAMMELL, R.L. 1972. "Religion, Instinct and Reason in the Thought of Charles S. Peirce", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 8, pp. 3-23.

- VERNIER, P. 1976. "Thomas Reid On the Foundations of Knowledge and His Answer to Skepticism", en BARKER & BEAUCHAMP (eds.), p. 19.

- WENNERBERG, H. 1962. *The Pragmatism of C. S. Peirce. An Analytical Study*. Lund: Gleerup.

- WHITE, M. 1973. *Pragmatism and the American Mind*. London-Oxford-New York: Oxford University Press.

- WIENER, P.P. & YOUNG, F.H. 1952. *Studies in the philosophy of Charles Sanders Peirce*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

- WILSON, E. 1952. *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Vrin: Paris

- WITTGENSTEIN, L. 1988. *Investigaciones filosóficas* (traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines). Barcelona: Crítica (original 1953).

- WITTGENSTEIN, L. 1988. *Sobre la Certeza* (traducción de Josep Lluís Prades y Vicent Raga, edición bilingüe). Barcelona: Gedisa (original 1969, editado por G.E. Anscombe y G.H. von Wright).