

UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
Facultad de Comunicación  
Departamento de Comunicación Pública

**LA COMUNICACIÓN EN CHARLES S. PEIRCE:  
ANÁLISIS DE SUS TEXTOS FUNDAMENTALES**

**Ignacio Redondo Domínguez**

Trabajo de investigación dirigido por el Prof. Dr. Jaime Nubiola  
Pamplona, 2006

# Índice

<b>Tabla de abreviaturas</b> .....	v
<b>Introducción</b> .....	vii
<b>Parte I. La comunicación en C. S. Peirce</b>	
<b>1. La recepción de C. S. Peirce en los estudios de comunicación</b> .....	3
1.1. Charles S. Peirce: el hombre y su obra .....	4
1.2. La semiótica y los estudios sobre comunicación .....	13
1.2.1. Peirce y la semiología: Fiske .....	16
1.3. Semiótica y comunicación de masas: las propuestas de K. B. Jensen y W. Castañares .....	21
<b>2. La semiótica de Peirce</b> .....	31
2.1. La semiótica como ciencia.....	32
2.1.1. La semiótica en la clasificación de las ciencias .....	34
2.1.2. La semiótica, ciencia de la semiosis .....	40
2.1.3. División de la semiótica .....	44
2.2. Faneroscopia: experiencia y comunicación .....	49
2.3. Los elementos de la semiosis .....	56
2.3.1. El signo y sus objetos .....	57
2.3.2. Representación, significación e interpretación: la cuestión de los interpretantes .....	67
<b>3. Comunidad e investigación en la retórica universal de C. S. Peirce</b> .....	81
3.1. La personalidad semiótica .....	82
3.1.1. Terceridad, continuidad y crecimiento: la mente como semiosis .....	84
3.1.2. Hacia una teoría semiótica del sujeto humano .....	90
3.1.3. Realidad, comunidad y sentido común crítico .....	99
3.2. Significado y comunicación en el pragmaticismo .....	102
3.2.1. El significado en el pragmaticismo .....	104

3.2.2. Signo, dialogismo y comunicación .....	110
3.3. Comunidad, comunicación e investigación en la retórica universal de C. S. Peirce .....	114
3.3.1. El signo como “medio de comunicación” .....	115
3.3.2. Contexto y normatividad en los actos lingüísticos .....	123
3.3.3. La investigación como comunicación .....	129
<b>Conclusiones</b> .....	137

## **Parte II. Antología de textos sobre la comunicación en C. S. Peirce**

<b>Introducción a la antología</b> .....	147
1. <i>Sobre una nueva lista de categorías</i> (1867) .....	155
2. <i>Algunas consecuencias de cuatro incapacidades</i> (1868) .....	169
3. <i>Nuevos elementos</i> (1904) .....	203
4. Extractos de la correspondencia con Lady Welby (I) .....	237
5. <i>Ideas, extraviadas o robadas, acerca de la escritura científica</i> (1904) .....	251
6. <i>La base del pragmaticismo en las ciencias normativas</i> (1906) .....	259
7. <i>Pragmatismo</i> (1907) .....	297
8. Extractos de la correspondencia con Lady Welby (II) .....	329
9. Extractos de la correspondencia con William James .....	335
<b>Bibliografía</b> .....	345

## Tabla de abreviaturas

- CP** C. S. Peirce, *Collected Papers*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds.), Harvard University Press, Cambridge, MA, 1931-1958.
- EP** C. S. Peirce, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vols. 1-2, N. Houser et. al. (eds.), Indiana University Press, Bloomington, IN, 1992-98.
- L** Correspondencia de C. S. Peirce, citada según la ordenación de R. Robin, *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, University of Massachusetts Press, Amherst, MA, 1967.
- MS** Microfilms de los manuscritos de C. S. Peirce conservados en la Houghton Library (Harvard). Citados según la numeración de R. Robin, *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, University of Massachusetts Press, Amherst, MA, 1967.
- NEM** C. S. Peirce, 1976. *The New Elements of Mathematics*, vols. 1-4. C. Eisele (ed.). Mouton & Atlantic Highlands, The Hague, 1976.
- SS** C. S. Hardwick, *Semiotic and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1977.
- W** C. S. Peirce, *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, vols.1-6 (hasta la fecha), M. H. Fisch et al (eds.), Indiana University Press, Bloomington, IN, 1982-2000.



## Introducción

A lo largo del último siglo, las distintas áreas de la investigación en comunicación han ido recorriendo, con mayor o menor acierto una suerte de trazado posible, a la búsqueda de un paradigma teórico general capaz de dotar de cierta coherencia a la multiplicidad de enfoques, teorías, metodologías y prácticas profesionales que suelen englobarse bajo la abstracta rúbrica de la teoría de la comunicación. Sin embargo, las dificultades que implica la comunicación como objeto de estudio han sido manifiestamente reiteradas por los mismos teóricos que previamente contribuyeron a ensalzar esta área de conocimiento. Tan acusada ha sido la conciencia de carecer de fundamentos teóricos sólidos, que se ha llegado a poner seriamente en duda la legitimidad del estatuto científico de la disciplina de la comunicación<sup>1</sup>. Efectivamente, ya sea por la escandalosa ausencia de consenso a la hora de definir con precisión y univocidad su objeto de estudio<sup>2</sup>, ya por la permanente indigencia teórica de la disciplina —con frecuencia parasitaria de otras ciencias, como la sociología, la psicología social, la lingüística o la semiología<sup>3</sup>—, ya por el predominio de enfoques eminentemente empíricos, destinados al análisis y solución de problemas concretos en detrimento de los problemas teóricos, las llamadas ciencias de la comunicación han debido enfrentarse desde su nacimiento al continuo cuestionamiento de su estatus como disciplina científica.

---

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, J. D. Peters, “Institutional Sources of Intellectual Poverty in Communication Research”, *Communication Research*, 13 (4), 1986, 527-559.

<sup>2</sup> Cfr. B. A. Fisher, *Perspectives on Human Communication*, Macmillan, New York, 1978, 6.

<sup>3</sup> Cfr. al respecto el artículo de R. T. Craig, “Communication Theory as a Field”, *Communication Theory*, 9 (2), 1999, 119-161.

Pero la porosidad del concepto de comunicación no es el único frente en el que se ha puesto de manifiesto la fragilidad de una ciencia de la comunicación como campo unitario y coherente. La teoría de la comunicación —suponiendo que exista tal cosa, y no meramente un espacio metadiscursivo capaz de conciliar el diálogo de diversas perspectivas y campos del saber que abordan el fenómeno comunicativo<sup>4</sup>— adolece de la misma precariedad intelectual que el resto de las ciencias sociales, al asumir de algún modo cierto complejo de inferioridad con respecto a las ciencias naturales. Asimismo, existe una flagrante división entre por un lado, saberes aplicados, y por otro, saberes teóricos, que dinamita la posibilidad de erigir un paradigma general susceptible de ser aceptado por todas las ciencias sociales<sup>5</sup>. Como señala Lluís Albert Chillón, tal vez la causa de los males que afectan a las ciencias de la comunicación se deba a la velada aceptación en la práctica de una serie de creencias pseudocientíficas acerca de la naturaleza de la comunicación como fenómeno, como reflexión teórica y como práctica profesional<sup>6</sup>. En la misma línea, Juan José García-Noblejas ha advertido la permanencia de ciertos paradigmas conductistas que, inspirados en modelos de propaganda bélica y partícipes de cierto cientifismo simplista, estudian los fenómenos comunicativos como si los medios fueran meros testigos fidedignos y neutrales de una realidad de la cual informan<sup>7</sup>. Son este tipo de creencias las que sustentan la tradicional y obligada separación de hechos y opiniones en el periodismo, o la suposición más general

---

<sup>4</sup> No es este el lugar para abordar dicho debate, pero remito nuevamente al artículo de R. T. Craig, “Communication Theory as a Field”, así como al la obra de S. W. Littlejohn, *Theories of Human Communication*, Wadsworth, Belmont, 1989, hoy todo un clásico en la materia.

<sup>5</sup> Cfr. L. A. Chillón, “El «giro lingüístico» en periodismo y su incidencia en la comunicación periodística”, *Anàlisi. Quaderns de Comunicació i Cultura*, 22, 1998, 3.

<sup>6</sup> Cfr. L. A. Chillón, “El «giro lingüístico» en periodismo y su incidencia en la comunicación periodística”, 3.

<sup>7</sup> J. J. García-Noblejas, *Comunicación y mundos posibles*, EUNSA, Pamplona, 1996, 180.

de que todo acto de comunicación consiste en la transmisión de contenidos cognoscitivos subjetivos que representan estados de cosas externos.

Evidentemente, la realidad de la investigación en comunicación es mucho más compleja que la imagen simplista que he podido ofrecer aquí. Como señala K. B. Jensen, a partir de los años 80 los estudios de la comunicación de masas han comenzado a reexaminar algunas cuestiones fundamentales relativas al significado en la comunicación humana<sup>8</sup>. El modelo canónico procedente de la teoría de la información —según el cual la comunicación consiste en el paso de un contenido o mensaje desde un emisor a un receptor— ha sido afortunadamente abandonado, y con él, las presuposiciones teóricas y metodológicas que privilegiaban la instancia emisora en perjuicio del momento de la recepción y la interpretación por parte de las audiencias. Esta reconceptualización de los procesos de comunicación pública ha desplazado el interés por los efectos —entendidos como la influencia directa o indirecta de un actor comunicativo sobre otro— a las prácticas cotidianas en las que tiene lugar la producción y circulación de sentido en la sociedad, enfatizando así el papel constitutivo y participativo de las audiencias y los públicos como agentes interpretativos<sup>9</sup>. Sin embargo, como observa Mauro Wolf, parece que este cambio de modelo y de paradigma comunicativo ha consistido más bien en una adquisición de hecho que de derecho, al no ir acompañado una toma de conciencia teórica por parte de los propios investigadores<sup>10</sup>.

El presente trabajo se sostiene en la convicción profunda de que en la obra de Charles Sanders Peirce (1839-1914), un polifacético

---

<sup>8</sup> K. B. Jensen, “When is Meaning? Communication Theory, Pragmatism and Mass Media Reception”, en J. A. Anderson (ed.), *Communication Yearbook* 14, Sage Publications, London, 1995, 3.

<sup>9</sup> Cfr. K. B. Jensen, “When is Meaning? Communication Theory, Pragmatism and Mass Media Reception”, 4.

<sup>10</sup> M. Wolf, *La investigación de la comunicación de masas*, Paidós, Barcelona, 1987, 123.

lógico, científico, matemático y filósofo americano, se pueden encontrar claves y sugerencias interesantes para comprender y superar algunos de estos problemas. Charles S. Peirce es conocido, sobre todo, por ser el padre del pragmatismo y uno de los fundadores —si no *el* fundador—, junto con Ferdinand de Saussure, de la semiótica moderna. A pesar del triste olvido al que su pensamiento ha estado sometido durante años, debido a la oscuridad y complejidad de sus escritos y la deficiente recepción e interpretación a que estos se han visto relegados, actualmente su obra está siendo objeto de un formidable reconocimiento en campos tan diversos como la filosofía y la historia de la ciencia, la matemática, la lógica, la química, la geodesia, la astronomía, la metafísica, la fenomenología o la estética; disciplinas en las que realizó importantes aportaciones. Pensadores, científicos e intelectuales como William James, Bertrand Russell, Alfred N. Whitehead, Roman Jakobson, Umberto Eco o Karl Popper —quien llegó a decir de él que era “uno de los filósofos más grandes de todos los tiempos”— han mostrado su admiración y respeto por la obra de Peirce, que por fin parece reclamar la atención y el lugar que merece en la Historia de la filosofía.

Sin embargo, a pesar del redescubrimiento que en los últimos años ha suscitado la obra y el pensamiento de quien es considerado el intelecto más sugerente, original y profundo que hayan tenido los Estados Unidos, la teoría de la comunicación sólo ha tenido un conocimiento parcial y accesorio de Peirce, fundamentalmente a través de la semiótica anglosajona. Hace unos años, la teoría de los signos de Peirce era sobre todo conocida gracias a la interpretación conductista que ofreció Charles W. Morris y a una serie de divisiones tripartitas que hicieron fortuna en el campo de la lingüística, la semiótica y la filosofía del lenguaje<sup>11</sup>, como la conocida tripartición de sintaxis, semántica y pragmática para las ciencias del lenguaje o la tan traída y renombrada clasificación de los signos en icono, índice y símbolo. A partir de los años 50 del S. XX, algunos reputados teóricos

---

<sup>11</sup> J. Nubiola, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica. Una introducción a la filosofía contemporánea del lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1994.

del lenguaje y la comunicación como Roman Jakobson o Thomas Sebeok, el crítico I. A. Richards o el novelista Walker Percy han coincidido en señalar la importancia de Peirce y su concepción triádica del significado, que superaría algunas de las deficiencias más profundas del paradigma positivista y la crisis suscitada a raíz de una progresiva y evidente incapacidad de dar cuenta de fenómenos comunicativos que no caen fácilmente bajo el modelo de signo lingüístico propuesto por la lingüística estructural<sup>12</sup>. Por eso, parece que la semiótica pragmática de Peirce, más centrada en los aspectos dinámicos de la interpretación, podría proporcionar un marco de estudio fecundo para abordar algunos de los problemas que afectan a las diversas disciplinas lingüísticas y comunicativas. Efectivamente, la evolución de los estudios semióticos, —que han ido abandonando progresivamente algunas nociones como las de código o mensaje, y con ellas las aproximaciones puramente sintácticas y estructurales— ha propiciado la inserción plena del problema de la significación en el seno de las dinámicas cooperativas entre emisor y receptor, y ha resaltado la importancia de factores contextuales y culturales que remarcan el carácter negociable e interactivo de la comunicación<sup>13</sup>.

Asimismo, la teoría de la comunicación parece atravesar un momento de hastío respecto de las presuposiciones científicas, ante el progresivo convencimiento de que dicho paradigma oscurece más que aclara nuestra comprensión de los fenómenos de comunicación. El reduccionismo que subyace a tales posiciones nos lleva, en última instancia, a ese inexplicable salto de la ciencia natural a la lingüística que con tanta vehemencia denunció el novelista Walker Percy<sup>14</sup>. Por

---

<sup>12</sup> Véase al respecto W. Castañares, “Algunas consecuencias de dos principios peirceanos”, *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 1, 1992, 134-144.

<sup>13</sup> Véase R. Grandi, *Texto y contexto en los medios de comunicación. Análisis de la información, publicidad, entretenimiento y su consumo*, Bosch Comunicación, Barcelona, 1995, 63-91 y la exposición al respecto de M. Wolf en *La investigación de la comunicación de masas*, 112-133.

<sup>14</sup> W. Percy, “La criatura dividida”, en *Anuario filosófico*, 29(3), 1996, 1135-1157.

su parte, las posiciones deconstructivistas, en las que la interpretación se prolonga en un proceso ilimitado de remisión de unos signos a otros tampoco parece ser una alternativa plausible, por cuanto en ellas la comunicación aparece como un imposible, ante la perspectiva de un mundo en el que el texto escapa a los límites de la interpretación<sup>15</sup>. Por contra, la filosofía de Charles S. Peirce sugiere una “tercera vía” alternativa digna de tener en cuenta, pues ofrece una teoría de lo humano coherente con un universo significativo que no nos lleva ni a la petrificación aséptica de la pura forma, ni al descentramiento deconstructivo del sujeto humano, sino a la posibilidad inherente de un ilimitado crecimiento intelectual y moral que se da en y a través de nuestras prácticas comunicativas ordinarias<sup>16</sup>. Como sugiere Jaime Nubiola, el pensamiento de Peirce, proseguido con rigor y hondura, proporciona un marco conceptual capaz de aunar la razón teórica y la razón práctica, radicalmente escindidas tanto en el formalismo y positivismo de la ciencia contemporánea como en los deconstructivismos de las últimas décadas<sup>17</sup>.

Las razones que me llevaron a dirigir la atención a Peirce fueron el firme convencimiento de que la pobreza conceptual de algunas teorías comunicativas se debe a una falta de equilibrio entre la reflexión teórica y la práctica profesional, —asegurando así la permanencia de un discurso acerca de la comunicación que privilegia determinadas concepciones canónicas, pero irreales de la comunicación humana— y que en el pragmatismo y la semiótica peirceanos podemos encontrar una alternativa que favorece la continuidad natural entre lo que lo que pensamos, lo que decimos y lo que hacemos. El presente trabajo no pretende ser un esbozo sólido de

---

<sup>15</sup> Cfr. A. Quevedo, *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*, EUNSA, Pamplona, 2001, 232-245.

<sup>16</sup> Cfr. J. K. Sheriff, *Charles Peirce's Guess at the Riddle. Grounds for Human Significance*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1994, xvi.

<sup>17</sup> Cfr. J. Nubiola, “Realidad y ficción en Peirce”, en J. M. Pozuelo Yvancos y F. Vicente (eds.), *Mundos de ficción*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2, 1996, 1139-1145.

la teoría de la comunicación de Charles S. Peirce, fundamentalmente porque creo que tal cosa no es, en absoluto posible. El fenómeno de la comunicación no interesaba particularmente a Peirce. De hecho, no dedicó un solo escrito a estudiar de forma explícita el concepto de comunicación. Sin embargo, como se verá a lo largo de este trabajo, creo que en los escritos de Peirce podemos encontrar algunas claves muy valiosas que apuntan en la dirección que debería seguir una teoría no reduccionista de la comunicación humana. Asimismo, creo que la teoría de los signos de Peirce, firmemente asentada en el lugar que le corresponde dentro de su vasto edificio filosófico —y, por tanto, estableciendo los límites y diferencias pertinentes con respecto a la semiología estructuralista— ofrece un instrumental muy poderoso para estudiar los procesos, productos y efectos comunicativos en función de los contextos de acción en que tienen lugar, y por tanto, como prácticas cooperativas marcadas por la revisión, la apertura y la auto-crítica en un continuo crecimiento moral e intelectual de la humanidad.

Pretendo, en definitiva, demostrar que el pensamiento de Peirce nos permite recuperar una perspectiva acerca de la comunicación largamente olvidada por la mayoría de las teorías de la comunicación. En ella, la comunicación tendría menos que ver con procesos mentales o cognitivos que acontecen en los cerebros de individuos aislados, sino más bien con la pregunta de cómo configurar un *ethos* compartido en la búsqueda de mejores bienes comunes; en definitiva, y en palabras del propio Peirce, de si “hay algo más digno, más valioso y de mayor importancia que la felicidad individual, las aspiraciones individuales y la vida individual”<sup>18</sup>. Como se verá en este trabajo, para Peirce, el pensamiento no es algo privado, escondido del resto del mundo, sino que es algo inherentemente público. Por tanto, no reside en las mentes individuales, sino en la estructura signica públicamente accesible en y por la que nos comunicamos<sup>19</sup>. Por esa razón, para Peirce, la cuestión de si los hombres tienen realmente algo

---

<sup>18</sup> C. S. Peirce, “Fraser’s *The Works of George Berkeley*”. *EP* 1.105 (1871).

<sup>19</sup> Cfr. C. de Waal, *On Peirce*, Wadsworth, Indiana, 2001, 82.

en común, de tal manera que la comunidad se considere un fin en sí misma, es la cuestión más fundamental y más práctica en la configuración de nuestras instituciones<sup>20</sup>.

Así pues, este trabajo se presenta, no tanto como una exposición exhaustiva de la noción de comunicación en los escritos de Peirce, sino más bien como una relación comprensiva de sugerencias y tentativas de investigación, de cara a acometer dicha tarea —si es que tal cosa es posible— en el futuro. En modo alguno pretendo encontrar en Peirce la solución a todos los problemas relativos a la comunicación humana. Más bien me gustaría sugerir con Mats Bergman que nuestros esfuerzos para comprender los procesos comunicativos se podrían beneficiar si tuviéramos en cuenta esta aproximación peirceana a la comunicación<sup>21</sup>. Así, como ha defendido insistentemente K. B. Jensen, la aproximación pragmatista nos permitiría superar las nociones esencialistas del significado y comprender los medios de comunicación en virtud de la interacción recíproca de textos y audiencias, entendida como prácticas discursivas convencionalizadas mediadas por comunidades interpretativas. Asimismo, la filosofía científica de Peirce nos permitiría abordar de una manera no reduccionista problemas relativos a la verdad, la verosimilitud y la ficción en los medios de comunicación. Así, en la discusión entre el relativismo y el científismo, el realismo semiótico peirceano se presenta como una alternativa posible para encarar sin ingenuidades ni extremismos las ficciones veritativas que constituyen las prácticas ordinarias de los profesionales de los medios.

Los tres capítulos que configuran el presente trabajo pretenden dar somera cuenta de algunas de estas sugerencias y tentativas de investigación. El capítulo 1 presenta, por un lado, la figura histórica de Peirce, así como algunas claves interpretativas de su pensamiento y, por otro, la recepción de su obra en la moderna teoría de la

---

<sup>20</sup> Cfr. *EP* 1.105 (1871).

<sup>21</sup> M. Bergman, *Meaning and Mediation. Toward a Communicative Interpretation of Peirce's Theory of Signs*, Yliopistopaino, Helsinki, 2000, 6.

comunicación. El capítulo 2 ofrece una reconstrucción de la semiótica peirceana, atendiendo especialmente al lugar que ocupa en la clasificación de las ciencias, así como a las características formales de los signos y sus relaciones. Por último, el capítulo 3 delinea algunas vías de investigación de la comunicación en Peirce a través del estudio de la retórica universal, que es la tercera rama de la semiótica, y presenta una suerte de conceptos útiles para el estudio del discurso comunicativo que podemos hallar en los escritos tardíos de Peirce. La metodología empleada es esencialmente expositiva, con especial atención a los textos originales. He querido desarrollar mi investigación en íntima conexión con aquellos textos de Peirce que he considerado fundamentales para todo aquel que desee estudiar el fenómeno de la comunicación desde una perspectiva peirceana. Por esa razón, al concebir este trabajo como un estudio paralelo de las claves interpretativas y de los textos esenciales sobre Peirce y la comunicación, he considerado necesario incluir esos textos, para hacerlos asequibles de una manera relativamente rápida y sencilla. La razón estriba en que hasta ahora la bibliografía de y sobre Peirce en español ha consistido en estudios parciales y ediciones poco fiables, consecuencia del desconocimiento e incompreensión del pensamiento peirceano en el ámbito hispánico. En muchas ocasiones, las traducciones han carecido de fiabilidad al estar esencialmente basadas en la edición de los *Collected Papers*<sup>22</sup>. Asimismo, la ausencia de un consenso entre los estudiosos de Peirce sobre el que reconstruir su sistema arquitectónico —que jamás pudo dejar por escrito— contribuyó a esa deficiente interpretación cimentada en la incompreensión y el desconocimiento. Por último, muchos de los textos pertenecen a una etapa tardía en el desarrollo general del pensamiento peirceano —he incluido, sobre todo, escritos posteriores a 1905. Estos textos se encuentran entre la ingente cantidad de manuscritos no publicados que se conservan en la Houghton Library de la Universidad de Harvard. Todos ellos aparecieron publicados en inglés

---

<sup>22</sup> C. S. Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds.), Harvard University Press, Cambridge, MA, 1931-1958.

en la excelente antología *Essential Peirce*, realizada por el Peirce Edition Project de la Universidad de Indiana (IUPUI)<sup>23</sup>. Dado que la mayoría de los textos no han sido, hasta la fecha, publicados en español, me parecía necesario ofrecer un material que sirviera de apoyo textual para el presente estudio. Es por eso que presento este trabajo como un estudio parejo a los textos esenciales de Peirce sobre la comunicación.

Para realizar dicha selección me he basado en la convergencia de referencias que algunos reputados estudiosos, como Mats Bergman, Vincent Colapietro, Jørgen D. Johansen o James J. Liszka han ido ofreciendo en torno al tema de la comunicación en Peirce. Algunos de estos *scholars* han ofrecido ellos mismos algunas claves de interpretación para abordar el estudio de la comunicación en Peirce, todos ellos magníficos estudios que reivindican tanto el estudio de los manuscritos tardíos de Peirce, como de algunas de las partes más desatendidas de su filosofía, como la retórica especulativa, cuyo estudio, como se verá más adelante, ocupa una posición central en el presente trabajo.

Finalmente, deseo agradecer al Prof. Jaime Nubiola la impagable ayuda, entrega y paciencia que me ha dedicado durante la preparación de este trabajo, así como a las valiosas sugerencias de los demás miembros del Grupo de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra. Asimismo, deseo agradecer las inestimables apreciaciones y sugerencias del Prof. Fernando Zalamea, de la Universidad Nacional de Colombia, del Prof. Joao Queiroz, de la Universidad de Campinas y de los Prof. Nathan Houser y André De Tienne, del Peirce Edition Project de la Indiana University.

Pamplona, mayo de 2006

---

<sup>23</sup> C. S. Peirce, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vols. 1-2, N. Houser et. al (eds.), Indiana University Press, Bloomington, IN, 1992-98.

**PARTE I**

**LA COMUNICACIÓN EN  
C. S. PEIRCE**



# 1. La recepción de C. S. Peirce en los estudios de comunicación

“La mayoría de la gente nunca ha oído hablar de él. Pero lo oirán.”

Walker Percy

En este capítulo se pretende dar cuenta de la relación entre C. S. Peirce y las actuales teorías de la comunicación<sup>1</sup>. Se trata de una relación de difícil acceso, porque a la vez que se acepta de manera más o menos tácita la importancia de Peirce, existe una enorme incapacidad para incorporar sus teorías a la investigación en comunicación. Dichas dificultades se deben, en parte, al propio Peirce. La complejidad de sus escritos y la relativa incapacidad para acceder a las fuentes directas han contribuido a extender un halo de oscuridad en torno a su obra. Por otro lado, la teoría de la comunicación se ha mostrado incapaz de comprender la semiótica peirceana en sus propios términos, al equipararla, de un modo u otro, a la semiología estructuralista heredera de Ferdinand de Saussure. Como indica Mats Bergman, el eclecticismo y la interdisciplinariedad propios de la investigación en comunicación han fomentado la identificación de dos teorías divergentes con fundamentos epistemológicos prácticamente irreconciliables<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Obviamente, la naturaleza de este trabajo no permite una revisión completa, exhaustiva y sistemática de dicha relación. Me limitaré a señalar la recepción de Peirce en el contexto reducido de la aproximación semiótica a la comunicación. Naturalmente, otros enfoques, como la teoría de la información o la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas son de especial interés para el estudio de Peirce y la teoría de la comunicación. Al respecto, véase J. Habermas, “Peirce and Communication”, en K. L. Ketner (ed.), *Peirce and Contemporary Thought*, Fordham University Press, New York, 1995.

<sup>2</sup> M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 115-119.

Así pues, de cara a incoar un mayor entendimiento de la filosofía peirceana por parte de las teorías comunicativas parece necesario, no sólo hacer un breve recorrido por la literatura a respecto, sino presentar también la figura histórica de Charles S. Peirce y la relevancia actual de sus escritos. Ese es el cometido de este capítulo, en el que se ofrece un recorrido por la vida de Peirce, atendiendo al papel que desempeña en la historia de la ciencia y la filosofía. Por otra parte, se plantea una breve revisión de la recepción de Peirce en el campo de la semiótica de la comunicación de masas.

### 1.1. Charles S. Peirce: el hombre y su obra<sup>3</sup>

“¿Quién es el intelecto más original y polifacético que haya engendrado nunca América? No cabe la menor duda, la respuesta es Charles S. Peirce, pues el segundo, fuera el que fuera, estaría tan lejos de él que no valdría la pena mencionarlo”. Con estas enfáticas palabras presentó Max Fisch<sup>4</sup> al científico, lógico, filósofo y matemático Charles S. Peirce. ¿Quién fue este hombre, capaz de suscitar opiniones tan laudatorias como ésta? Y, lo que parece incluso más interesante, dado que sólo muy recientemente hemos comenzado a reconocer el valor de sus teorías, ¿por qué ha permanecido durante tanto tiempo en el olvido? A estas cuestiones intentaré dar respuesta en la presente sección.

Charles Sanders Peirce nació en Cambridge (Massachussets) el 10 de septiembre de 1839, en el seno de una familia bien posicionada

---

<sup>3</sup> A lo largo de todo este epígrafe he tomado como referencia general el libro de Joseph Brent *Charles S. Peirce: A Life*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1993, que aunque no ha sido recibido de forma unánime por todos los estudiosos de Peirce sigue siendo la obra biográfica de referencia básica. Otras fuentes utilizadas y que son de gran interés para el estudio de la vida de Peirce son la autobiografía novelada de K. L. Ketner, *His Glassy Essence: An Autobiography of Charles Sanders Peirce*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1998 y el ensayo histórico de L. Menand, *The Metaphysical Club*, Farrar, Strauss & Giroux, New York, 2001.

<sup>4</sup> M. H. Fisch, “Introductory Note”, en T. A. Sebeok (ed.), *The Play of Musement*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1981, 17.

en el entorno intelectual y cultural del Boston de la época. Hijo de Benjamin Peirce, considerado el matemático más brillante de su tiempo, así como una de las figuras dominantes de Harvard, y de Sarah Mills Peirce, hija del senador de los EE.UU., Elijah Hunt Mills, estuvo siempre en contacto con un ambiente relacionado con las más altas esferas de la cultura y de la ciencia. Benjamin Peirce, que era uno de los más reputados científicos americanos, se esforzó por ofrecer a sus cinco hijos una esmerada educación versada en las diversas ciencias, con un fuerte acento en las matemáticas, pero sin desatender las bellas artes, la música o la literatura. Además, el joven Peirce tuvo la oportunidad de ver cómo en la casa paterna se reunían importantes personalidades de la época, tales como Ralph W. Emerson, Henry W. Longfellow, Charles E. Norton y Oliver Wendell Holmes.

Benjamin Peirce dedicó siempre una atención especial a Charles, del que estaba convencido sería un prodigio. Infundió en él un espíritu analítico, augurándole un destino mayor que el que se le había concedido a él mismo. En algunos aspectos sería ciertamente así, pues consiguió ser incluso mejor matemático que su padre. Pero si exceptuamos los años de mayor éxito profesional y su consiguiente reconocimiento internacional entre los años 1870 y 1885, jamás llegó a gozar de una posición favorable en la sociedad de su tiempo, debido a un carácter difícil y una libertad de espíritu indócil y reacia a las convenciones sociales. En cualquier caso, el joven Peirce demostró desde niño una asombrosa precocidad intelectual, llegando a escribir una historia de la química con tan sólo once años. Cuando contaba doce años montó su propio laboratorio de química, y al año siguiente comenzó a leer por su cuenta diversos manuales de lógica. Tal y como relatará años más tarde a Lady Welby, en aquel momento comenzó una entusiasta afición a la lógica que ya no abandonaría hasta el final de sus días:

Sepa que desde el día en que a la edad de 12 ó 13 años cogí prestado de la habitación de mi hermano mayor un ejemplar de la *Lógica* de

Whately (...) nunca he podido evitar estudiar nada (...) sino como un estudio de semiótica.<sup>5</sup>

Realizó estudios de Química en Harvard, que superó con notas más bien mediocres y posteriormente, en 1863, se graduó en la prestigiosa Lawrence School de Harvard con la máxima calificación. Parece ser que el espíritu práctico y experimental de la escuela atrajo el interés y la devoción de Charles, acostumbrado desde muy joven a la disciplina de laboratorio. En 1860 estudió clasificación y taxonomía con Louis Agassiz y un año después comenzó a trabajar como ayudante en el *U. S. Coast and Geodetic Survey*, una de las más distinguidas instituciones científicas americanas de la época y en la que sirvió hasta 1891. En menos de diez años le fue encargada la investigación de las oscilaciones del péndulo, de cara a medir con exactitud la forma de la tierra. Progresivamente fue adquiriendo cierta reputación en el ámbito científico y en 1880 ya era considerado uno de los científicos americanos más destacados de su tiempo. Viajó en cinco ocasiones a Europa, donde alcanzó incluso más prestigio que en su propio país, y fue elegido miembro de la *American Association for the Advancement of Sciences*. Algunas muestras de su reconocimiento profesional son los viajes que hizo como representante oficial del *Coast Survey*, como oficial de la delegación americana en la reunión de la Asociación Internacional de Geodesia en París (1875), o como representante americano en la conferencia de la Asociación Internacional de Geodesia en Stuttgart (1877).

No abandonó durante aquellos años su interés por la lógica y la filosofía, materias a las que siguió dedicándose vocacionalmente. En su juventud había ocupado dos horas diarias durante tres años al estudio de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, que llegó a conocer casi de memoria<sup>6</sup>. Poseía, asimismo, un sólido conocimiento de la historia de la filosofía y de la lógica, especialmente de la lógica

---

<sup>5</sup> SS 85-86 (1908).

<sup>6</sup> Cfr. CP 1.4 (1897); EP 2.424 (1907).

medieval, y de la escuela escocesa del sentido común<sup>7</sup>. Es importante señalar que a pesar de ejercer profesionalmente como científico, Peirce se consideraba a sí mismo un lógico, hasta el punto de que ha llegado a ser la primera persona en el *Who's Who* cuya ocupación aparece registrada como tal<sup>8</sup>. Realizó numerosas e importantes contribuciones en lógica y matemáticas, en campos tales como la lógica de relativos, la teoría cuantificacional y algunos elementos de la lógica modal, y mantuvo correspondencia con importantes personalidades del mundo de la ciencia y la filosofía de su tiempo, como De Morgan, Kempe, Cantor, Jevons, Schröder o Lady Welby<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> La influencia de las teorías de la Escuela Escocesa del sentido común en el pragmatismo peirceano es de extraordinaria importancia para el desarrollo maduro de su filosofía. Así, como se verá en el Capítulo 3, la teoría del Sentido Común Crítico de Peirce es también en un lugar privilegiado para el estudio de la comunicación. Para un estudio detallado de la relación entre las doctrinas del sentido común y Peirce véase D. Carnicer, *Comunidad y cooperación en C. S. Peirce. Lectura ética del sentido común crítico*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 2003, 177-250.

<sup>8</sup> N. Houser, "Introduction", *EP* 1, xxx.

<sup>9</sup> Lady Victoria Welby (1837-1912), una aristócrata inglesa interesada en la teoría de los signos, fue uno de los más importantes contactos intelectuales de Peirce a lo largo de sus últimos años. Publicó un libro sobre la teoría de la significación, *What is Meaning. Studies in the Development of Significance* (1903), que Peirce reseñó para *The Nation* y que supuso el comienzo de una intensa correspondencia que duraría nueve años. Como es bien sabido, la correspondencia entre Peirce y Lady Welby es una de las mejores fuentes para el estudio de la semiótica peirceana. Según algunos autores, la lectura de estas cartas —a través de la mediación del matemático F. P. Ramsey— podría haber ejercido cierta influencia en el llamado "giro pragmático" de la filosofía del segundo Wittgenstein. Asimismo, la inclusión de algunos extractos de la correspondencia en el famoso libro *The Meaning of Meaning* (1923), de C. K. Ogden y R. A. Richards funcionó de manera significativa como nexo de unión entre Peirce y la filosofía británica. Al respecto, véase C. S. Hardwick, "Peirce's Influence on Some British Philosophers: A Guess at the Riddle", en *Studies in Peirce's Semiotic*, Institute for Studies in Pragmaticism, Lubbock, 1979, 25-30; y J. Nubiola, "La investigación de las relaciones entre Ludwig Wittgenstein y Charles S. Peirce", III Simposio de Historia de la Lógica, Pamplona, 1993 (consultada la edición electrónica disponible en : <<http://www.psicomundo.com/foros/investigacion/nubiola.htm>>).

Impartió un buen número de conferencias en Harvard y en el Lowell Institute de Boston y en 1879 obtuvo finalmente un puesto como profesor de lógica a tiempo parcial en la universidad Johns Hopkins. La Johns Hopkins había sido creada tan sólo unos años atrás, pero había llegado a ser una de las más prestigiosas universidades americanas y un centro investigador de primer orden. Peirce llegó incluso a publicar un libro de lógica, *Studies in Logic* (1883)<sup>10</sup> que recogía las investigaciones que había desarrollado junto con algunos de sus alumnos de la universidad. Durante aquellos años pasaron por sus clases, entre otras personalidades, Christine Ladd-Franklin, Joseph Jastrow, Allan Marquand o John Dewey, sobre el que ejercería una influencia considerable en sus reflexiones sobre lógica<sup>11</sup>.

Parecía, entonces, que Peirce estaba destinado a saborear el éxito de una brillante carrera. Pero desafortunadamente, una personalidad conflictiva y la actitud desdeñosa que a veces mantenía hacia sus colegas de profesión frustraron sus aspiraciones de alcanzar una posición académica permanente. Se casó dos veces: en 1862, con Harriet Melusina Fay (Zina), una de las primeras defensoras de los derechos de la mujer; y en 1883, con Juliette Froissy, una enigmática mujer de la que apenas se conocen datos<sup>12</sup>. A pesar de que Charles y

---

<sup>10</sup>C. S. Peirce (ed.), *Studies in Logic by Members of the Johns Hopkins University*, Little & Brown, Boston, 1883. Anteriormente, en 1878, había publicado *Photometric Researches*, que daba cuenta de algunas de sus observaciones astronómicas. Esto contradice el lugar común de que Peirce no escribió ningún libro durante su vida.

<sup>11</sup> Ambos concebirían la lógica en un sentido muy amplio, en absoluto restringida a la lógica matemática, sino en un sentido más cercano a la moderna filosofía de la ciencia. Así pues, aunque Peirce contribuyó notablemente a la modernización de la lógica formal, su interés principal era la lógica como ciencia normativa, esto es, como la ciencia del pensamiento correcto, necesaria para edificar una adecuada teoría de la ciencia.

<sup>12</sup> En los últimos años, la cuestión del misterioso origen de Juliette ha sido objeto de una curiosa polémica entre algunos de los más reputados *scholars*. El destacado estudioso de Peirce, Kenneth Ketner, sostiene la idea, no demasiado plausible, de que Juliette procedía de una familia gitana de origen español. Por su parte, Joseph Brent rechaza esta hipótesis aduciendo razones históricas y culturales, como el

Zina estaban separados desde que en octubre de 1876 ella le hubiera abandonado en París, la convivencia con Juliette —contraviniendo la férrea moral puritana de la época— suscitó el recelo de sus contemporáneos. Finalmente, Charles y Juliette contrajeron matrimonio el 30 de abril de 1883, tan sólo seis días después de su divorcio con Zina. Por último, la conciencia de saberse destinado a algo grande, convicción alimentada sin duda por su padre, le granjearon la enemistad de personas muy poderosas que podían haber influido positivamente en su carrera. Paradigmático es el caso de Simon Newcomb, un antiguo amigo de la familia Peirce extraordinariamente influyente en los círculos académicos y científicos, que se esforzó denodadamente en la destrucción profesional de Peirce<sup>13</sup>.

Peirce sufría de neuralgia facial, un desorden neurológico crónico muy doloroso que le llevó a consumir calmantes de manera ocasional, lo cual pudo alimentar su reputación de persona displicente y vividora. Al parecer, ocasionalmente sufría ataques maniaco-depresivos, lo que le granjeó cierta fama de persona intratable. En más de una ocasión ese temperamento irascible le perjudicó notablemente, pues de ello dependió que pudiera haber accedido a un puesto académico estable o que recibiera la ayuda económica necesaria para llevar a cabo la redacción sistemática de su pensamiento. Algunas personas poderosas, como Charles Eliot o Newcomb ejercieron un papel preponderante en el ostracismo al que Peirce fue sometido, primero en su forzado retiro de la Johns Hopkins (1884) y más adelante, del Coast Survey (1891). En 1887, Peirce y Juliette se trasladaron a Milford (Pennsylvania). Fueron años de dolorosas

---

hecho de que ninguna gitana española hubiera consentido la incineración del cadáver de su esposo. Sobre el supuesto origen gitano de Juliette, véase K. L. Ketner, *His Glassy Essence: An Autobiography of Charles Sanders Peirce*, 1998, 279-292. La réplica de Brent puede consultarse en la reseña del libro de Ketner: J. Brent, "Review of Kenneth Laine Ketner's *His Glassy Essence*", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 35 (1), 1999, 183.

<sup>13</sup> Cfr. J. Brent, *Charles Sanders Peirce: A Life*, 1993, 152-155; 279-284.

dificultades, marcados por la escasez de recursos económicos y por el retiro de la vida social e intelectual. Peirce llevó a cabo multitud de planes que fueron fracasando uno tras otro. Sumado a esto, los cuidados que requería la delicada salud de Juliette y una vida de lujo que no podían permitirse fue paulatinamente relegándolos a una paupérrima situación económica. Sin embargo, el relativo aislamiento de sus semejantes no supuso un obstáculo para que Peirce continuara escribiendo. De hecho, fueron años de una extraordinaria productividad para Peirce. La soledad le permitió desarrollar un vasto sistema filosófico que, desgraciadamente, nunca pudo organizar y publicar en forma de libro<sup>14</sup>. A pesar de la inestimable ayuda de sus amigos más cercanos, como el siempre fiel William James o Josiah Royce, que consiguieron para él la redacción de numerosos artículos y entradas para diccionarios y enciclopedias, acabó sus días en miserables condiciones económicas, en un intento tras otro de sacar adelante infructuosos proyectos para enriquecerse. En un epílogo ciertamente trágico, y dejando tras de sí una obra brillante, original y sugestiva, Charles S. Peirce murió el 19 de abril en Milford, enfermo de cáncer, desahuciado y prácticamente olvidado.

El desconocimiento de Peirce se debe, principalmente, a dos factores: por un lado, la oscuridad manifiesta y la extrema dificultad de algunos escritos de Peirce, que William James llegó a calificar de “destellos de luz deslumbrante sobre un fondo de oscuridad tenebrosa”<sup>15</sup>. Por otro, la inaccesibilidad de su obra, de la que tan sólo se ha publicado una pequeña parte. Peirce fue un escritor excepcionalmente fecundo, extremadamente sistemático en su pensamiento, pero incapaz de llevarlo a la práctica. La mayor parte de

---

<sup>14</sup> Especialmente doloroso para Peirce fue el rechazo de la *Carnegie Institution* a su solicitud de apoyo económico para ordenar sus trabajos en lógica, cuya concesión le habría permitido ofrecer una visión sistemática total de su sistema arquitectónico. Cfr. J. Ransdell, “La relevancia de la solicitud de Peirce a la *Carnegie Institution*”, estudio introductorio a C. S. Peirce, “La lógica considerada como semiótica” (L75 [1902]), trad. de Claudia Carbonell (consultada versión electrónica. Disponible desde internet en <<http://www.unav.es/gep/CarnegieInstitutionRansdell.html>>).

<sup>15</sup> W. James, *Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1975, 10.

sus escritos permanecen inéditos, si bien las abundantes colaboraciones que realizó para revistas filosóficas y científicas de la época no pueden considerarse, en modo alguno, insignificantes. Se estima que del total de sus manuscritos permanecen más de 90.000 páginas, que Juliette entregó a la Universidad de Harvard, junto con la biblioteca personal de Peirce por la cantidad de 500 dólares<sup>16</sup>. Existen numerosas ediciones y recopilaciones de los escritos de Peirce, si bien todas ellas de carácter fragmentario. En los años treinta se publicaron los *Collected Papers*, una recopilación temática de algunos escritos recogida en 8 volúmenes, a cargo de Charles Harthshorne y Paul Weiss. Ya se ha señalado el carácter fragmentario de esta obra, por su organización temática, agrupando escritos muy alejados en el tiempo. Esta obra contribuyó notablemente a difundir la imagen de un Peirce contradictorio y asistemático, que afortunadamente comienza a desaparecer. En 1976, Carolyn Eisele reunió gran cantidad de los escritos matemáticos de Peirce, que aparecieron en cuatro volúmenes bajo el título de *New Elements of Mathematics*<sup>17</sup> y, posteriormente, en 1977, Charles S. Hardwick publicó la correspondencia entre Peirce y Lady Welby<sup>18</sup>. Finalmente, el Peirce Edition Project lleva desde 1982 publicando la edición cronológica de los escritos de Peirce, en una monumental obra que se estima, llegará a más de treinta volúmenes<sup>19</sup>.

En cuanto a la oscuridad y dificultad de sus escritos, hay que tener en cuenta que el pensamiento de Peirce es un pensamiento en constante progreso. Durante años, algunos eminentes estudiosos de su obra sostuvieron la idea de que Peirce era un pensador contradictorio

---

<sup>16</sup> C. de Waal, *On Peirce*, Wadsworth, Indiana, 2001, 3. Véase también, N. Houser, "The Fortunes and Misfortunes of the Peirce Papers", en M. Balat y J. Deledalle-Rhodes (eds.) *Signs of Humanity*, 3, Mouton de Gruyter, Berlin, 1992, 1259-1260.

<sup>17</sup> C. S. Peirce, *The New Elements of Mathematics*, vols. 1-4, C. Eisele (ed.). Mouton & Atlantic Highlands, The Hague, 1976.

<sup>18</sup> C. S. Hardwick, *Semiotic and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1977.

<sup>19</sup> C. S. Peirce, *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, 1-6, M. H. Fisch et al. (eds), Indiana University Press, Bloomington, IN, 1982—.

que cambió en numerosas ocasiones de forma de pensar<sup>20</sup>. Murray G. Murphey, en la que probablemente fuera la monografía más importante e influyente sobre Peirce<sup>21</sup>, afirma que podemos encontrar cuatro sistemas sucesivos, que fueron cambiando progresivamente, a medida que iba haciendo descubrimientos en lógica. Sin embargo, algunos estudios recientes demuestran que existe una continuidad esencial en su pensamiento y una coherencia mayor de lo que comúnmente se piensa. Como afirma Nathan Houser, el sistema arquitectónico peirceano consiste en una serie de teorías y doctrinas distintas, pero relacionadas entre sí<sup>22</sup>. El propio Murphey reconoció más adelante que podría haber una mayor coherencia que la que estuvo dispuesto a admitir en el pasado. De hecho, la filosofía de Peirce sería enormemente coherente con su pensamiento, al estar en constante evolución<sup>23</sup>. El pensamiento de Peirce sería, más bien, un edificio arquitectónico en constante crecimiento, pero con las mismas preocupaciones e intereses filosóficos de fondo. Así, como defiende Houser, la filosofía de Peirce no sería un conjunto de doctrinas que se mantienen de manera uniforme a lo largo de toda su vida, sino que crecen, cambian y evolucionan a lo largo de los más de 50 años de dedicación a la filosofía<sup>24</sup>. La filosofía de Peirce aparecería, entonces, como un pensamiento eminentemente científico, siempre coherente con la máxima de que todo conocimiento debería estar siempre abierto a los dictados de la experiencia.

---

<sup>20</sup> Véase, por ejemplo, T. A. Goudge, *The Thought of C. S. Peirce*, University of Toronto Press, Toronto, 1950.

<sup>21</sup> M. G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1961.

<sup>22</sup> Cfr. N. Houser, "Introduction", *EP* 1, xxii.

<sup>23</sup> Cfr. M. G. Murphey, "Charles Sanders Peirce", en J. Edwards (ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*, 6, Free Press, Nueva York, 1967, 70-78.

<sup>24</sup> N. Houser, "Introduction", *EP* 1, xxiii.

## 1.2. La semiótica y los estudios sobre comunicación

La relación de la semiótica y los estudios comunicativos constituye un capítulo inacabado de la historia de la teoría de la comunicación. Porque si bien prácticamente todos los autores reconocen la importancia de los signos en el campo de la comunicación social<sup>25</sup>, la semiótica general, entendida como la reflexión teórica sobre los distintos sistemas de significación y comunicación<sup>26</sup> apenas ha llegado a incidir realmente en la investigación académica<sup>27</sup>. No es pertinente reseñar aquí la polémica en torno a la definición de lo que debería ser una semiótica general y cuál debería ser su estatuto científico<sup>28</sup>. Baste señalar que, a pesar de

---

<sup>25</sup> Siguiendo a Martín Algarra, a la hora de clasificar las distintas teorías comunicativas podemos distinguir dos grandes perspectivas, la relacional y la simbólica, que, de algún modo agruparían de manera general las distintas nociones de comunicación que implícita o explícitamente llevan aparejadas dichas teorías. Cfr. M. Martín Algarra, *Teoría de la comunicación: una propuesta*, 2003, 54-59. Sin embargo, a pesar de que la perspectiva simbólica acentúa el papel de los símbolos en la comunicación, podemos reconocer en ambas clasificaciones que, de un modo u otro, “comunicación” es un término general capaz de integrar los distintos modos de la interacción humana mediante signos o símbolos, ya sean estos signos meras señales, contenidos cognoscitivos, ideas, textos o discursos. Véase también J. D. Peters, *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*, University of Chicago Press, Chicago, 1999, 9.

<sup>26</sup> Como señalo más adelante, creo necesario realizar una distinción entre la semiótica general, que pretende ser la disciplina, teoría o ciencia general de todos los sistemas de significación y comunicación y; la semiótica, entendida en términos peirceanos, que es una ciencia coexistente con la lógica que describe “la naturaleza esencial y variedades fundamentales de la semiosis posible” (*EP* 2:413 [1907]). Sin embargo, recojo aquí la definición de Lozano, Peña-Marín y Abril, que, a pesar de insertarse en una tradición radicalmente divergente, creo agrupa con bastante acierto las distintas teorías semiótico-lingüísticas que, a lo largo del siglo XX han ido configurando la tradición dominante en Europa. Cfr. J. Lozano, C. Peña-Marín y G. Abril, *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Cátedra, Madrid, 1986, 13.

<sup>27</sup> F. Conesa y J. Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona, 1999, 64.

<sup>28</sup> Para una visión panorámica véase U. Eco, *Tratado de semiótica general*, Lumen, Barcelona, 1975, 17-54.

haber gozado de un formidable interés académico entre los años 60 y 80 del pasado siglo, en las últimas décadas la semiótica ha perdido progresivamente su fuerza inicial y ha suscitado opiniones considerablemente críticas, e incluso hostiles, ante la profusión de publicaciones saturadas de una jerga oscurantista y de escaso carácter científico<sup>29</sup>. Recientemente, Umberto Eco ha reivindicado la idea de la semiótica como una forma técnica de filosofía del lenguaje, lo que reclamaría una reflexión filosófica general sobre la significación alejada de la visión lingüística del estructuralismo<sup>30</sup>.

Sin embargo, pese al carácter muchas veces esotérico de estos estudios, debido a la sobreabundancia de terminología especializada, no parece prudente descartar la relevancia de la investigación semiótica para los estudios de comunicación. De hecho, dado que la semiótica general se pregunta interrogantes que forzosamente tienen que ver con el fenómeno de la comunicación —tales como el significado, la interpretación y el uso de los signos por parte de los agentes comunicativos— puede resultar de enorme interés para los investigadores en comunicación<sup>31</sup>. Tal como indica Wenceslao Castañares, la semiótica general y la teoría de la comunicación comparten un amplio campo de estudio<sup>32</sup>, bajo el que caerían una serie de cuestiones fundamentales acerca del fenómeno de la comunicación, como la producción, transmisión, recepción e

---

<sup>29</sup> De hecho, la tradición americana de la *Mass Communication Research* no considera la semiótica como una teoría relevante en el estudio de la comunicación social. En cambio, en Europa sí constituye una referencia ineludible, si bien no se reciben de igual modo sus aportaciones a la investigación. Cfr. J. J. Igartua y M. L. Humanes, *Teoría e investigación en comunicación social*, Síntesis, Madrid, 2004, 166.

<sup>30</sup> Cfr. U. Eco, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Lumen, Barcelona, 1990, 11.

<sup>31</sup> Cfr. K. G. Tomaselli y A. Shepperson, “Popularising Semiotics”, *Communication Research Trends*, 11 (2), 1991, 1.

<sup>32</sup> W. Castañares, “El efecto Peirce. Sugestiones para una teoría de la comunicación”, en *Anuario filosófico* XXIX/3, 1996, 1313-1331.

interpretación del significado en los contextos situacionales en los que tienen lugar las relaciones comunicativas.

Mención especial merece la relación entre la semiótica y la semiología, así como algunas escuelas de pensamiento íntimamente relacionadas con esta última, como el estructuralismo, el postestructuralismo, o el deconstruccionismo<sup>33</sup>. Tradicionalmente se suele apelar a la diferencia entre semiótica y semiología aludiendo a determinados criterios geográficos en función del origen de sus respectivos fundadores: Charles S. Peirce en EE.UU., en el caso de la semiótica y Ferdinand de Saussure en Europa, en el caso de la semiología. Así, se dice que la semiótica se refiere a la tradición angloamericana, mientras que la semiología englobaría a la tradición europea, fundamentalmente francesa<sup>34</sup>. Otros teóricos, como Umberto Eco, sostienen que se trata de una cuestión de meras preferencias idiosincrásicas, por lo que, en realidad estaríamos hablando de una misma teoría o doctrina general de los signos, y proponen la utilización de un término omniabarcante, “semiótica”, que englobe todas las investigaciones particulares —es decir, las denominadas semióticas aplicadas— y las distintas tradiciones o escuelas teóricas<sup>35</sup>. Sin embargo, entre los estudiosos de Peirce no se comparte esa posición, ya que parece que asumirla supondría una enorme injusticia hacia ambas tradiciones<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> No reproduzco aquí el debate en torno a este asunto, que es demasiado complejo como para abordarlo en unas pocas líneas. La bibliografía acerca de la discusión terminológica es muy extensa, pero para tener una visión de conjunto se puede consultar el libro de F. Casseti, *Introducción a la Semiótica*, Fontanella, Barcelona, 1980.

<sup>34</sup> Cfr. M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 11.

<sup>35</sup> Cfr. U. Eco, *Tratado de semiótica general*, 17.

<sup>36</sup> Cfr. M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 117. Prácticamente todos los estudiosos de la semiótica peirceana establecen claras barreras entre las dos escuelas, que no serían meras visiones diferentes de un mismo objeto de estudio, sino teorías claramente distintas con presupuestos epistemológicos divergentes, e incluso inconmensurables.

En clara sintonía con esa posición, creo acertado realizar una tajante distinción terminológica. Así pues, a pesar de que hasta ahora no se ha realizado tal distinción explícita entre la semiótica general y la semiótica peirceana, de aquí en adelante utilizaré “semiótica” para referirme a la doctrina formal de los signos, tal como es descrita por Peirce<sup>37</sup> y reservaré “semiótica general” para las investigaciones contemporáneas de los sistemas de significación<sup>38</sup>.

### 1.2.1. Peirce y la semiología: John Fiske

La semiótica general ha ofrecido marcos teóricos y metodológicos muy fructíferos para los estudios de comunicación. En concreto, como recuerda Castañares, ha contribuido a superar una concepción de la comunicación excesivamente simplista a la hora de concebir los elementos del proceso comunicativo<sup>39</sup>. Los modelos

---

<sup>37</sup> Cfr. CP 2.227 (c. 1897).

<sup>38</sup> Para remarcar esta distinción, entre los estudiosos de Peirce se emplea el término “*Semeiotic*” —del griego *Σημειωτική*—, que tiene su origen en John Locke y que es el que Peirce recoge y utiliza (cfr., por ejemplo CP 8.343 [1908]). Me parecía excesivamente forzado traducir “*Semeiotic*” por “semeiótica”, así que he optado por mantener el español “semiótica”, si bien remarcando las necesarias distinciones con respecto a la semiótica general. Para una discusión exhaustiva de la cuestión etimológica, véase J. Deely, *The Green Book. The Impact of Semiotics on Philosophy*, First Annual Hommage à Oscar Parland, University of Helsinki, 2000, 22-38 (consultada versión electrónica. Disponible desde internet en: <<http://www.helsinki.fi/science/commens/papers>>).

<sup>39</sup> W. Castañares, *De la interpretación a la lectura*, Iberediciones, Madrid, 1994, 117. El esquema simplista del modelo transmisivo concebía la comunicación como el paso de un mensaje (M) o contenido desde un emisor (E) a un receptor (R). Este modelo privilegiaba la instancia emisiva, objetivando la relación comunicativa en términos de estímulo-respuesta y, por tanto, atendiendo a los efectos directos que el emisor provoca en el receptor como instancia pasiva. Para una detallada exposición del paso de los modelos informacionales a los textuales e interpretativos véase M. Wolf, *La investigación de la comunicación de masas*, 124-153; G. Abril, *Teoría general de la información*, Cátedra, Madrid, 1997, 22-42 y; G. Manetti, “Los modelos comunicativos y la relación texto-lector en la semiótica interpretativa”, en

informativos, importados de la teoría de la información<sup>40</sup>, fueron progresivamente superados por una concepción más pragmática de la comunicación como una actividad discursiva que reconocía la labor interpretativa del receptor en la construcción del sentido. Sin embargo, hoy en día la tradición dominante sigue siendo la semiología de corte estructuralista. En efecto, a pesar de que las diversas investigaciones semióticas han ido abriéndose paso de modo natural hasta convertirse en una tradición de pleno derecho en el estudio de la comunicación social<sup>41</sup>, la semiótica de Peirce no ha recibido la misma atención. Y cuando esto ha ocurrido, se ha hecho de modo incompleto, malinterpretando de ese modo su potencial explicativo. Resulta incluso paradójico que, a la vez que Peirce es mencionado como una de las figuras centrales de la semiótica, la relevancia de su teoría para la comunicación se reduce a una deficiente y forzada incorporación de la clasificación de los signos en icono, índice y símbolo sobre la base de funciones mentales y cognitivas<sup>42</sup>. En estos mismos términos se

---

R. Grandi, *Texto y contexto en los medios de comunicación. Análisis de la información, publicidad, entretenimiento y su consumo*, 63-91.

<sup>40</sup> Contrariamente a las interpretaciones habituales, la teoría matemática de la comunicación de Shannon y Weaver no fue en sus inicios una teoría de la comunicación humana, sino una teoría para la transmisión y control de mensajes. Su objetivo, por tanto, no era describir los fenómenos comunicativos como tales, sino lograr la máxima economía de tiempo, energía y dinero en el diseño de señales y canales técnicos de transmisión. Debido a su simplicidad y potencial aplicabilidad a sistemas diversos, este modelo fue rápidamente extrapolado como un modelo teórico de la comunicación universal, excediendo así el propósito para el que fue concebido. Cfr. G. Abril, *Teoría general de la información*, 16-22.

<sup>41</sup> Cfr. S. W. Littlejohn, *Theories of Human Communication*, 52-67 y; R. T. Craig, "Communication Theory as a Field", 119-161.

<sup>42</sup> El nombre de Peirce aparece con frecuencia en la bibliografía sobre teoría de la comunicación, pero su inclusión queda reducida a mencionar la citada clasificación de los signos. De hecho, dicha relación se ha convertido en un lugar común, hasta el punto de que dicha clasificación se incluye innecesariamente en muchos trabajos sin dar cuenta de su relevancia para la investigación en comunicación. Véase, por ejemplo, R. T. Craig, "Communication", en T. O. Sloane (ed.), *Encyclopedia of Rhetoric*, Oxford University Press, Oxford, 2001, 125-137.

expresa el australiano John Fiske, que ha sido uno de los más acérrimos defensores de la semiología frente a la semiótica peirceana. Destacado teórico en el campo de la televisión desde la perspectiva de los estudios culturales, Fiske considera que la semiótica peirceana posee un débil potencial explicativo de los fenómenos mediáticos en términos comunicativos frente a la semiología. Así, acusa a Peirce de atender excesivamente a los procesos mentales y cognitivos, en perjuicio de factores sociales y culturales<sup>43</sup>. Fiske se resiste a aceptar una tradición que cree se ha mostrado ineficaz para explicar prácticas discursivas en la interacción comunicativa. Aduce en su favor la incapacidad de los estudiosos de Peirce de reunir sus escritos en una teoría semiótica coherente, frente al éxito del *Cours* de Saussure, obra de los estudiantes del lingüista ginebrino<sup>44</sup>. Fiske considera que lo que diferencia a Peirce de Saussure —y, por tanto, lo que distancia a las dos teorías— es que este último era un lingüista, mientras que Peirce era un lógico. No se puede estar más de acuerdo, pues como señala Pietarinen la teoría semiótica de la comunicación de Peirce es, antes que nada, una teoría lógica<sup>45</sup>. Pero lo que Fiske no llega a comprender es que la perspectiva lógica no inhibe en modo alguno el papel de los factores sociales en la construcción del significado<sup>46</sup>. Para Fiske, el hecho de que la fuerza motriz de la semiótica sea la lógica y no la lingüística presupone una concepción esencialista del significado. Así, indica, el interpretante peirceano no es un fenómeno social, sino una

---

<sup>43</sup> J. Fiske, “Semiological Struggles”, en J. A. Anderson (ed.), *Communication Yearbook* 14, Sage, London, 1995, 34.

<sup>44</sup> J. Fiske, “Semiological Struggles”, 33.

<sup>45</sup> A. V. Pietarinen, “Peirce’s Theory of Communication and its Contemporary Relevance”, en Kristof Nyíri (ed.), *Mobile Learning. Essays on Philosophy, Psychology and Education*, 2003. Consultada la versión electrónica disponible en: <[http://www.socialscience.t-mobile.hu/vol2\\_pietarinen.pdf](http://www.socialscience.t-mobile.hu/vol2_pietarinen.pdf)>.

<sup>46</sup> De hecho, la lógica de Peirce se ha interpretado en ocasiones como una especie de “socialismo lógico”. Cfr. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, vol. 2, Taurus, Madrid, 1985, 183.

entidad cognitiva separada de cualquier especificación social o histórica<sup>47</sup>.

Fiske considera que el paradigma lingüístico de la semiología proporciona un marco teórico más ventajoso para el estudio de los medios de comunicación. Entiende que el lenguaje es un hecho social, mientras que la lógica presupone una noción universal del significado. De ese modo, Fiske distingue la concepción social del significado de la semiología de la concepción realista del significado, —que Fiske denomina “cognitiva”— implícita en la semiótica peirceana; lo que supuestamente situaría a los enfoques semiológicos en una posición mucho más favorable para explicar los fenómenos comunicativos. En efecto, la radical arbitrariedad del signo saussureano acentúa la dimensión social del significado, que ya no tiene nada que ver con una realidad extra-lingüística, sino con un sistema simbólico inmanente de correlaciones semióticas<sup>48</sup>. Por tanto, para Fiske el lenguaje posee una dimensión histórica y cultural de la que en principio carecería la lógica. Según Fiske, Peirce reconoce un ámbito de “lo público”, lo intercognitivamente común, pero le reprocha que otorgue a dicho ámbito un estatus semántico “real” y, por lo tanto, insensible a las diferencias sociales. En definitiva, Fiske entiende que lo público en Peirce se refiere a una verdad universal e independiente de las especificaciones culturales, en contraposición al significado lingüístico, que es siempre un producto histórico<sup>49</sup>. Además, Fiske

---

<sup>47</sup> J. Fiske, “Semiological Struggles”, 34.

<sup>48</sup> Es bien conocido que para Saussure, el signo es una entidad diádica producto de la asociación arbitraria entre una imagen acústica (significante) y un concepto (significado). Esta arbitrariedad del signo lingüístico permite a Saussure sostener que no existe un vínculo real o natural entre significante y significado, sino una relación inmotivada que se sostiene de manera puramente convencional. Así, el lenguaje aparece como un sistema auto-suficiente de diferencias y oposiciones binarias (dimensión sincrónica) que ya no depende de un mundo real o extra-lingüístico, sino que se inscribe en un mundo social determinado histórica y culturalmente (dimensión diacrónica). Cfr. P. Copley, “Introduction”, en P. Copley (ed.), *The Communication Theory Reader*, Routledge, London, 1996, 2-3.

<sup>49</sup> J. Fiske, “Semiological Struggles”, 35.

atribuye a Peirce una comprensión muy pobre de la actividad interpretativa, que identifica con la noción contemporánea de recepción, lo que subrayaría el carácter pasivo del intérprete frente a las nociones de lectura o producción incorporadas por el postestructuralismo, que recalcan la dimensión activa de la interpretación<sup>50</sup>.

Comentarios como estos sólo pueden tener lugar en el contexto de un desconocimiento profundo de la obra de Peirce<sup>51</sup>. Fiske ignora que Peirce entiende la lógica en un sentido muy amplio, en absoluto reducida a la lógica formal. Para Peirce la lógica se inscribe en las prácticas de investigación de una comunidad, que son siempre una actividad cooperativa y social<sup>52</sup>. Lo mismo ocurre con el significado, que tal como prescribe la máxima pragmática se relaciona con las consecuencias prácticas concebibles de los conceptos y no con contenidos estáticos<sup>53</sup>. Por tanto, para Peirce el significado es una cuestión normativa y social más que cognitiva, que se relaciona con los hábitos generales de conducta de una comunidad determinada<sup>54</sup>. El

<sup>50</sup> J. Fiske, “Semiological Struggles”, 34. Aquí se pone de manifiesto el desconocimiento de la obra de Peirce, quien jamás empleó el término recepción para referirse a los efectos determinados por el signo en el intérprete. En realidad, el término es de Jensen —a quien Fiske critica la recuperación de Peirce—, y se incluye en el contexto de las investigaciones sobre la recepción de las audiencias. Cfr. K. B. Jensen, “When is Meaning? Communication Theory, Pragmatism and Mass Media Reception”.

<sup>51</sup> Una profunda crítica a las tesis de Fiske se puede encontrar en M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 124-131.

<sup>52</sup> Más aún, dado que para Peirce toda evolución del pensamiento es inherentemente dialógica (*CP* 4.551 [1906]), “la lógica está enraizada en el principio social” (*CP* 2.654 [1893]). Acerca de la ciencia como actividad comunicativa y cooperativa, véase *MS* 1334, 11-14, (1905).

<sup>53</sup> Como se verá más adelante, Peirce define su célebre máxima pragmática como un método para aclarar el significado de los conceptos: “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” (*W* 3: 266 [1878]).

<sup>54</sup> Cfr. *EP* 2:430-431 (1907).

significado, por tanto, está vinculado con prácticas normativas de auto-control y criticismo situadas en contextos de acción en los que dichas prácticas emergen y se desarrollan<sup>55</sup>.

Todo lleva a pensar que la razón última de las objeciones de Fiske es su renuencia a aceptar una visión “realista” del significado. Fiske desea mantener una actitud crítica hacia las relaciones sociales, algo que para él no permite ninguna teoría del significado que no se entienda en términos de relaciones de dominación y poder generadas en y por las prácticas discursivas<sup>56</sup>. Como ocurre con las teorías que, de un modo u otro aceptan la arbitrariedad del signo lingüístico implícito en la semiología, Fiske parece establecer una separación radical entre las dimensiones constructiva (socio-cultural e histórica) y objetiva del significado. Pero, como se verá a lo largo de este trabajo, para Peirce no hay ninguna tensión entre estas dos dimensiones de la semiósis<sup>57</sup>. Fiske contribuye así a perpetuar una imagen muy pobre de la semiótica de Peirce, que queda reducida a la taxonomía formalista de los diversos tipos de signos.

### **1.3. Semiótica y comunicación de masas: las propuestas de Klaus B. Jensen y Wenceslao Castañares**

A pesar de que la mayoría de las investigaciones semióticas en el campo de la comunicación social asumen los presupuestos teóricos de la semiología, en los últimos años se han realizado algunos intentos muy interesantes por articular una perspectiva íntegramente peirceana

---

<sup>55</sup> V. M. Colapietro, “The Routes of Significance: Reflections on Peirce’s Theory of Interpretants”, en *Cognitio. Revista de Filosofía*, 5 (1), 2004, 13.

<sup>56</sup> J. Fiske, “Semiological Struggles”, 35.

<sup>57</sup> En concreto, la distinción entre objeto dinámico e inmediato, que se discutirá en los próximos capítulos permite comprender de manera integrada la representación, la interpretación y la mediación, sin reducir el papel a la vez objetivo y constructivo del conocimiento.

en el contexto de los medios de comunicación<sup>58</sup>. En el terreno de los estudios sobre cine e imagen, autores como Johannes Ehrat o Keyan Tomaselli se han servido de la semiótica de Peirce para elaborar sus propios modelos de análisis, y el mismo Tomaselli, en colaboración con Arnold Shepperson, ha llegado muy lejos en la propuesta de una semiótica de los medios de comunicación de inspiración peirceana<sup>59</sup>. Sin embargo, como señala Mats Bergman, tan sólo el danés Klaus Jensen ha logrado presentar un programa de investigación explícitamente sustentado en el pragmatismo y la semiótica de Peirce<sup>60</sup>. La semiótica social de la comunicación de masas de Jensen es, hasta el momento, la aproximación más exhaustiva a un estudio comprensivo de la comunicación social desde los presupuestos del pragmatismo peirceano<sup>61</sup>. En diálogo con el concepto de esfera pública de Habermas y la teoría de la estructuración de Giddens, ofrece una teoría en la que los medios de comunicación aparecen como instituciones que median entre el acto interpretativo concreto y las prácticas discursivas de una comunidad dada, en un flujo interactivo recíproco en el que intervienen múltiples niveles de producción y circulación de sentido. No obstante, como advierte Bergman, el contenido peirceano es más aparente que real, reduciéndose a meras cuestiones preliminares relativas a la

---

<sup>58</sup> Aquí me refiero de manera exclusiva a los estudios realizados dentro del campo de la comunicación de masas. Quedan, por tanto, excluidos los valiosos e importantes esfuerzos por ofrecer una explicación filosófica de la comunicación que han llevado a cabo algunos estudiosos de la obra de Peirce, como Mats Bergman, Vincent M. Colapietro, Jørgen D. Johansen o Ahti-Veikko Pietarinen. A pesar del interés que puedan tener, también quedan fuera de este epígrafe las aportaciones de algunos investigadores que han intentado aplicar la semiótica pragmática de Peirce a la teoría literaria, como el ya mencionado Johansen o John K. Sheriff.

<sup>59</sup> J. Ehrat, *Cinema and Semiotic: Peirce and Film Aesthetics, Narration, and Representation*, University of Toronto Press, Toronto, 2004; K. G. Tomaselli, *Appropriating Images: The Semiotics of Visual Representation*, Intervention Press, Højbjerg, 1996; K. G. Tomaselli y A. Shepperson, "Popularising Semiotics".

<sup>60</sup> M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 120.

<sup>61</sup> Para una exposición sistemática de la teoría véase K. B. Jensen, *La semiótica social de la comunicación de masas*, Bosch, Barcelona, 1997.

concepción pragmatista del significado, la clasificación de los interpretantes y la incorporación del problemático concepto de “comunidades interpretativas”<sup>62</sup>.

En cualquier caso, la semiótica social de Jensen permite abordar de manera integrada la cuestión del significado en los medios de comunicación, a medio camino entre la perspectiva de los estudios culturales —que subraya los aspectos interpretativos, y adjudica al lector-espectador la capacidad de asignar libremente el significado según una práctica de “descodificación aberrante”<sup>63</sup>— y la perspectiva textual —que enfatiza el papel de las estructuras lingüísticas inscritas en el texto, en detrimento del receptor. Inspirándose en el pragmatismo filosófico de Peirce, Jensen concibe el significado como un fenómeno a la vez discursivo y social, lo que le permite superar con éxito las nociones esencialistas del significado que caracterizan a la mayoría de las teorías comunicativas<sup>64</sup>. Para Jensen, por tanto, los procesos comunicativos no consisten en la mera transmisión de conceptos, representaciones o significados, sino en prácticas situadas de recepción en las que interactúan una audiencia activa y otros agentes culturales en calidad de comunidades interpretativas<sup>65</sup>. Los medios, por su parte, se convierten en instituciones que juegan un papel esencial como mediadores entre el nivel sistémico del significado social, o “significado potencial” —que Jensen identifica con el interpretante inmediato de Peirce—, el nivel concreto y situado de la interpretación —interpretante dinámico— y el “significado

---

<sup>62</sup> Cfr. M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 120.

<sup>63</sup> Sobre el concepto de “descodificación aberrante”, como una interpretación intencionalmente divergente de la esperada por el emisor, véase G. Manetti, “Los modelos comunicativos y la relación texto-lector en la semiótica interpretativa”, 68-70.

<sup>64</sup> K. B. Jensen, “When is Meaning? Communication Theory, Pragmatism and Mass Media Reception”, 7.

<sup>65</sup> K. B. Jensen, “When is Meaning? Communication Theory, Pragmatism and Mass Media Reception”, 3.

performativo”, habitual y normativo —interpretante final<sup>66</sup>. Lo más interesante es que la incorporación de la perspectiva pragmatista a los estudios de la comunicación de masas contribuye a superar una noción simplista de la recepción, ya que comporta una visión dinámica del significado, no como algo dado en el discurso en cuanto texto o mensaje, sino como algo que crece y se desarrolla en el mismo discurso en cuanto práctica social. En la semiótica social, por tanto, el acto interpretativo se desplaza de las estructuras del lenguaje a los procesos discursivos de interpretación y sus anclajes enunciativos en los diferentes contextos sociales<sup>67</sup>.

Más problemático resulta el concepto de “comunidad interpretativa”, presumiblemente análogo al de comunidad de investigadores. Jensen vincula la idea regulativa de una comunidad ideal de investigadores, en la que se produce la sanción pública del conocimiento, con los supuestos criterios públicos del significado social, es decir, con el contexto normativo en el que se negocia el interpretante final<sup>68</sup>. Sin embargo, la noción de “comunidad interpretativa” no es, en modo alguno, un término que pueda considerarse peirceano<sup>69</sup>. Parece, más bien, implicar un conjunto de convenciones culturales disponible para todos los miembros de la comunidad interpretativa en cuestión, lo que hace muy difícil integrar

---

<sup>66</sup> K. B. Jensen, “When is Meaning? Communication Theory, Pragmatism and Mass Media Reception”, 1995, 10-13. La exposición del concepto de interpretante y sus diversas clasificaciones, así como su relevancia para la teoría de la comunicación se explica en los siguientes capítulos de este trabajo.

<sup>67</sup> K. B. Jensen, “When is Meaning? Communication Theory, Pragmatism and Mass Media Reception”, 8.

<sup>68</sup> K. B. Jensen, “When is Meaning? Communication Theory, Pragmatism and Mass Media Reception”, 12.

<sup>69</sup> El término procede, concretamente, de los estudios de recepción en el marco de la teoría literaria. Fue introducido por Stanley Fish para reivindicar los condicionantes socio-culturales de la interpretación en el acto de lectura. Cfr. M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 123-124, para una crítica de dicho concepto en el marco de la semiótica peirceana.

el marcado realismo de la filosofía peirceana<sup>70</sup>. Con todo, la semiótica social de Klaus Jensen constituye un serio esfuerzo digno de tener en cuenta para reivindicar la relevancia de Charles S. Peirce en los estudios de comunicación frente a las teorías semiológicas y postestructuralistas.

En nuestro país es preciso destacar la notable contribución de Wenceslao Castañares. Desde la semiótica de la comunicación de masas, aunque en una perspectiva quizá más centrada en los procesos inferenciales que tienen lugar en la interpretación, ha reclamado la necesidad de incorporar la semiótica peirceana como un obligado relevo que vendría a superar algunas de las incuestionables deficiencias de la semiología como teoría general de la significación y de la comunicación<sup>71</sup>. Para Castañares, la semiótica de Peirce, conocedora de y coherente con la tradición lógica clásica en que se inscribe la teoría de los signos, posee un fundamento lógico y filosófico más consistente que el que ofrece la semiología saussureana. Además, según Castañares, se compenetra mejor con las teorías pragmáticas que se desarrollaron a partir de la segunda mitad del siglo XX. En este sentido, Castañares aboga firmemente por mantener un intenso, pero prudente diálogo con otras perspectivas interpretativas, como la hermenéutica, la estética de la recepción o la deconstrucción, de cara a edificar una teoría integrada de la recepción y los efectos<sup>72</sup>.

Entre las ventajas de la semiótica de Peirce frente a las semióticas de corte estructuralista, Castañares ha señalado su conexión con la tradición occidental. Contrariamente a la semiología —que estaba lastrada por cierto prejuicio lingüístico que le hacía centrar la atención de manera exclusiva en el modelo de signo

---

<sup>70</sup> Cfr. M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 124.

<sup>71</sup> W. Castañares, *De la interpretación a la lectura*, 118.

<sup>72</sup> Véase W. Castañares, *De la interpretación a la lectura*, 303-355.

lingüístico<sup>73</sup>— la semiótica de Peirce no ignora la tradición semiótica de griegos y escolásticos, que poseían un sólido conocimiento de los problemas semióticos, entendidos como problemas lógicos. En efecto, Peirce concibe como objeto de su semiótica la semiosis o acción de los signos<sup>74</sup>. Por esa razón puede afirmar Castañares que la semiótica estudia, más que el signo, los procesos de semiosis que subyacen tanto a nuestras prácticas comunicativas como a los complejos mecanismos inferenciales de la investigación científica.

En ese sentido, la semiótica se identifica, de algún modo, con la lógica<sup>75</sup>; y la semiosis, con las formas de la inferencia que nos acercan al conocimiento de la verdad. Como no queda reducida al razonamiento deductivo, la lógica en Peirce se convierte en la ciencia del pensamiento autocontrolado, es decir, en una teoría de la conducta racional orientada a la consecución de la verdad. Así pues, la lógica—como ciencia normativa— no se limita a las formas deductivas (necesarias) de inferencia, sino que incluye dos modos de inferencia probable, la inducción y la abducción, que, por otra parte, son las únicas que permiten avanzar al conocimiento. Esta última, que consiste en la adopción conjetural de una idea meramente provisoria, constituye una forma de inferencia muy débil, pero extremadamente importante, porque es el único modo en que se generan nuevas ideas y conocimientos. Como sostiene Peirce, en todo conocimiento y en toda interpretación media una abducción<sup>76</sup>. Por lo tanto, la abducción se convierte también en la lógica de la interacción comunicativa: en la

---

<sup>73</sup> Cuando ha intentado explicar otros fenómenos sígnicos, la semiología se ha limitado a extender de manera muy gratuita su modelo de signo lingüístico, convirtiéndose, por tanto, en la “translingüística” a la que se refería Roland Barthes.

<sup>74</sup> W. Castañares, *De la interpretación a la lectura*, 120. Cfr. CP 5.488, (c. 1907).

<sup>75</sup> Cfr. W. Castañares, “Lógica, semiótica y hermenéutica”, *Actas del II Simposio Internacional de Semiótica*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1, 1988, 135.

<sup>76</sup> Dice Peirce al respecto: “La verdad es que toda la fábrica de nuestro conocimiento es una tela entretejida de puras hipótesis confirmadas y refinadas por la inducción. No puede realizarse el menor avance en el conocimiento más allá de la mirada vacía, si no media una abducción en cada paso” (MS 692 [1901]).

producción de todo enunciado inferimos el comportamiento posible de nuestro interlocutor, hipótesis que se materializa en dicho enunciado y que quedará confirmada o refutada en el entendimiento o la incompreensión.<sup>77</sup> La abducción, entonces, ofrece unas posibilidades muy interesantes para el estudio de las presuposiciones, implícitos e inferencias comunicativas de las que sólo muy recientemente se ha servido la lingüística, con la incorporación de las teorías de los actos de lenguaje.

En el marco de esta comprensión de la semiosis como interpretación, Castañares examina una serie de sugerencias que sostiene pueden ser de gran interés para la teoría de la comunicación<sup>78</sup>. Así, la concepción triádica de la significación y la teoría de los interpretantes admiten una explicación de los fenómenos comunicativos en varios niveles diferentes, teniendo de ese modo en cuenta todos los elementos de la actividad discursiva. En concreto, la distinción entre interpretante —con sus diversas clasificaciones— y significado nos permite explicar la interpretación como una práctica que depende del uso, lo que acercaría a Peirce a autores como Wittgenstein o Austin. Asimismo, Castañares remite a ciertos escritos de Peirce en los que explicita los fenómenos semióticos en términos comunicativos. En concreto, señala una interesante clasificación tardía de los interpretantes. En dicha clasificación Peirce distingue entre interpretante intencional, efectual y comunicacional, siendo el primero una determinación de la mente del emisor (*utterer*), el segundo una determinación de la mente del intérprete (*interpreter*) y el tercero, una determinación de la mente común (*commind*) en que emisor e intérprete deben “fundirse” para que la comunicación pueda tener lugar. Este último, también llamado “cominterpretante”, es una

---

<sup>77</sup> Cfr. W. Castañares, “Interpretant and subject: Semiotics or hermeneutics?”, *Semiotica*, 81 (3-4), 1990, 196.

<sup>78</sup> W. Castañares, “El efecto Peirce. Sugestiones para una teoría de la comunicación”, 1313-1330.

determinación de la *commens*<sup>79</sup> —aquello que debe ser previamente compartido y conocido por los hablantes mediante alguna experiencia colateral— en el que se alcanza el deseado entendimiento comunicativo.

También parece relevante referirse a la comunidad de investigadores, cuya existencia está ligada inherentemente a la posibilidad de la comunicación<sup>80</sup>, pues, como ya se ha visto, para Peirce “la lógica está enraizada en lo social”<sup>81</sup>. Sin embargo, no dice nada de las implicaciones fuertemente normativas y teleológicas de esta vinculación de conocimiento, comunidad y comunicación. Por otra parte, Castañares relaciona la noción de hábito peirceano con el campo de la pragmática. Así, además de lo que ya se ha señalado, la posibilidad de que los signos sean sentimientos, emociones, imágenes, hábitos o reglas de conducta inaugura una semiótica general capaz de explicar fenómenos que exceden el reducido ámbito de los intercambios verbales de la comunicación interpersonal. Por último, Castañares cree necesario tender un puente entre la semiótica peirceana y otras perspectivas interpretativas, así como con teorías como el dialogismo o la polifonía de Mijail Bajtin. Con ese espíritu interdisciplinario, aboga por romper tradicionales barreras entre teorías que, si bien pueden tener fundamentos epistemológicos y filosóficos diferentes, abordan de un modo similar cuestiones relativas a la interpretación y la comunicación.

Hay que decir que la aproximación de Castañares a la semiótica se centra casi de manera exclusiva en los fenómenos de la interpretación, desatendiendo, por tanto, cuestiones interesantes como la retórica universal —que es el ámbito natural en el que estudiar la

---

<sup>79</sup> Todos estos conceptos (cominterpretante, *commind*, *commens*) tienen una extraordinaria relevancia para el estudio de la comunicación en Peirce. Por eso, se explicarán con la debida atención en el capítulo 3 de este trabajo.

<sup>80</sup> Cfr. J. J. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1996, 83.

<sup>81</sup> *CP* 2.654 (1893).

comunicación en Peirce— o la relevancia de las nociones de “fundamento común” y “experiencia colateral” —esto es, el necesario trasfondo de experiencia y acción compartido y la dependencia contextual y situacional de las prácticas comunicativas. En cualquier caso, supone el intento más exhaustivo y competente que se ha realizado hasta la fecha en el ámbito hispánico hacia una adecuada recepción de Peirce en la teoría de la comunicación.



## 2. La semiótica de Peirce

En el capítulo anterior se indicaban algunas de las razones por las que la semiótica peirceana ha permanecido en un segundo plano con respecto a la semiología de Ferdinand de Saussure. De entre esas razones, sin duda una de las más influyentes ha sido la precipitada obsesión por la clasificación de los signos sin atender al edificio lógico, filosófico y metafísico que la sustenta y la dota de sentido pleno. Sin embargo, esta desconexión de la semiótica del resto de la filosofía de Peirce está muy lejos de ser un hecho aislado fruto del desconocimiento por parte de lingüistas y semiólogos. Como ha denunciado Lucia Santaella-Braga, a la vez que muchos semiólogos han evitado adentrarse en los fundamentos filosóficos de la teoría de los signos, la mayoría de los filósofos que han estudiado a Peirce han tendido a pasar por alto el papel central de la semiótica en su pensamiento filosófico<sup>1</sup>. Por eso, hoy parece necesario hacer un esfuerzo serio por comprender la semiótica en sus propios términos.

Ese es precisamente el objetivo de este capítulo. Intentaré esbozar las características generales de la teoría de los signos en el contexto de la clasificación de las ciencias, reparando de manera especial en la dependencia de ésta de la fenomenología y en su potencial heurístico en cuanto lógica de la investigación científica. Continuaré con una descripción de la semiótica en función de su objeto, la semiosis o acción de los signos. Para ello, se llevará a cabo un análisis de los elementos irreductibles de la semiosis, a saber, el signo, su objeto y el interpretante que media entre ambos. Por último, abordaré la clasificación de los interpretantes y su relación con la teoría del significado, de cara a ofrecer una visión integrada de la semiótica y el pragmatismo.

---

<sup>1</sup> L. Santaella-Braga, "Methodetics, the liveliest branch of semiotics", *Semiotica*, 124 (3/4), 1999, 377.

Tal como ya se ha indicado en el capítulo anterior, Peirce jamás llegó a dejar por escrito una síntesis integrada de su semiótica, sino que ésta se despliega a lo largo de los años como un conjunto de desarrollos teóricos en constante evolución que no siempre parecen compatibles entre sí. Esto hace muy difícil la interpretación de la semiótica en sus propios términos, puesto que nos encontramos con aspectos de su teoría que cambian considerablemente desde la primera vez que aparecen en sus escritos de juventud hasta su formulación definitiva en los años de madurez. Si a esto le añadimos frecuentes cambios en la terminología empleada, parece que la semiótica reclama necesariamente una reconstrucción teórica que, a la vez que integre de forma coherente sus diferentes aspectos, sea fiel a los textos originales. Para ello, es necesario enmarcar la teoría de los signos en el lugar que Peirce destinó para ella en la clasificación de las ciencias. Eso es precisamente lo que intentaré hacer en la siguiente sección<sup>2</sup>.

### 2.1. La semiótica como ciencia

En el capítulo anterior quedaron meramente apuntadas algunas diferencias entre la semiótica de Peirce y la semiología de Saussure. Ahora es el momento de realizar las distinciones oportunas, habida cuenta de que es precisamente aquí donde radican las enormes

---

<sup>2</sup> Para ello, a lo largo de todo este capítulo he tomado como referencia fundamental la excelente reconstrucción de J. J. Lizska en *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, que, según algunos investigadores es la mejor y más equilibrada presentación de la semiótica peirceana en su totalidad hasta la fecha. Cfr. L. Santaella-Braga, "Methodematics, the liveliest branch of semiotics", 377. Asimismo, los trabajos de T. L. Short, "Semeiosis and Intentionality", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 17 (3), 1981, 197-223; "Life Among the Legisigns", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 18 (4), 1982, 197-223; y de J. D. Johansen, *Dialogic Semiosis: An Essay on Signs and Meaning*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1993, han sido de gran ayuda a la hora de elaborar una articulación comprensiva de la teoría de los signos. La exposición será, por tanto, sintética —no histórica ni temática— y tiene como objetivo ofrecer una explicación general de la semiótica peirceana que sirva como marco teórico para postular después una teoría de la comunicación en Peirce.

diferencias que separan a ambos pensadores<sup>3</sup>. Hay que señalar que Saussure se limita a presentar la semiología como una ciencia meramente posible. El objeto de su estudio es la lingüística y, sólo accidentalmente, sugiere que podría haber una ciencia general de las características de la semiología:

Puede por tanto concebirse *una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social*; (...) Puesto que todavía no existe, no puede decirse lo que será; pero tiene derecho a su existencia, su lugar está determinado de antemano. La lingüística no es más que una parte de esa ciencia general<sup>4</sup>.

Su aportación, por tanto, a la semiología tiene un carácter estrictamente fundacional, mientras que la labor de sistematización que hoy conocemos es producto de sus seguidores, fundamentalmente de Roland Barthes, Louis Hjelmslev y A. J. Greimas. Saussure insiste en que dicha ciencia formaría parte de la psicología social, y por consiguiente, de la psicología general: “Al psicólogo le corresponde determinar el lugar exacto de la semiología”<sup>5</sup>. He aquí una diferencia irreconciliable entre Peirce y Saussure, pues para el primero la semiótica —que no es sino otra denominación de la lógica<sup>6</sup>— no se restringe a una esfera específicamente psicológica o lingüística<sup>7</sup>. De hecho, para Peirce es un grave error entender la semiótica en términos psicológicos porque oscurece el auténtico propósito de la lógica con explicaciones de carácter mentalista y, en último extremo, nominalistas<sup>8</sup>. Pero como ya se ha indicado anteriormente, para entender adecuadamente la relevancia y el alcance de la semiótica

---

<sup>3</sup> Cfr. L. Santaella-Braga, “Methodetics, the liveliest branch of semiotics”, 378.

<sup>4</sup> F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, Akal, Madrid, 2000, 42-43.

<sup>5</sup> F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, 43.

<sup>6</sup> “La lógica, en su sentido general sólo es, como creo haber mostrado, otro nombre para la *Semiótica* (*sémeiōtiké*), la doctrina cuasi-necesaria o formal de los signos”, CP 2.227 (c. 1897).

<sup>7</sup> Cfr. M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 25.

<sup>8</sup> Cfr. C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 1907, 316-317, en la parte II de este trabajo.

peirceana debemos prestar atención a la posición que ocupa en la clasificación de las ciencias<sup>9</sup>.

### 2.1.1. La semiótica en la clasificación de las ciencias

La semiótica no es un elemento aislado, independiente de su filosofía, sino que está íntimamente conectada con otras doctrinas, como la fenomenología o el falibilismo<sup>10</sup>. Además, como ha defendido Nathan Houser, la filosofía de Peirce es enormemente sistemática, de tal manera que existe una profunda dependencia jerárquica entre las diversas doctrinas y teorías que la componen<sup>11</sup>. En la citada clasificación de las ciencias tiene un papel determinante su sistema de categorías, que sostiene y fundamenta todo el edificio filosófico y que, según creía él mismo, puede considerarse su aportación más original a la filosofía<sup>12</sup>. Peirce coloca en lo alto de su jerarquía aquellas ciencias cuyo objeto es más abstracto y que, por lo tanto, proporcionan los principios que seguirán las ciencias que se

---

<sup>9</sup> La clasificación de las ciencias fue objeto del máximo interés por parte de Peirce a lo largo de toda su vida. Así, fue ofreciendo sucesivas clasificaciones hasta ofrecer en sus años de madurez una sistemática ordenación de las diversas ciencias, con una estructura jerárquica tal que las ciencias superiores determinan los principios regulativos de las inferiores. Tal como Peirce la concibe, la clasificación de las ciencias no es un mero recetario de ciencias posibles, ni un cúmulo inerte de conocimientos, sino que refleja las prácticas científicas reales de grupos de hombres y mujeres, en un sentido de ciencia tan amplio como para incluir disciplinas tales como la ética o la crítica de arte. Se trata, en definitiva, de un modo depurado de organizar el conocimiento que hace más razonable el uso de la inteligencia. Así, lejos de ser una mera cuestión taxonómica, la clasificación supone una sistematización del conocimiento que revierte en beneficio de la propia investigación. Tiene, por tanto, un enorme interés como herramienta heurística. Cfr. *EP* 2:131 (1902); *SS* 79 (1908); *EP* 2:500 (1909). Cfr. También J. J. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, 3.

<sup>10</sup> Cfr. M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 19.

<sup>11</sup> N. Houser, "Introduction", *EP*, xxx-xxi.

<sup>12</sup> Cfr. G. Debrock, "La información y el regalo de Peirce al mundo", *Anuario Filosófico*, 29 (3), 1996, 1331.

sitúan bajo aquéllas. A su vez, éstas proporcionan nuevos datos y aplicaciones para dichos principios. De ese modo, en lo más alto de la clasificación se encuentra la matemática, en la que se enmarca el estudio formal de las categorías. Le sigue la filosofía o *cenoscopia*, que se ocupa del estudio de lo realmente necesario —por contraposición a lo idealmente necesario, que es objeto de la matemática; y a lo existente de hecho, que es objeto de las ciencias empíricas— y que toma como base la experiencia ordinaria. Esto es, no necesita de ningún instrumento especial, por lo que se nutre de observaciones que todo el mundo puede hacer en su vida cotidiana<sup>13</sup>.

La filosofía se divide a su vez en tres ramas: *faneroscopia* (también llamada fenomenología), ciencias normativas y metafísica. De la faneroscopia, que es el auténtico soporte de la semiótica —y en definitiva, de todo el armazón conceptual peirceano— se dará debida cuenta en la sección siguiente. Por ahora bastará con señalar que se ocupa del estudio del fenómeno (o *fanerón*), que Peirce define como todo aquello que se presenta a la mente, independientemente de su verdad o falsedad<sup>14</sup>. Por su parte, las ciencias normativas, que estudian la relación de los fenómenos con respecto a los fines —es decir, la acción racional, deliberada y auto-controlada en relación a los fines deseables de la conducta humana (la Belleza, el Bien y la Verdad)—, se dividen respectivamente en estética, ética y lógica. La lógica se define entonces como la teoría del pensamiento deliberado o auto-controlado hacia la consecución de la verdad<sup>15</sup>. En ese sentido, la lógica se relaciona con la búsqueda o indagación de la verdad. De ese modo rebasa el reducido campo de la lógica matemática y se convierte en la ciencia formal de las leyes generales del pensamiento<sup>16</sup>,

---

<sup>13</sup> Cfr. C. S. Peirce, “La base del pragmatismo en las ciencias normativas”, 1906, 263, en la parte II de este trabajo.

<sup>14</sup> *CP* 1.284 (1905).

<sup>15</sup> *CP* 1.191 (1903).

<sup>16</sup> Cfr. *CP* 1.444 (c. 1896). La referencia al pensamiento puede ciertamente desviar la atención hacia los procesos mentales, pero entonces se estaría cometiendo el mismo error de quienes identifican la lógica con la psicología. Peirce era sumamente

entendida como la ciencia necesaria para la obtención, representación, transmisión, justificación y fijación del conocimiento en una comunidad de investigadores. Pero dado que para Peirce todo pensamiento se da en signos<sup>17</sup>, la lógica, en su sentido más general, no es sino la “doctrina cuasi-necesaria o formal de los signos”<sup>18</sup>. Es decir, la lógica se identifica con la semiótica, que aparece como una teoría general de la información, la representación y la comunicación<sup>19</sup>. La semiótica, entonces, es algo más que la lógica tradicional puesto que le compete un rango muy amplio de fenómenos. El estudio de los signos desborda los límites de la lógica formal<sup>20</sup>.

Nuevamente es preciso realizar ciertas aclaraciones. En Peirce encontramos distintas acepciones del término “lógica”, que puede ser entendida estrictamente como lógica matemática, en cuyo caso estaríamos hablando de la lógica en un sentido muy próximo al actual; y la lógica en sentido amplio, que es la teoría general de los signos o semiótica. La lógica en el primer sentido forma parte de las matemáticas y extrae las conclusiones necesarias que se siguen de construcciones puramente hipotéticas o ideales, independientemente

---

reacio a tales reducciones de la lógica y negaba rotundamente que ésta tuviera que ver con procesos mentales. Según la clasificación de las ciencias, la psicología es una de las ciencias especiales (idioscopia), las cuales dependen de los resultados de la filosofía. La psicología, por tanto, está sujeta a observaciones especiales utilizando para ello los principios que la propia lógica determina. La relación aquí es justamente la inversa a la que Saussure había concedido a su semiología. Cfr. J. J. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, 17; C. de Waal, *On Peirce*, 69.

<sup>17</sup> Cfr. CP 4.251 (1868); 4.551 (1906).

<sup>18</sup> CP 2.227 (c. 1897).

<sup>19</sup> N. Houser, “Introduction”, EP 1, xxii.

<sup>20</sup> Resulta muy ilustrativo citar aquí un conocido fragmento de una carta de Peirce a Lady Welby en la que declara: “(...) nunca ha estado en mi mano estudiar nada —matemáticas, ética, metafísica, gravitación, termodinámica, óptica, química, anatomía comparativa, astronomía, psicología, fonética, economía, historia de la ciencia, juegos de cartas, hombres y mujeres, vino, metrología—, sino como un estudio de semiótica”. SS 85 (1908).

de que éstas se apliquen o no a algo real<sup>21</sup>. Por el contrario, la lógica en sentido amplio es la teoría del razonamiento correcto y, en consecuencia, forma parte de las ciencias normativas. Como apunta Mats Bergman, la lógica en cuanto semiótica general es filosófica, y opera como un preliminar para una investigación más especializada, la cual, a su vez, pone a prueba los fundamentos teóricos de esa semiótica general<sup>22</sup>. Implica, en última instancia, el estudio de todos los usos racionales de la inteligencia, por lo que se constituye como una metodología de la ciencia para todas las formas y variantes de la investigación racional. Así pues, como sostiene Joseph Ransdell, la lógica entendida como semiótica es una teoría de la inteligencia en un sentido tan amplio —esto es, en el sentido de toda “inteligencia capaz de aprender de la experiencia”<sup>23</sup>— como para abarcar cuestiones que actualmente caen bajo el dominio de disciplinas tan diversas como la epistemología, la metodología de la ciencia, la filosofía de la mente y del lenguaje, las ciencias cognitivas, la teoría de la información o la inteligencia artificial<sup>24</sup>.

Finalmente hay un último sentido más restringido en que Peirce se refiere a la lógica: la lógica crítica o, simplemente, crítica. Junto con la gramática especulativa y la retórica especulativa, la lógica crítica configura el *trivium* de las ciencias que conforman la semiótica. Se refiere a aquella parte de la teoría de los signos que estudia las condiciones formales bajo las cuales los signos se refieren a sus objetos, es decir, “la teoría de las condiciones de la verdad” de los signos<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Cfr. CP 3.428 (1896).

<sup>22</sup> M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 24.

<sup>23</sup> CP 2.227 (c. 1897).

<sup>24</sup> J. Ransdell, “Some Leading Ideas of Peirce’s Semiotic”, *Semiotica*, 19 (3/4), 1977, 158.

<sup>25</sup> CP 2.93 (1902). A lo largo de su vida Peirce fue cambiando de parecer con respecto a si la lógica debería ser sólo una parte de la semiótica, o si por el contrario se identifica simplemente con ésta. En un principio, Peirce sostuvo que la lógica se ocupa sólo de los símbolos desde el punto de vista particular de su verdad, por lo

La última de las ramas de la filosofía, la metafísica, se ocupa del estudio de las características más generales de la realidad<sup>26</sup>. Así, del mismo modo que a la faneroscopia le concierne el estudio de los elementos universalmente presentes de los fenómenos sin atender a la realidad o irrealidad de tales fenómenos, la metafísica debe concentrarse en el estudio de cómo son realmente las cosas. Para ello, la tutela de la lógica y el método científico resultan de vital importancia, pues creía Peirce que el lamentable estado de la metafísica en su tiempo se debía a la exagerada dependencia de cierto espíritu teológico que impedía acercarse a las cosas tal como son, convirtiendo la filosofía en un discurso hueco cuyo único fin era defender determinadas posiciones doctrinales aceptadas de antemano:

La condición infantil de la filosofía actual (...) se debe al hecho de que durante este siglo ha estado principalmente en manos de hombres que no han sido entrenados en salas de disección y laboratorios, y que en consecuencia no han estado inspirados por un verdadero impulso científico; sino que, por el contrario, han salido de los seminarios teológicos<sup>27</sup>.

---

que formaría parte de una simbolística, o ciencia general de los símbolos, la cual, a su vez, formaría parte de la ciencia general de todos los tipos de representaciones, denominada semiótica. Cfr. *W* 1:174 (1865). Posteriormente, tal como él mismo reconoce, una consideración más madura de la naturaleza de la clasificación de las ciencias le llevó a extender la lógica al estudio cenoscópico, “no sólo de los símbolos, sino de todos los signos”. Cfr. C. S. Peirce, “La base del pragmatismo en las ciencias normativas”, 281.

<sup>26</sup> Cfr. *NEM* 4:273 (c. 1895); *EP* 2:196-197 (1903).

<sup>27</sup> *CP* 1.620 (1868). A pesar de la hostilidad manifiesta que Peirce demuestra ante este tipo de filosofía especulativa, y del énfasis que pone en el método científico —que cree muy superior a cualquier otro método—, su filosofía, que ciertamente puede considerarse como científica o empírica (“la experiencia es nuestra auténtica maestra”, *CP* 5.51 [1903]) no debe verse como positivista. Por el contrario, Peirce defiende la continuidad entre la filosofía y la ciencia. Así, lejos de la actitud positivista, proclive a la eliminación radical de la metafísica —postura que consideraba ella misma como una de las peores metafísicas—, Peirce postula la necesidad de aplicar el método científico a las cuestiones filosóficas. Cfr. *EP* 1:113 (1877).

Le sigue a la filosofía la denominada por Peirce *idioscopia*, que agrupa a las ciencias especiales que se ocupan del descubrimiento y acumulación de nuevos datos mediante la observación empírica<sup>28</sup>. Las ciencias especiales se dividen en dos subclases: las ciencias físicas (*fisiognosia*) y las psicológicas (*psicognosia*). Las primeras incluyen ciencias como la física, la química, la astronomía o la biología, mientras que las segundas abarcan disciplinas como la psicología, la lingüística, la etnología o la historia.

Es aquí donde se ponen claramente de manifiesto las notables discrepancias entre los fundamentos de la semiología saussureana y la semiótica de Peirce, pues la semiología, al ser una parte de la psicología social, es una ciencia especial que debe utilizar necesariamente los criterios que establece la semiótica y no al revés, como sostenía Saussure. La lógica o semiótica tiene que ver con *cómo deberíamos pensar*, mientras que la psicología tiene que ver con *cómo pensamos de hecho*. Es decir, la lógica es una ciencia normativa, mientras que la psicología es una ciencia especial<sup>29</sup>. La relación es, como señala Liszka, la correspondiente a la que se establece entre una metodología y una disciplina, o en otras palabras, entre una ciencia formal y una ciencia empírica<sup>30</sup>. Así, la semiótica provee los métodos que utilizan las restantes ciencias, y por lo tanto puede aplicarse tanto a las ciencias físicas como a las psíquicas; mientras que la semiología, que se supedita a la psicología, no tiene nada que decir sobre ciencias como la biología o la química<sup>31</sup>. En definitiva, y siguiendo

---

<sup>28</sup> Cfr. CP 1.239 (1902); 1.184 (1903).

<sup>29</sup> Cfr. J. J. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, 17.

<sup>30</sup> J. J. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, 16.

<sup>31</sup> Es curioso que Peirce, al igual que Saussure, haga depender la lingüística de la psicología. Sin embargo, como queda demostrado en la clasificación de las ciencias, Peirce no reduce la teoría de los signos a la investigación psicológica, sino que hace depender tanto la lingüística como la psicología de los resultados de la filosofía y, por tanto, de la lógica.

nuevamente a Liszka, lo que hay en juego es una diferente concepción del signo, que en Saussure se limita al signo lingüístico humano —entendido como la asociación convencional y estrictamente psicológica entre una imagen acústica y un concepto—; y que en Peirce es lo suficientemente amplio como para abarcar tanto los signos convencionales como los naturales, y que, por tanto, incluye fenómenos que en modo alguno se reducen a los sistemas y códigos culturales de los seres humanos<sup>32</sup>.

### 2.1.2. La semiótica, ciencia de la semiosis

Una vez delimitado el espacio natural de la semiótica en la clasificación de las ciencias, me detendré un instante en la naturaleza de la semiótica como ciencia. Esto es, intentaré dar cuenta de cuál es su objeto, cómo se aproxima a dicho objeto, en qué partes se divide y qué alcance y aplicaciones puede tener para la investigación científica. Aunque dichas cuestiones han sido apuntadas con anterioridad, creo necesario dedicarle una atención más exhaustiva antes de pasar al siguiente epígrafe. Peirce define la semiótica como la doctrina formal de los signos<sup>33</sup>. Ahora bien, ¿a qué se refiere cuando habla de disciplina formal? Según Peirce, una disciplina formal es aquella que aspira a desentrañar las condiciones necesarias de su tema de estudio; es decir, las condiciones que hacen que el objeto de una ciencia cualquiera sea precisamente objeto de dicha ciencia<sup>34</sup>. Por lo tanto, si la semiótica es la “doctrina cuasi-necesaria o formal de los signos”, debería estudiar las condiciones necesarias a las que todo signo está sujeto<sup>35</sup>. Peirce se propone estudiar los signos del mismo modo en que un zoólogo o un químico se aproximan a sus respectivos objetos de

---

<sup>32</sup> J. J. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, 16.

<sup>33</sup> *CP* 2.227 (c. 1897).

<sup>34</sup> Cfr. *W* 1:307 (1866).

<sup>35</sup> C. S. Peirce, “Ideas, extraviadas o robadas, sobre la escritura científica”, 1904, 253, en la parte II de este trabajo.

estudio<sup>36</sup>. Así, se aleja del uso convencional de la palabra “signo” en el lenguaje ordinario y busca una definición que permita incluir bajo su rango a cosas que habitualmente no llamamos signos, pero que podrían compartir sus mismos principios estructurales:

Todos tenemos una noción confusamente esbozada de lo que llamamos un signo. Deseamos reemplazar eso por un concepto bien definido, lo que puede excluir algunas cosas ordinariamente llamadas signos, y que casi con certeza incluirá algunas cosas que ordinariamente no son llamadas así. De modo que para que nuestro nuevo concepto pueda tener la más alta utilidad para la ciencia de la lógica, que es el propósito de la investigación, los términos de la definición deben ser estrictamente relevantes para la lógica. En tanto en cuanto esta condición lo permita, es expresar aquello que sea lo más esencial en la noción vulgar de un signo o representamen<sup>37</sup>.

Ahora bien, como han señalado algunos autores, Peirce elabora su teoría formal de los signos como una abstracción de nuestras prácticas comunicativas ordinarias<sup>38</sup>. Esto es, debemos partir de nuestra noción vaga e intuitiva de aquello que normalmente llamamos “signo”—a saber, un medio o “instrumento de intercomunicación”<sup>39</sup>— para luego extenderlo a fenómenos que no identificamos como signo y ver si son variables de un mismo principio básico:

Observamos las características de los signos, tal como los conocemos, y a partir de dicha observación, por un proceso que no objetaré en llamar Abstracción, somos llevados a juicios, eminentemente falibles,

---

<sup>36</sup> C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 304.

<sup>37</sup> C. S. Peirce, “La base del pragmatismo en las ciencias normativas”, 284.

<sup>38</sup> Cfr. V. M. Colapietro, “Immediacy, Opposition, and Mediation: Peirce on Irreducible Aspects of the Communicative Process”, en L. Langsdorf y A. Smith (eds.), *Recovering Pragmatism's Voice: The Classical Tradition, Rorty, and the Philosophy of Communication*, State University of New York Press, Albany, 1995, 32.

<sup>39</sup> C. S. Peirce, “La base del pragmatismo en las ciencias normativas”, 284.

y, por consiguiente en un sentido en modo alguno necesario, hacia lo que *deben ser* las características de todos los signos usados por una inteligencia “científica”, esto es, por una inteligencia capaz de aprender de la experiencia<sup>40</sup>.

Lo que Peirce se propone es buscar un principio formal que, abstraído de la experiencia común, pueda ser lo más general posible, de cara a que pueda ser aplicado al mayor número posible de fenómenos, tanto en la naturaleza como en la mente. Peirce se da cuenta entonces de que el sentimiento, la conciencia, las ideas y los pensamientos no son diferentes de otros fenómenos que ocurren en el universo<sup>41</sup>. Participan de un mismo principio evolutivo, que no es sino la tendencia a la generalización y al crecimiento. Dicho principio evolutivo se manifiesta como un proceso dinámico de adquisición de hábitos cada vez más desarrollados. Es decir, se trata de una actividad dirigida y teleológica, que Peirce identifica con la ley de la mente, “la única tendencia que puede crecer por su propia virtud”<sup>42</sup>. Dicho proceso, como señala Ransdell, toma la forma de una causa final, que nunca puede ser reducida a una causa eficiente o material<sup>43</sup>. Como dice Peirce, “la mente actúa en virtud de una causa final, y causa final no es sino causa lógica”<sup>44</sup>.

Se trata de un proceso autónomo y legislativo en el que radica el poder de crecer y a la vez de ejercer un control sobre sí mismo, el mismo principio general que encontramos en la inteligencia, es decir la capacidad a aprender de la experiencia. Este sustrato elemental común que opera tanto en la mente humana como en el universo no es

---

<sup>40</sup> CP 2.227 (c. 1897).

<sup>41</sup> Cfr. J. K. Sheriff, *Charles Peirce's Guess at the Riddle. Grounds for Human Significance*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1996, xviii.

<sup>42</sup> CP 6.101 (1902).

<sup>43</sup> J. Ransdell, “Some Leading Ideas of Peirce’s Semiotic”, 162.

<sup>44</sup> CP 1.250 (1902).

sino lo que Peirce llama *semiosis* o acción de los signos<sup>45</sup>. La semiosis, como principio evolutivo básico de toda actividad inteligente es el motor viviente de la ciencia, pero también del pensamiento en general y, por tanto, de la inferencia, el significado y la comunicación, en particular<sup>46</sup>. Como afirma John Sheriff, Peirce nos brinda una imagen muy optimista del ser humano como un ser inteligente y creativo situado en un contexto racional sin fisuras entre lo mental y lo material<sup>47</sup>. La noción de semiosis nos habla de la necesaria continuidad entre el hombre y el universo, continuidad que acontece en el mundo del significado.

Es importante comprender qué entiende Peirce por semiosis. La define como la relación irreductible de tres elementos: un signo o representamen, el objeto al que éste representa y un signo interpretante que media entre ambos, no pudiendo en ningún caso sustraerse esta relación triádica a la acción entre pares de elementos<sup>48</sup>. Esto es, la significación es siempre triádica y nunca una relación directa entre un signo y aquello que el signo significa (su objeto), o entre un significante y un significado, como creía Saussure. Por eso, como advierte Short, si queremos saber qué es un signo debemos

---

<sup>45</sup> Como veremos más adelante, Peirce cree que el proceso evolutivo en general es una manifestación de la mente. Así, concibe el universo en constante cambio y evolución a través de determinaciones sucesivas que manifiestan una razón o acción inteligente, puesto que la característica central de la inteligencia es su dirigirse a algo, la propositividad o intención que gobierna la conducta razonable. Para Peirce, pues, toda forma de actividad inteligente es una manifestación de la mente. Pero no un concepto de mente restringido a la mente humana en sentido psicológico, sino referido a lo que Peirce denomina Terceridad, la categoría universal que engloba a todos aquellos fenómenos que toman forma de ley, norma o hábito. Se trata, como dice Mats Bergman, de una visión profundamente anti-reduccionista, alejada de las explicaciones mecanicistas del determinismo, que reduce todo a relaciones de causa y efecto. Cfr. M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 34-35.

<sup>46</sup> Cfr. J. Ransdell, "Some Leading Ideas of Peirce's Semiotic", 157.

<sup>47</sup> Cfr. J. K. Sheriff, *Charles Peirce's Guess at the Riddle. Grounds for Human Significance*, xviii.

<sup>48</sup> CP 5.484 (1907).

examinar la relación triádica completa entre signo, objeto e interpretante; es decir, debemos atender a la semiosis, porque es en función de la relación triádica por lo que se define un signo<sup>49</sup>. Por lo tanto, y en palabras de Peirce, la semiótica se ocupará de definir la “naturaleza esencial y las variedades fundamentales posibles de la semiosis”<sup>50</sup>. De ahí que haya dicho Max Fisch que el objeto de la semiótica no sea tanto el signo como la semiosis<sup>51</sup>.

### 2.1.3. División de la semiótica

Es ampliamente conocido que el influjo de los lógicos y gramáticos medievales fue determinante para los estudios lógicos de Peirce<sup>52</sup>. En efecto, Peirce poseía un profundo conocimiento de la lógica escolástica, sobre todo de las obras de Ockham y Duns Escoto, por el que llegó a sentir una admiración especial, y cuya influencia en la cuestión del realismo y los universales fue definitiva. En el caso de la semiótica la influencia de la Escolástica fue, si cabe, todavía mayor<sup>53</sup>. Peirce recupera para su teoría de los signos el *trivium* medieval de las disciplinas elementales que se ocupaban del lenguaje —a saber, la gramática, la lógica y la retórica— pero ampliando sus respectivos límites en función del signo, teniendo en cuenta que por signo Peirce entiende:

toda imagen, diagrama, grito natural, dedo que apunta, guiño, nudo en el pañuelo de uno, memoria, sueño, fantasía, concepto, indicación, señal, síntoma, letra, número, palabra, frase, capítulo, libro, biblioteca, y en resumen, todo lo que, sea en el universo físico, sea en el mundo del pensamiento, (...) esté conectado con cualquier objeto existente, o

<sup>49</sup> Cfr. T. L. Short, “Semeiosis and Intentionality”, 202.

<sup>50</sup> C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 319.

<sup>51</sup> Cfr. M. Fisch, *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, 330.

<sup>52</sup> Cfr. M. Beuchot, *Estudio sobre Peirce y la escolástica*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2002.

<sup>53</sup> Cfr. M. Beuchot, *Estudio sobre Peirce y la escolástica*, 11, n. 1.

se refiera a acontecimientos futuros por medio de una regla general, que cause que algo más, su interpretación del signo, esté determinada por una relación correspondiente con la misma idea, cosa existente o ley<sup>54</sup>.

Peirce redefine así el *trivium* en clave semiótica, realizando para ello una clasificación por ramas en función del modo característico de aproximarse al estudio del signo. Así, Peirce establece como ramas de la semiótica la *gramática especulativa*, que es la doctrina de las características formales de los signos en cuanto signos<sup>55</sup>; la *lógica crítica*, que es la teoría de las condiciones para que los signos se refieran verdaderamente a sus objetos<sup>56</sup>; y la *retórica especulativa*, que es la doctrina de las condiciones generales de la fuerza de los signos, o lo que es lo mismo, de su capacidad para generar interpretantes<sup>57</sup>. Esta clasificación es la que Charles Morris identificó, —no muy acertadamente, por cierto—, con la ya clásica tripartición de las ciencias del lenguaje en sintaxis, semántica y pragmática<sup>58</sup>. La gramática especulativa, cuyo nombre acuña Peirce presumiblemente por influencia de Escoto<sup>59</sup> aparece también en sus escritos como gramática general, universal o formal, y *estequiología*<sup>60</sup>. Como su propio nombre indica, es comparable a la gramática de una lengua natural, o lo que es lo mismo, el conjunto de reglas que permiten

---

<sup>54</sup> C. S. Peirce, “Ideas, extraviadas o robadas, sobre la escritura científica”, 252.

<sup>55</sup> CP 1.444 (c. 1896).

<sup>56</sup> CP 2.93 (1902).

<sup>57</sup> CP 1.559 (1867).

<sup>58</sup> Cfr. C. Morris, *Fundamentos de la teoría de los signos*, Paidós, Barcelona, 1985, 31-32.

<sup>59</sup> Cfr. CP 2.82 (c. 1902). Sin embargo, a pesar de que Peirce atribuye en varios lugares la autoría del término a Duns Escoto, el término *Grammatica speculativa* pertenece en realidad a Thomas de Erfurt, uno de los miembros más influyentes de la escuela de los *Modistae*, a los cuales, precisamente, se conocía también con el nombre de “gramáticos especulativos”. Cfr. M. Beuchot, *Estudio sobre Peirce y la escolástica*, 11, n. 1.

<sup>60</sup> Cfr. W 1:304 (1865); W 1:175 (1865); CP 1.559 (1867); y CP 4.9 (1906).

especificar un lenguaje, las reglas fundamentales que describen las posibilidades combinatorias y el funcionamiento de una lengua determinada. Por analogía, la gramática especulativa estudia las características formales de los signos en cuanto signos, es decir, estudia las condiciones formales por las que los signos pueden ser considerados signos<sup>61</sup>:

La lógica original, o Gramática Especulativa, es la doctrina de las condiciones generales para que los símbolos y otros signos tengan carácter significativo<sup>62</sup>.

Le concierne el estudio de los componentes básicos de los signos, sus tipos, aspectos y clasificaciones<sup>63</sup>. Su objeto, por tanto, es determinar qué debe ser verdad en los signos para que puedan incorporar algún significado<sup>64</sup>, es decir, aquellas características formales sin las cuales los signos no serían signos en absoluto. El análisis del signo peirceano que se realizará en los próximos apartados se enmarca claramente en esta parte de la semiótica. Asimismo, este es también el lugar natural de la conocida clasificación de los signos y es, sin duda alguna, la parte de la semiótica que más atención ha recibido<sup>65</sup>.

La lógica crítica, simplemente crítica<sup>66</sup> o lógica propiamente dicha<sup>67</sup>, se refiere a las condiciones formales de la verdad de los signos con referencia a sus objetos. Es decir, trata de las condiciones necesarias por las que los signos transmiten algo verdadero de los objetos que representan<sup>68</sup>. Comprende el análisis de los modos de

---

<sup>61</sup> CP 1.444 (c. 1896).

<sup>62</sup> CP 2.93 (1902).

<sup>63</sup> J. J. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Chales Sanders Peirce*, 10.

<sup>64</sup> CP 4.116 (1893); 2.229 (c. 1897).

<sup>65</sup> Cfr. L. Santaella-Braga, "Methodeutics, the liveliest branch of semiotics", 379.

<sup>66</sup> CP 1.191 (1903).

<sup>67</sup> CP 2.229 (c. 1897).

<sup>68</sup> CP 2.229 (c. 1897).

inferencia, la clasificación de los argumentos, su validez y el grado de fuerza de cada uno<sup>69</sup>. Por tanto, la crítica se relaciona con las diversas maneras en que los signos pueden usarse para discernir la verdad. Esto es, establece los criterios necesarios para discriminar un buen razonamiento —un razonamiento que nos aproxima a la verdad— de uno falso —que a buen seguro nos llevará al error<sup>70</sup>.

Por último, la retórica especulativa, también llamada *metodéutica* o teoría de la investigación<sup>71</sup> es, en palabras del propio Peirce, “la más alta y viva de las ramas de la semiótica”<sup>72</sup>. Peirce la define como la ciencia de las condiciones formales de la fuerza de los símbolos, o su capacidad para apelar a una mente; esto es, estudia el signo en relación a su capacidad para producir nuevos interpretantes<sup>73</sup>. Es decir, es la ciencia de las condiciones necesarias de la transmisión del significado de una mente a otra<sup>74</sup>. Es preciso realizar una aclaración, ya que Peirce distingue un sentido amplio y uno más restringido para la retórica. En un sentido amplio la retórica estudia las leyes de la evolución del pensamiento, o cómo un pensamiento da lugar a otro, y así sucesivamente<sup>75</sup>. En este sentido se identifica con la teoría de los interpretantes, esto es, de la capacidad generativa y comunicativa de los signos<sup>76</sup>. Por otro lado, la retórica puede entenderse en un sentido más restringido como una metodéutica o metodología de la ciencia; esto es, como la ciencia de los métodos que deben seguirse en la investigación, o como afirma Liszka, el estudio de los modos en que se usan los signos para comunicar con eficiencia

---

<sup>69</sup> CP 1.191 (1903).

<sup>70</sup> Cfr. J. J. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, 10.

<sup>71</sup> CP 2.93 (c. 1902)

<sup>72</sup> CP 2.333 (c. 1895).

<sup>73</sup> CP 1.559 (1867).

<sup>74</sup> CP 1.444 (c. 1897).

<sup>75</sup> CP 2.229 (c. 1897).

<sup>76</sup> Cfr. L. Santaella-Braga, “Methodeutics, the liveliest branch of semiotics”, 380.

las proposiciones de la ciencia en el seno de una comunidad<sup>77</sup>. En cualquier caso, sea en su sentido más vago o en el más específico, parece claro que la retórica estudia las condiciones formales por las que los signos pueden ser comunicados, transmitidos, desarrollados, entendidos y aceptados en una comunidad determinada<sup>78</sup>. Por eso, parece también bastante claro que, de todos los puntos de acceso a la semiótica peirceana este es el lugar más apropiado para abordar el estudio de la comunicación en Peirce.

Tal como advierte Bergman, no deja de resultar paradójico el relativo olvido a que ha estado sometida esta última rama de la semiótica, puesto que, sin saberlo, la mayoría de los estudios filosóficos sobre Peirce abordan cuestiones directa o indirectamente relacionadas con ella<sup>79</sup>. En efecto, tanto el pragmatismo como la teoría de la ciencia encuentran su lugar de acomodo en esta parte de la teoría de los signos. Además, como señala Liszka, la gramática especulativa y la crítica presuponen a la retórica, puesto que las condiciones de posibilidad de toda investigación dependen, en última instancia, de que exista una comunidad de investigadores sin límites definidos, la cual se sostiene en y por una comunicación libre y potencialmente ilimitada<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> J. J. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, 10.

<sup>78</sup> Cfr. J. J. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, 11

<sup>79</sup> M. Bergman, "The Secrets of Rendering Signs Effective. The Import of C. S. Peirce's Semiotic Rhetoric", presentado en el VIII Congreso de la IASS-AIS, Lyon, 2004, 2. Consultada versión electrónica, disponible en <<http://www.helsinki.fi/science/commens/papers/renderingsigns.pdf>>

<sup>80</sup> J. J. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, 82-83.

## 2.2. Faneroscopia: experiencia y comunicación

Se ha dicho que la semiótica no es un elemento aislado en la filosofía de Peirce. Depende necesariamente de la faneroscopia o fenomenología, que es la ciencia que se ocupa del estudio del fanerón, es decir, “el total de todo lo que está, en cualquier modo o en cualquier sentido, presente a la mente, con independencia de que corresponda o no a algo real”<sup>81</sup>. El objeto de la faneroscopia es describir los aspectos más generales de toda experiencia posible. Distingue los elementos universales que están necesariamente presentes en cualquier fenómeno, sin atender a la realidad o irrealdad de tales fenómenos. Se preocupa, por tanto, no por la verdad o falsedad del fenómeno, sino por su mero presentarse o aparecerse<sup>82</sup>. Lo que le interesa del fenómeno es su aparición y los rasgos formales que lo caracterizan. Por esa razón no hay que entender este aparecerse en términos psicológicos, ya que Peirce pretende evitar cualquier atisbo de mentalismo en su descripción. Para ello, aborda el estudio del fenómeno en sí mismo. Es así como Peirce encuentra las tres categorías universales de la experiencia: *Primeridad*, *Segundidad*, *Terceridad*.

La doctrina de las categorías es, sin duda alguna, el corazón de la filosofía peirceana, la piedra de toque de todo su edificio filosófico. Peirce llegó a las categorías tras un estudio meditado y exhaustivo de la obra de Kant, al preguntarse por las condiciones de posibilidad, no de los juicios sintéticos a priori, sino de todo juicio sintético en general. Así, partiendo de que todo conocimiento tiene lugar cuando la multiplicidad de la experiencia se reduce a la unidad de la proposición, Peirce se pregunta en qué consiste esa unidad que acontece en la proposición<sup>83</sup>. Peirce descubre que toda proposición implica una referencia a una cualidad abstracta, una referencia a un

---

<sup>81</sup> CP 1.284 (1905).

<sup>82</sup> Cfr. EP 2:147 (1903).

<sup>83</sup> C. S. Peirce, “Sobre una nueva lista de categorías”, 1867, 156, en la parte II de este trabajo.

objeto del que se predica dicha cualidad y una referencia a un pensamiento que representa que esa cualidad se predica de ese objeto<sup>84</sup>. Concluye así que debe haber tres categorías irreductibles: *cualidad, relación y representación*, sin las cuales no habría conocimiento en absoluto<sup>85</sup>.

Pero el estudio de las categorías, que en su forma más abstracta cae bajo el dominio de las matemáticas<sup>86</sup>, alcanza todo su potencial explicativo cuando se aplica a la fenomenología, pues como afirma Colapietro la lista de categorías, lejos de ser una mera clasificación abstracta aparece como un instrumental heurístico muy potente para describir fenómenos más concretos de la experiencia<sup>87</sup>. De ese modo, Peirce descubre que sólo puede haber tres formas de darse el fenómeno:

En la búsqueda de este estudio, después de tan sólo tres o cuatro años de investigación, fui conducido tiempo atrás (1867), a clasificar todas las ideas en las tres clases de Primeridad, Segundidad y Terceridad<sup>88</sup>.

El primer elemento común a todo fenómeno es su puro presentarse con independencia de cualquier otra cosa. Es lo que Peirce llama un elemento de primeridad, es decir, “el modo de ser de aquello que es como es, positivamente y sin referencia a ninguna otra cosa”<sup>89</sup>. La primeridad es la categoría de la pura posibilidad<sup>90</sup>. Como tal, es inanalizable, pues se trata de un estado que es en sí mismo como un todo. No implica análisis, ni comparación ni proceso de ningún tipo,

---

<sup>84</sup> C. S. Peirce, “Sobre una nueva lista de categorías”, 161.

<sup>85</sup> C. S. Peirce, “Sobre una nueva lista de categorías”, 161.

<sup>86</sup> Cfr. N. Houser, “Introduction”, *EP* 1, xxx

<sup>87</sup> Cfr. V. M. Colapietro, “Immediacy, Opposition, and Mediation: Peirce on Irreducible Aspects of the Communicative Process”, 29.

<sup>88</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 238, en la parte II de este trabajo.

<sup>89</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 238.

<sup>90</sup> *CP* 1.25 (1903).

es tal como es en su misma duración<sup>91</sup>. Se trata, simplemente, una pura posibilidad cualitativa<sup>92</sup>:

La impresión total sin analizar que produce cualquier complejo, no pensado como hecho efectivo, sino simplemente como cualidad, como una posibilidad de aparición positiva simple, es una idea de Primeridad<sup>93</sup>.

Un primero puede ser una cualidad, o un sentimiento, o una idea independientemente de que sea percibida o recordada<sup>94</sup>, como la idea de un color abstraída de su incorporación en un objeto concreto. Así, por ejemplo, la cualidad de ser rojo o “rojeidad”, prescindida de su realización efectiva en la mancheta roja de un periódico, o en una pieza de tela de color rojo. Como puede verse, es la categoría más difícil de explicar, dado que toda vez que reconocemos que algo es comprendido como un primero su primeridad se desvanece. Sólo puede aprehenderse por abstracción, pues identificar un primero ya implica una relación —es decir, un elemento de segundidad— y una comparación —esto es, un tercero. Al ser una pura posibilidad es también la categoría del azar, la originalidad, la creatividad, la espontaneidad y la inmediatez<sup>95</sup>. Peirce dice que las ideas típicas de primeridad son cualidades de sentimiento<sup>96</sup>. Es, entonces la categoría de lo prerreflexivo, y puede identificarse con la experiencia estética. Así, por ejemplo, al escuchar una melodía, el elemento de primeridad se daría en el efecto inanalizable que dicha melodía produce como un todo, con total independencia de la reflexión acerca de su disfrute.

El segundo elemento presente en todo fenómeno es lo que Peirce denomina segundidad. Se caracteriza por su imposición

---

<sup>91</sup> *CP* 1.306 (1905).

<sup>92</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 239.

<sup>93</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 239.

<sup>94</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 239.

<sup>95</sup> Cfr. *W* 5:304 (1886).

<sup>96</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 239.

insoslayable sobre nuestra experiencia. Implica la irrupción violenta, el choque y la colisión, por los cuales nos hacemos conscientes de un segundo, es decir, algo que es en virtud de su relación de oposición con respecto a otro elemento:

El tipo de una idea de Segundidad es la experiencia del esfuerzo, prescindida de la idea de un propósito (...). La experiencia del esfuerzo no existe sin la experiencia de la resistencia. El esfuerzo sólo es esfuerzo en virtud de su oponerse a otra cosa; y no se introduce ningún tercer elemento. Advierta que hablo de la *experiencia*, no del *sentimiento*, del esfuerzo<sup>97</sup>.

Así, la Segundidad puede definirse como el modo de ser de aquello que es como es, con respecto a una segunda cosa pero con independencia de toda tercera<sup>98</sup>. Es la categoría de lo existente de hecho, de lo fáctico. Se caracteriza, como hemos visto, por la experiencia bruta e irracional que choca con la experiencia total de la primeridad y nos hace conscientes de lo otro. Implica oposición y resistencia, acción y reacción, causa y efecto. Se relaciona, por tanto, con la causalidad eficiente del mundo físico<sup>99</sup>. Su existencia bruta es incuestionable, irrumpe en la experiencia sin que podamos hacer nada para evitarlo. Así, en el caso de la melodía, la segundidad podría ejemplificarse en la conciencia efectiva de una nota fuera de lugar que causa un efecto desagradable en el conjunto de la experiencia estética. Por eso, la inevitabilidad que conlleva puede llevarnos a pensar que la categoría de la segundidad es lo único real. Pero para Peirce la realidad es algo más que eventos discretos individuales en continua reacción unos con otros. La realidad implica siempre relaciones entre sucesos, lo que nos lleva a la categoría de la terceridad:

En cuanto aparece la idea de una ley o razón, aparece la idea de Terceridad. Cuando una piedra cae al suelo, la ley de la gravitación no actúa haciéndola caer. La ley de la gravitación es el juez que, sobre el

---

<sup>97</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 239-240.

<sup>98</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 238.

<sup>99</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 241.

banquillo, puede dictaminar la ley hasta el Día del Juicio; pero a menos que el brazo fuerte de la ley —el brutal alguacil—, haga efectiva la ley no sirve para nada. En verdad, el juez podría nombrar un alguacil si fuese necesario; pero debe tener uno. La caída efectiva de la piedra es puramente el darse la piedra y la tierra a un mismo tiempo. Se trata de un caso de reacción. Y por tanto, de existencia, que es el modo de ser de lo que reacciona con otras cosas. Pero hay también acción sin reacción. Tal es la acción del antecedente sobre el consecuente<sup>100</sup>.

La terceridad es la categoría de las relaciones triádicas. Se refiere al elemento mediador presente en todo fenómeno, por el cual algo es tal como es en virtud de su estar en relación con otros dos elementos. Un tercero es un elemento que media entre otros dos<sup>101</sup>. Así, como afirma Peirce, “la Terceridad es el modo de ser de aquello que es como es, en la medida en que pone en mutua relación a una segunda cosa con una tercera”<sup>102</sup>. Se identifica con una capacidad o poder para establecer relaciones<sup>103</sup>. Implica, por tanto, un hábito o una ley general con capacidad para gobernar hechos discretos en el futuro; esto es, se identifica con una causa final o propósito<sup>104</sup>. Traduce, por tanto, los eventos individuales en leyes, hábitos y significados. En ese sentido es la categoría de la explicación, la representación, pues hace inteligible y significativa la experiencia bruta de la segundidad. En el caso de la melodía se puede identificar con la síntesis final que experimentamos como auténtica fruición o disfrute intelectual. Así, en la misma ejecución de la partitura lo que hay es sucesión de notas individuales, pero el espectador comprende esa sucesión no como un mero encadenamiento inconexo de elementos discretos, sino como una síntesis armónica que traduce la relación entre notas en ritmos y

---

<sup>100</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 240.

<sup>101</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 244.

<sup>102</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 238.

<sup>103</sup> Cfr. *EP* 2:435 (1908).

<sup>104</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 243.

armonías. La terceridad es también la categoría de la continuidad y el crecimiento por los que una idea da lugar otra. En realidad no es más que otro nombre para la idea de mente que se ha tratado en el epígrafe anterior, entendida como inteligencia, finalidad o razón<sup>105</sup>. La terceridad es, por tanto, la categoría de los signos, de la semiosis:

En su forma genuina, la Terceridad es la relación triádica existente entre un signo, su objeto y el pensamiento interpretante —él mismo un signo— considerado como lo que constituye su modo de ser un signo<sup>106</sup>.

Por último, la terceridad es la categoría de la comunicación, que aparece siempre como una mediación irreductible entre tres elementos: un signo, un objeto y un interpretante; relación que ella misma se configura en función de las categorías, de modo tal que signo puede definirse como

un Primero que se encuentra en tal relación triádica genuina con un Segundo, llamado su Objeto, como para ser capaz determinar que un Tercero, llamado su Interpretante, asuma la misma relación triádica con su Objeto en la que está él mismo con el mismo Objeto<sup>107</sup>.

Es el momento ya de examinar más detenidamente la semiosis, de cara a que podamos ofrecer una imagen más completa de los conceptos de signo y significación y pasar a estudiar su relevancia y aplicación para una teoría de la comunicación. Sin embargo, antes de proseguir creo necesario efectuar una aclaración terminológica. La noción de semiosis está directamente relacionada con otros conceptos afines con los que, no obstante, suele ser confundida no pocas veces. Así, suele hablarse de representación, interpretación, significación, referencia, mediación, etc., como si fueran sencillamente sinónimos. El propio Peirce contribuyó notablemente a esta confusión, ya que

---

<sup>105</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 243.

<sup>106</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 244.

<sup>107</sup> *CP* 2.274 (c. 1902).

muchas veces empleó indistintamente algunos de esos términos para referirse a la relación más general de la semiosis.

Sin embargo, tal como señalan algunos estudiosos de Peirce, en sus escritos podemos encontrar, fundamentalmente, tres conceptos distintos que son, no obstante, complementarios e incluso en cierto modo equivalentes, al referirse a aspectos diversos de un mismo proceso<sup>108</sup>. Estos conceptos son los de representación, determinación y mediación, los cuales, en rigor, no serían usos contradictorios. La definición del signo en términos de representación —es decir, de tal manera que el interpretante es una representación mediadora que representa al signo como una representación de un objeto, al cual él mismo representa<sup>109</sup>— y la definición en términos de determinación/mediación —esto es, de modo tal que un signo se concibe como algo que determina a algo más (su interpretante) para referirse de igual modo a un mismo objeto al cual se refiere<sup>110</sup>— sólo difieren en el acento o énfasis que se pone en uno u otro de los aspectos del signo. Así, la determinación implica una apreciación más dinámica y procesual de la semiosis que la representación, que aparece como una descripción estrictamente lógica del signo como relación triádica genuina.

La relación de representación se refiere, propiamente hablando, al modo en que un signo está por su objeto. Se refiere solamente a su estar por, su referirse, indicar o señalar un objeto al cual representa. La determinación, en cambio, se refiere 1) a la influencia causal del objeto sobre el signo y 2) a la influencia del signo sobre el interpretante para referirse a su objeto. No es, como puede darse a entender, una relación de causación sin más. La influencia del objeto

---

<sup>108</sup> Cfr. en particular, J. J. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, 22-24; M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 47; L. Santaella-Braga, “Why There Is No Crisis of Representation According to Peirce”, *Semiotica*, 143 (1/4), 2003, 46.

<sup>109</sup> Cfr. C. S. Peirce, “Sobre una nueva lista de categorías”, 160.

<sup>110</sup> Cfr. C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 314.

sobre el signo es más bien el límite, la barrera o el constreñimiento que el primero impone al segundo para justificar determinadas interpretaciones y descartar otras<sup>111</sup>. Por último, la mediación es el modo más general de referirse a la semiosis e incluye a las otras dos, pues da cuenta de la necesaria interdependencia de los tres correlatos. La mediación explica la naturaleza teleológica de la semiosis, esto es, la producción inherentemente triádica de un interpretante a través de la mediación del signo para dar cuenta de un objeto. En definitiva, como dice Peirce, la genuina mediación tiene el carácter de un signo<sup>112</sup>. La noción de semiosis como mediación se refiere, en último término, a la continuidad entre todo lo existente, al desarrollo y crecimiento de los signos y el pensamiento. Es, por tanto, el aspecto interpretativo, sintético y, en definitiva, comunicativo de la semiosis<sup>113</sup>.

Son, como ya he dicho, distintas perspectivas o puntos de vista desde los que observar la semiosis. De ese modo la semiosis se perfila como un proceso complejo con múltiples facetas capaz de dar cuenta de fenómenos muy diversos, tales como la representación, la referencia, la interpretación y la comunicación. Así, en la semiótica de Peirce se articula un concepto de significación muy rico, que supera con creces las posibilidades explicativas tanto del estructuralismo como de las teorías semánticas de cuño positivista.

### 2.3. Los elementos de la semiosis

Se ha dicho que la semiosis se identifica con la terceridad. Como tal, implica siempre la cooperación de tres elementos, a saber, un signo, su objeto y su interpretante, no siendo de ninguna manera esta influencia tri-relativa reducible a acción entre pares<sup>114</sup>. Esta

---

<sup>111</sup> C. S. Peirce, “La base del pragmatismo en las ciencias normativas”, 272.

<sup>112</sup> CP 2.92 (1902).

<sup>113</sup> Cfr. M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 45.

<sup>114</sup> C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 316.

concepción de la semiosis tiene una enorme importancia, pues indica que la significación es siempre una relación triádica genuina, esto es, que nunca hay una conexión directa entre un signo y lo que el signo significa. Un signo significa o se refiere a un objeto sólo si es capaz de ser interpretado como algo que significa<sup>115</sup>. Por tanto, aquello en lo que un signo es o puede ser interpretado, su interpretante, es un correlato necesario para que haya significación. En otras palabras, toda relación significativa implica una interpretación.

El signo debe entenderse siempre dentro de la relación triádica que le otorga su carácter de signo. Así, un signo no es un signo si no está conectado con un objeto y un interpretante en una relación tal que los tres elementos dependan intrínsecamente los unos de los otros. Esto nos dice ya algo muy importante acerca de qué sea un signo, pues un signo no se define por una serie de características específicas, sino por su posición en una relación triádica genuina<sup>116</sup>. Lo que lo define es su capacidad de estar por un objeto en función de un signo interpretante que interpreta que ese signo se refiere a ese objeto. Su esencia es puramente relacional. Así pues, la significación es, fundamentalmente, una cuestión de formar parte de una relación triádica y no de cualidades intrínsecas. Por lo tanto, la noción de signo se vuelve extremadamente amplia, ya que cualquier cosa puede ser un signo, en la medida en que cualquier cosa puede ser interpretada como significando o representando a otra cosa. A lo largo de los siguientes apartados intentaré explicarlo más detenidamente, a la luz de la distinción entre representación, determinación y mediación.

### 2.3.1. El signo y sus objetos.

En el presente apartado abordaré los aspectos representativo y determinativo de la semiosis, es decir, aquellas facetas del signo en

---

<sup>115</sup> T. L. Short, "Semeiosis and Intentionality", 199.

<sup>116</sup> Cfr. J. J. Lizska, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, 19.

virtud de las cuales se pone en relación con sus respectivos objetos. Veámoslo detenidamente a través de una de las definiciones del signo más conocidas de Peirce:

Un signo o representamen es algo que está para alguien por algo en algún aspecto o capacidad. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente, o tal vez más desarrollado. Ese signo que crea yo lo llamo interpretante del primer signo. El signo está por algo, su objeto. Está por ese objeto, no en todos los aspectos, sino con referencia a un tipo de idea, que a veces he llamado el fundamento del representamen<sup>117</sup>.

Esta definición, a pesar de no ser lo suficientemente abstracta como para explicar la semiosis en su aspecto más formal y general<sup>118</sup>, da cuenta de las tres condiciones fundamentales que debe reunir toda relación auténticamente significativa. En primer lugar, se observa que para que un signo sea signo, debe poder tener la capacidad de estar por algo diferente de sí mismo, es decir, debe tomar el lugar de otra cosa. Liszka la denomina condición representativa<sup>119</sup>. Ahora bien, el signo no representa totalmente a su objeto, sino en virtud de una cualidad o aspecto particular que Peirce llama fundamento (*ground*) y que sirve de base para la representación<sup>120</sup>. El signo siempre representa a su

---

<sup>117</sup> CP 2.228 (c. 1897).

<sup>118</sup> El propio Peirce es consciente de lo insatisfactorio de dicha definición, que hace referencia a personas concretas y que, por tanto, se adentra en el campo más reducido de la psicología. Peirce era muy reacio a explicar la semiosis en términos explícitamente humanos —es decir, con referencia a intérpretes “de carne y hueso”—, ya que, como hemos visto, el modelo de la semiosis debe ser lo suficientemente general como para que pueda aplicarse a signos que no se reducen a los sistemas simbólicos convencionales de los seres humanos. En este caso concreto Peirce realiza el famoso “*sop to Cerberus*”, una engorrosa concesión al lector no especializado ante la desesperación de poder hacer comprensible una concepción más amplia. Cfr. SS, 81 (1908).

<sup>119</sup> J. J. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, 21.

<sup>120</sup> La idea del fundamento ha planteado no pocos interrogantes a los estudiosos de la semiótica peirceana, en la medida en que aceptar su operatividad en la relación

objeto en algún sentido específico, bajo algún aspecto determinado por el que el objeto se presenta en el signo, justificando así su interpretación potencial. Es por eso que Liszka la denomina condición representativa<sup>121</sup>. Pero la representación como tal es incompleta, únicamente se refiere a la relación entre signo y objeto<sup>122</sup>. Dicha relación no tiene sentido sin un interpretante, en el que la relación representativa se comprende de algún modo concreto para algún propósito determinado. El fundamento está, pues, conectado directamente con un interpretante, ya que justifica el propósito del signo que guiará la producción de determinada interpretación restringiendo otras posibilidades interpretativas<sup>123</sup>. Por eso, como señala Santaella-Braga, el signo nunca sustituye realmente a su objeto porque no lo representa en su totalidad sino en virtud de algún aspecto relevante para los fines de la interpretación<sup>124</sup>. Como apunta Short, el fundamento fundamenta la representación y, por tanto, justifica la

---

semiótica parece reclamar un cuarto elemento de la semiosis. Sin embargo, Peirce abandona pronto el término conforme va evolucionando su pensamiento, apareciendo en contadas ocasiones después de 1867. Algunos autores, como Short —cuya posición se comparte en este punto—, consideran que el fundamento no debe en ningún caso considerarse un cuarto elemento, sino como el modo particular de relacionarse el signo con su objeto, limitándose a señalar que el fundamento de la representación es aquello que fundamenta o justifica la interpretación del signo. Así, el fundamento es simplemente lo que hace que el signo pueda determinar potencialmente un interpretante, pues especifica qué aspecto del objeto representado en el signo será relevante para la interpretación. Cfr. T. Short, “Life Among the Legisigns”, 285-286. No obstante, no creo que sea cierto que Peirce desechara el término, sino que, como señala Johansen, el fundamento podría haber sido absorbido por el concepto de interpretante, de tal modo que ambos serían dos aspectos de un mismo factor mediador. Cfr. J. D. Johansen, *Dialogic Semiosis: An Essay on Signs and Meaning*, 93; 149.

<sup>121</sup> J. J. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, 20.

<sup>122</sup> CP 2.230 (1910).

<sup>123</sup> Cfr. T. L. Short, “Life Among the Legisigns”, 285-286.

<sup>124</sup> L. Santaella-Braga, “Why There Is No Crisis of Representation According to Peirce”, 47.

interpretación<sup>125</sup>. Así, el signo siempre debe poder determinar, potencial o actualmente un signo interpretante, entendiendo por interpretante un signo que traduce y desarrolla el signo original en algún sentido diferente en el que estaba en la relación anterior. Liszka la llama condición interpretativa<sup>126</sup>.

Pero se ha dicho que la semiosis es una relación triádica, esto es, que sus tres elementos están imbricados de tal forma que no pueden entenderse los unos sin los otros. Así, en la formulación de Liszka, la capacidad de un signo para representar un objeto requiere de suyo la posibilidad de ser interpretado como signo de ese objeto por alguna cualidad específica o fundamento de la representación. A su vez, la capacidad de un signo para ser interpretado sólo tiene sentido si es interpretada como representando a un objeto en virtud de cierto fundamento. Por último, un signo sólo puede ser entendido como una representación de un objeto bajo algún fundamento si es interpretado como representando un objeto<sup>127</sup>. Lo cual no es óbice para que, con fines explicativos, se puedan abstraer algunas de esas relaciones sin atender a las otras<sup>128</sup>. Eso es, precisamente, lo que haré a continuación para referirme a las relaciones que el signo mantiene con su objeto.

Me refiero a la relación de señalización, de dirigirse a o estar en lugar de un objeto por parte de un signo. Constituye, básicamente, el aspecto indicativo o referencial del signo. Pero se ha dicho que el signo no representa al objeto en su totalidad, sino que selecciona aquellas cualidades relevantes para los propósitos del signo. De ese modo, puede hacerse aquí una distinción entre dos aspectos del objeto, el objeto tal como aparece representado en el signo y el objeto externo

---

<sup>125</sup> T. L. Short, "Semeiosis and Intentionality", 200.

<sup>126</sup> J. J. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, 24.

<sup>127</sup> J. J. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, 19.

<sup>128</sup> Cfr. J. D. Johansen, *Dialogic Semiosis: An Essay on Signs and Meaning*, 55.

que constriñe o limita las diversas interpretaciones posibles del signo justificando sólo algunas de ellas:

En cuanto al Objeto, puede denotar el Objeto en cuanto conocido en el Signo y por tanto una idea, o puede ser el Objeto tal como es independientemente de cualquier aspecto particular de sí mismo, el Objeto en aquellas relaciones que sólo el estudio ilimitado y final pondrá al descubierto. Al primero lo llamo Objeto *Inmediato*, al último, Objeto *Dinámico*<sup>129</sup>.

Para Peirce siempre hay un objeto externo al signo que no queda afectado por la representación concreta<sup>130</sup>, pero para poder ser conocido debe tomar forma en el signo. El objeto dinámico actúa sobre el signo y, a su vez, el signo hace al objeto significativo, inteligible. Es decir, se conoce el objeto en cuanto representado en el signo mismo, como objeto inmediato, pero siempre constreñido por un objeto dinámico que se impone como límite a la interpretación. Esta es la relación de determinación a que me refería en el comienzo de esta sección y que señala el carácter realista de la semiótica peirceana. Ahora bien, el objeto dinámico no es un mero objeto físico o material. Ejerce un dinamismo sobre la semiosis que implica reacción bruta, choque y oposición. Como tal, es un segundo. Pero eso no significa que tenga que ser entendido siempre como una cosa física<sup>131</sup>. De hecho, como dice Peirce, un objeto dinámico puede ser una ley general, una ficción, un pensamiento, un sentimiento, o cualquier otra cosa con tal que sea capaz de imponerse a nuestras representaciones<sup>132</sup>:

Debe haber tal cosa por la que encontremos un constreñimiento a nuestras opiniones; hay algo, por tanto, que influencia nuestros pensamientos, y no está creado por ellos. Es cierto, no tenemos nada

---

<sup>129</sup> C. S. Peirce, "Extractos de la correspondencia con William James", 339.

<sup>130</sup> Cfr. CP 8.12 (1871).

<sup>131</sup> Cfr. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, 21.

<sup>132</sup> Cfr. CP 2.232 (1910).

inmediatamente presente a nosotros sino pensamientos. Sin embargo, estos pensamientos han sido causados por sensaciones, y dichas sensaciones están constreñidas por algo externo a la mente. Esta cosa fuera de la mente, que directamente causa la sensación, y a través de la sensación pensamiento, porque está fuera de la mente es independiente de lo que nosotros pensemos de ella y es, en definitiva, lo real. He aquí una visión de la realidad, una muy familiar<sup>133</sup>.

Algunos autores creen encontrar una tensión entre estos dos modos de aproximarse al objeto, como si en el fondo subyaciera la distinción nóumeno-fenómeno kantiana. Pero no hay tal cosa porque no hay verdadera oposición, sino una mediación genuina entre tres elementos. Efectivamente, siempre hay un objeto externo al signo (segundidad), pero el objeto toma forma porque un signo lo representa (terceridad). Es decir, no se puede sino conocer un objeto en cuanto representado en un signo, que lo pone en una relación triádica, inteligible y significativa para una mente. Por lo tanto, no puede haber tal cosa como una causa incognoscible de la cognición, ya que el postulado de que un objeto existe está garantizado por la coherencia que da a la experiencia en un proceso continuado de investigación. Todo objeto se conoce bajo algún aspecto, pero si es realmente algo, no se puede no conocer ya que si se da, se da siempre como objeto de experiencia y, por tanto como susceptible de ser conocido. Si algo es, es cognoscible; para Peirce ser y ser conocido son realmente sinónimos<sup>134</sup>. En definitiva, no hay nunca una “cosa en sí”, fuera de un contexto situado de acción en el que tiene lugar la interpretación. Se trata, por tanto, de aspectos distintos de un mismo objeto inmerso siempre en el dinamismo de la semiosis, pues el objeto no se agota en su segundidad, en su mero oponerse a la regularidad de la conciencia, sino que adquiere auténtica y genuina realidad en la terceridad<sup>135</sup>. Para

---

<sup>133</sup> CP 8.12 (1871).

<sup>134</sup> W 2:208 (1868).

<sup>135</sup> Esta controversia adquiere todo su sentido a la luz de la teoría de los tres grados de realidad que, por motivos de espacio no podemos reproducir aquí. Sin embargo, es relevante decir que para Peirce lo real no se rige por la simple causalidad lineal,

Peirce no hay mentes y cosas, sino un proceso continuo de producción e interpretación de signos en el que las cosas se constituyen como objetos de experiencia. Como señala Ángel Manuel Faerna, la significación no es un proceso lineal que conduce a algo que ya no es un signo, sino un circuito de signos en el que las cosas van quedando atrapadas<sup>136</sup>.

Veamos ahora los modos en que el signo con sus objetos en virtud de sus respectivos fundamentos, pues es el fundamento lo que une el primer y al segundo correlato de la significación, especificando el aspecto o cualidad por el que el signo presenta a su objeto. De acuerdo a Peirce hay tres modos principales en que el signo puede presentar a su objeto:

Primero, un análisis de la esencia de un signo, (ampliando al máximo los límites de esa palabra, como cualquier cosa que, siendo determinada por un objeto, determina que una interpretación esté determinada, a través de él, por el mismo objeto) nos lleva a una prueba de que todo signo está determinado por su objeto, bien primeramente, participando de los mismos caracteres del objeto, y entonces lo llamo un Icono; segundo, por su estar realmente y en su existencia individual conectado con el objeto individual, y entonces llamo al signo Índice; tercero, en virtud de la certeza, más o menos aproximada, de que será interpretado como una denotación del objeto a consecuencia de un hábito (término que uso como para incluir una disposición natural), y entonces llamo al signo Símbolo<sup>137</sup>.

El fundamento puede presentar a su objeto mediante una relación monádica. En ese caso, el signo se relaciona con su objeto en virtud de una cualidad intrínseca al signo que posee en común con dicho objeto. Peirce lo llama icono:

---

sino que los tres modos de ser, primeridad, segundidad y terceridad son modos operativos de darse la realidad.

<sup>136</sup> A. M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1996, 111-112.

<sup>137</sup> CP 4.531 (1909).

Defino un Icono como un signo que está determinado por su objeto dinámico en virtud de su propia naturaleza interna. Tal es cualquier cualisigno, como una visión, —o el sentimiento que despierta una pieza de música considerada como aquello que representa lo que pretendía el compositor. Puede ser un sinsigno, como un diagrama individual; pongamos, una curva de distribución de errores<sup>138</sup>.

La relación es de semejanza, ya sea estructural, formal, etc. Así, el icono se refiere a su objeto en virtud de sus propias características. Por tanto, la cualidad presentativa o fundamento de la representación del icono es, ante todo, de la naturaleza de la primeridad (una cualidad, una abstracción). El icono posee esa cualidad, independientemente de que el objeto exista o no y, por tanto, independientemente también de que un interpretante lo represente como signo de ese objeto. Es cierto que para actuar como signo debe estar en una relación triádica con un objeto y un interpretante, pero no es esa relación la que lo caracteriza como icono, y por tanto, lo que fundamenta la representación. Eso compete únicamente al fundamento, que en este caso es una cualidad (un primero). Así, imaginemos una persona incapaz de hablar que emplea el dibujo de una naranja para pedir una naranja en una frutería. En este ejemplo el fundamento de la significación es un conjunto de cualidades formales, tales como la redondez, el color naranja, ciertos puntitos a modo de hendiduras en la superficie de la piel, cualidades en virtud de las cuales se justifica la interpretación del dibujo como una representación de un objeto, a saber, la clase de las naranjas reales. La significación como tal permanece siempre triádica —pues a menos que un interpretante ponga en conexión el dibujo, las naranjas reales y un propósito determinado, a saber, que en esa situación particular ese dibujo en concreto está representando la acción de indicar algo que se quiere comprar, no hay significación posible—; pero la fundamentación en este caso es una relación monádica.

---

<sup>138</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 246.

Por su parte, el índice se relaciona con su objeto por una relación existencial:

Defino un Índice como un signo determinado por su objeto dinámico en virtud de su estar en una relación real con éste. Por ejemplo, un nombre propio (...); tal es la aparición de un síntoma de una enfermedad (el síntoma mismo es un legisigno, un tipo general de un carácter definido. La ocurrencia en un caso particular es un sinsigno)<sup>139</sup>.

En este caso lo que fundamenta la representación no es su semejanza con el objeto, sino el estar modificado por éste. Es el caso de los deícticos o los pronombres, que no dicen nada de su objeto, sino que se limitan a señalarlo. Ponen al signo en conexión física con el objeto, dirigiendo la atención del intérprete hacia determinado objeto dentro del amplio rango de posibilidades del discurso. Así, el pronombre “éste”, pronunciado en una situación comunicativa concreta funciona ostensivamente conduciendo la atención del intérprete hacia un objeto concreto e individual. Nuevamente, la significación sigue siendo irreductiblemente triádica, pero la representación se fundamenta en la relación diádica que conecta a un signo con un individuo particular. Así pues, un índice es una instrucción: no dice nada, “ordena”.

Por último, un símbolo se refiere a su objeto por objeto una ley o hábito de naturaleza general que hace que el símbolo se interprete como una representación del objeto.

Defino el Símbolo como un signo que está determinado por su objeto dinámico sólo en virtud de que será interpretado de esa manera. Por lo tanto, depende, o bien de una convención, o bien de un hábito, o bien

---

<sup>139</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 246. La clasificación de los signos en sí mismos, es decir, sin referencia a sus objetos e interpretantes no es relevante para la explicación y por eso no se ha incluido aquí. Sin embargo, de cara a clarificar los conceptos que aparecen en el extracto mencionado, bastará decir que Peirce clasifica los signos en cualisignos, sinsignos y legisignos si son, respectivamente, una cualidad, una ocurrencia o hecho singular, o una ley.

de una disposición natural de su interpretante, o del campo de su interpretante (aquel del cual el interpretante es una determinación)<sup>140</sup>.

Su fundamento o carácter representativo consiste en una relación triádica, un tercero o una regla que determina que su interpretante representa al signo representando a su objeto. El ejemplo más claro de símbolo lo constituyen aquellos elementos de la comunicación humana que significan mediante una convención, es decir, los signos convencionales del lenguaje ordinario, las señales de tráfico, los logotipos, las banderas, y, en general, todo aquello que significa sólo en virtud de que así se reconoce, se usa y se interpreta en una comunidad dada. Sin embargo, para Peirce el concepto de símbolo en modo alguno se reduce a los signos convencionales, sino que incluye a todos aquellos signos naturales que significan de manera general, como las leyes físicas, la conducta instintiva de los animales e incluso el código genético<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 246.

<sup>141</sup> A pesar de que se suele afirmar precisamente lo contrario, los seres humanos no son los únicos animales capaces de usar e interpretar símbolos. Un tipo de conducta animal, como por ejemplo, el baile de las abejas, constituye un claro ejemplo de conducta simbólica, en la medida en que lo que hace actuar a las abejas de ese modo es una ley general inscrita en su naturaleza. Lo que diferenciaría la conducta de los animales de la de los humanos no sería, por tanto, la capacidad de producir símbolos, sino la capacidad de aprendizaje y auto-control, es decir la capacidad de reaccionar creativa y controladamente ante los estímulos, de tal manera que somos capaces de modificar, rectificar, incluso dotarnos de nuevos signos para aprender de la experiencia y responder así de manera inteligente a los estímulos externos.

### 2.3.2. Representación, significación e interpretación: la cuestión de los interpretantes

Es el momento de estudiar el tercer y más general aspecto de la semiosis: la función mediadora del signo. Peirce se refiere a la mediación del siguiente modo:

La mediación genuina tiene el carácter de un Signo. Y un signo es cualquier cosa relacionada con una Segunda cosa, su Objeto, con respecto a una Cualidad, de tal modo que sea capaz de poner a una Tercera cosa, su Interpretante, en relación con el mismo Objeto, y de modo tal como para poner a un Cuarto en relación con ese Objeto en la misma forma, y así *ad infinitum*. Si la serie se detiene, el Signo pierde el carácter perfectamente significativo que había tenido hasta ese momento<sup>142</sup>.

La mediación, por tanto, hace referencia a varios aspectos que han sido ampliamente tratados ya. Por un lado, se refiere a la relación triádica genuina e irreductible que une tres elementos, signo (primero), objeto (segundo) e interpretante (tercero). Por otro, se refiere a la continuidad de la mente que acontece como consecuencia de la capacidad, al menos potencialmente ilimitada, de producir nuevos interpretantes que desarrollan aspectos novedosos del objeto en nuevas relaciones semióticas. Por último, el aspecto de mediación se refiere al carácter normativo y teleológico de la semiosis, al hacer hincapié en cómo el signo se produce siempre con vistas a la producción de un interpretante en función de un propósito determinado. Es el aspecto finalista que diferencia a la semiosis de la mera causalidad eficiente del mundo físico y que, en consecuencia, apunta más que a las causas a las razones últimas, tendencias o fines de toda conducta racional. Creo que no es ninguna exageración decir que la función mediadora de la semiosis puede entenderse como el alma auténtica, no sólo de la semiótica y del pragmatismo, sino de toda la filosofía tardía del Peirce maduro, pues se encuentra en el quicio de las teorías metafísicas del *agapismo* (la teoría de que el amor

---

<sup>142</sup> CP 2.92 (1902).

es la gran fuerza evolutiva del universo), el *tijismo* (la teoría de que el azar es realmente operativo en el universo) y el *sinejismo* (la doctrina de la continuidad entre mente y materia)<sup>143</sup>. La relevancia de la mediación semiótica para el pragmatismo será convenientemente tratada en el siguiente capítulo. En cuanto a la semiótica, creo que se ha puesto ya de relevancia al tratar los aspectos más formales de la semiosis como proceso general. En cualquier caso, en el presente epígrafe abordaré la cuestión desde la óptica de la producción y clasificación de los interpretantes, que como ya se ha señalado hace referencia a la tercera condición esencial de la semiosis.

Se ha dicho que un signo significa un objeto porque se dirige a otro signo que lo interpreta representando al mismo objeto en el mismo sentido del signo original, aunque más desarrollado<sup>144</sup>. Así, un signo no puede representar un objeto si no hay un interpretante que medie entre ambos<sup>145</sup>. Como advierte Max Fisch, para Peirce la acción del signo y la interpretación del signo no son dos tipos diferentes de semiosis, sino una y la misma semiosis considerada

---

<sup>143</sup> Debido al carácter de este trabajo no puedo dar cuenta de estas teorías, por otro lado, de enorme importancia para comprender el pensamiento de Peirce en su conjunto. Algunos autores, como Johansen o Jensen sostienen que no es necesario prestar atención a la metafísica de Peirce para estudiar la semiosis comunicativa. Creo, sin embargo, que un estudio más pormenorizado de la comunicación en Peirce no puede dejar de lado, al menos, la doctrina del sinejismo. El hecho de que en este trabajo no reserve un lugar destacado para ella se debe a que he preferido centrarme en la fundamentación estrictamente semiótica de la teoría de la comunicación. Quede constancia, no obstante, de que considero que la comunicación es ella misma un fenómeno de continuidad y que, por lo tanto, un estudio completo que pretenda abordarla desde la semiótica peirceana debe tener muy en cuenta la doctrina del sinejismo, si no todas las demás doctrinas metafísicas de Peirce. Por ello, en el siguiente capítulo abordaré de manera sucinta la idea del sinejismo en el contexto de la retórica especulativa, como aquella ley de la continuidad de la mente que permite la existencia de una comunidad, en tanto en cuanto todo hombre es un signo conectado íntimamente con otros signos.

<sup>144</sup> Cfr. *CP* 5.594 (1903).

<sup>145</sup> Cfr. C. S. Peirce, "Pragmatismo", 314.

desde dos puntos de vista diferentes<sup>146</sup>. En consecuencia, la interpretación no es un fenómeno distinto de la producción del signo, sino que la misma significación es de suyo una interpretación; es decir, ser y actuar como signo significa poder determinar un interpretante<sup>147</sup>. Se puede, pues, afirmar con Tom Short que lo esencial de la semiosis es, no tanto la producción triádica de signos como la producción triádica de interpretantes<sup>148</sup>.

Ahora bien, la pregunta que es preciso realizar en este momento es qué entiende Peirce por interpretante. La respuesta no es fácil, dado que Peirce ofrece múltiples definiciones que no siempre coinciden entre sí. Sin embargo, la sospecha de incoherencia que pueda despertar esta afirmación es más aparente que real, ya que, como es natural, la teoría de los signos de Peirce evoluciona al igual que lo hace el resto de su pensamiento. El problema está en que, si bien estos cambios se suceden de forma natural como un pensamiento atento a la crítica y la revisión, no ocurre lo mismo con la terminología, que permanece inalterada. Como advierte Bergman, éste es, sin duda alguna, un gran inconveniente para poder interpretar adecuadamente su pensamiento, y, qué duda cabe, debe ponernos en guardia ante la idea ingenua de creer que las modificaciones de su teoría son una mera cuestión de maquillaje<sup>149</sup>.

Además, a pesar de que las cuestiones semióticas siempre estuvieron en el centro de los intereses de Peirce, los desarrollos específicos de la teoría como tal no se dieron de manera uniforme a lo largo de los años. Siguiendo nuevamente a Bergman se pueden demarcar dos grandes períodos muy separados en el tiempo en los que Peirce se dedicó con profusión a desarrollar sus teorías semióticas y en cuyo intervalo la teoría de los interpretantes cambió

---

<sup>146</sup> M. Fisch, *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, 329.

<sup>147</sup> M. Fisch, *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, 329.

<sup>148</sup> T. L. Short, "Semeiosis and Intentionality", 206-207.

<sup>149</sup> Cfr. M. Bergman, "Peirce's Derivations of the Interpretants", *Semiotica*, 144 (1/4), 2003, 2.

notablemente<sup>150</sup>. Por un lado estaría la década de 1860, con algunos de los escritos más conocidos de Peirce, “On a New List of Categories” de 1867<sup>151</sup> y las *Cognition Series* de 1868 y 1869<sup>152</sup>. Por otro, la etapa que comienza a partir de la década de 1890, en la que Peirce retoma nuevamente los intereses semióticos, hasta la definitiva integración de la teoría de los signos y el pragmatismo en 1907. A lo largo de estos años pueden encontrarse diversas caracterizaciones del interpretante, que se pueden englobar en las dos siguientes: la idea de una representación mediadora que representa al signo como una representación del objeto, que se ha explicado ya; y la idea de un efecto significativo determinado por el objeto a través de la mediación del signo, que de algún modo se corresponde con la concepción pragmaticista del significado. Esta última concepción el interpretante es la que permite entender la semiosis como mediación, integrando así las otras funciones de representación y determinación en un proceso dinámico, teleológico y abierto siempre a nuevas determinaciones en el futuro. Lo que sí es claro y rotundo es que, en ningún caso, el interpretante debe ser entendido como un intérprete de carne y hueso, sino como otro signo que traduce o desarrolla el signo original<sup>153</sup>.

El concepto de interpretante aparece por primera vez en los escritos de Peirce en 1867, en el citado artículo sobre las categorías, como “una representación mediadora que representa al relato como algo que está por un correlato, con el que a su vez está en relación la representación mediadora”<sup>154</sup>. Como ya se ha señalado, Peirce llega a su teoría de las categorías como una deducción a partir de los

---

<sup>150</sup> M. Bergman, “Peirce’s Derivations of the Interpretants”, *Semiotica*, 144 (1/4), 2003, 2.

<sup>151</sup> Reproducido aquí en la parte II de este trabajo, “Sobre una nueva lista de categorías”, 155-168.

<sup>152</sup> *W* 2:193-211 (1868); 211-242 (1868); 242-272 (1869). Cfr. C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 1868, 169-202, en la parte II de este trabajo.

<sup>153</sup> Cfr. *CP* 5.594 (1903).

<sup>154</sup> C. S. Peirce, “Sobre una nueva lista de categorías”, 160.

elementos necesarios de toda proposición. Partiendo de que en cualquier proposición siempre hay un predicado que se refiere a un sujeto que está por el mismo objeto por el que está el sujeto, Peirce encuentra que no puede haber proposición si ese predicado no es interpretado como una representación del objeto en virtud de otra representación que lo interpreta de ese modo. De ahí que no pueda haber tampoco proposición si no se da dicho pensamiento interpretante. En consecuencia, Peirce concluye que todo conocimiento sintético implica una relación sígnica, es decir, una relación triádica fundamental en la que un signo está en lugar de algo (objeto) para alguien (pensamiento o mente interpretante) en algún aspecto o cualidad (fundamento). Así, en la proposición “esta estufa es negra”, se puede distinguir un correlato, la estufa, de la cual se predica algo; y un fundamento o cualidad, la “negrura”, que se aplica a ese correlato. En la proposición la cualidad abstracta de la negrura se incorpora y se expresa en un predicado, que predica esa cualidad de la estufa. Pero como observa Peirce, se necesita un tercer elemento para atribuir una cualidad a un correlato en una proposición. En efecto, no se puede identificar ninguna cosa como tal sino por contraste con otras cosas<sup>155</sup>. Se necesita, por tanto, una representación mediadora, el interpretante, que representa que la estufa de la que se habla se relaciona con el correlato en virtud de la cualidad de la negrura<sup>156</sup>. Como dice Peirce, “podemos llamar *interpretante* a dicha representación mediadora, porque satisface el oficio de un intérprete que dice que un extranjero dice lo mismo que él está diciendo”<sup>157</sup>.

Así, por ejemplo, la palabra “*homme*” en un diccionario francés y español aparece al lado de la palabra española “hombre” de tal modo que en esa posición correlativa se interpreta que “*homme*” representa la misma criatura bípeda a la que se refiere la palabra “hombre”. Así pues, se puede ofrecer ya una imagen bastante exacta de qué entiende

---

<sup>155</sup> Cfr. C. S. Peirce, “Sobre una nueva lista de categorías”, 159.

<sup>156</sup> Cfr. C. S. Peirce, “Sobre una nueva lista de categorías”, 159.

<sup>157</sup> C. S. Peirce, “Sobre una nueva lista de categorías”, 160.

Peirce en esta etapa por interpretante. En primer lugar, el interpretante es, al igual que el signo, una representación. Esto proporciona una idea de hacia dónde va a dirigirse su pensamiento posterior —sobre todo en los artículos sobre la cognición de 1868 y 1869—, porque si todo signo implica siempre otro signo que lo interpreta, se sigue necesariamente que ese nuevo signo deberá, a su vez, interpretarse en una representación, y así *ad infinitum*<sup>158</sup>. Se trata de la famosa idea de la semiosis ilimitada. Por otro lado, aparece como una comparación o conexión entre dos elementos, relato y correlato, afirmando que el correlato posee la misma cualidad que el relato. El interpretante cumple así una función de unificación o síntesis. Es, en definitiva, un elemento mediador o tercero.

Pero como señala Bergman, a partir de 1895 Peirce retoma su teoría de los signos y modifica sustancialmente la cuestión de los interpretantes. A partir de entonces el interpretante ya no será una representación mediadora, sino una representación mediada, es decir, algo que se refiere al mismo objeto al que se dirige el signo pero a través de la mediación de éste último. En el manuscrito *MS 595*, de 1895 aparece definida la relación semiótica en los siguientes términos:

Un *signo* es una cosa que sirve para transmitir el conocimiento de alguna cosa, a la que *expresa* o a la que *representa*. Esta cosa se llama el *objeto* del signo; a la idea en la mente que despierta el signo, que es un signo mental del mismo objeto, se le llama *interpretante* del signo<sup>159</sup>.

Lo primero que llama la atención es que la función del signo aparece definida como algo que transmite el conocimiento de otra cosa, produciendo para ello otro signo mental que se refiere a esa misma cosa mediatamente a través del signo. De ese modo el interpretante es aquello que se produce en una mente como efecto de la acción del signo y que, de algún modo puede significar el objeto del signo. Como señala Santaella-Braga, el signo determina aquí al

---

<sup>158</sup> *CP* 2.92 (1902).

<sup>159</sup> Cfr. *EP* 2:13 (1895).

interpretante, y al determinarlo el signo transfiere al interpretante la función de representar el objeto a través de la mediación del signo<sup>160</sup>. Con este viraje quedan, pues, perfiladas con mayor claridad las relaciones de determinación y representación y su integración en la relación más general de mediación. Por consiguiente, la semiosis se presenta ahora, no tanto como una relación estática, sino como un proceso en el que los interpretantes se van produciendo a través de la función mediadora del signo:

El Signo crea algo en la mente del intérprete que, habiendo sido creado por el signo, también ha sido, de manera *relativa* y mediata creado por el Objeto del Signo, aun cuando el Objeto es esencialmente otra cosa diferente del Signo. Y esta creación del Signo se denomina Interpretante. Lo crea el Signo; pero no el Signo en cuanto miembro de cualquiera de los Universos a los que pertenece; sino que ha sido creado por el Signo en su capacidad de llevar la determinación impuesta por el Objeto<sup>161</sup>.

Finalmente, en 1907 tiene lugar la mencionada articulación del pragmatismo —cuyo nombre cambió Peirce en 1904 por el de pragmaticismo para diferenciarlo del pragmatismo de otros autores, como William James o F. C. S. Schiller<sup>162</sup>—, en el contexto de la teoría de los signos, lo que le permitió abordar el problema del significado desde una perspectiva semiótica y, a la vez, ofrecer una prueba completa de su doctrina del pragmatismo. Hay que mencionar aquí un extraordinario manuscrito de 1907, el *MS 318*, en el que Peirce ofrece una explicación de la semiosis en términos explícitamente comunicativos<sup>163</sup>. En él, la idea de interpretante

---

<sup>160</sup> L. Santaella-Braga, “Why There Is No Crisis of Representation According to Peirce”, 48.

<sup>161</sup> C. S. Peirce, “Extractos de la correspondencia con William James”, 336-337.

<sup>162</sup> Cfr. *EP 2*:334-335 (1905).

<sup>163</sup> Cfr. C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 305. La idea de signo como medio de comunicación, que se verá en el próximo capítulo, no es nueva. Aparece con frecuencia a partir de 1906 en sus escritos. Sin embargo, es en este manuscrito donde con más detalle Peirce desarrolla esta idea.

adquiere un nuevo y original desarrollo, hasta el punto que modifica de pleno la propia concepción de la semiosis como mediación comunicativa. Efectivamente, y tal como se verá en los próximos capítulos, la actividad sígnica se entiende ahora como un diálogo o conversación entre dos cuasi-mentes que cumplen los roles comunicativos de un emisor y un intérprete<sup>164</sup>. A partir de este momento el interpretante, que ejerce de manera virtual la misma función comunicativa de un intérprete en una conversación ordinaria, recibe la determinación del objeto del discurso a través de la mediación del signo, el cual selecciona, dirige o constriñe las posibles interpretaciones del primero<sup>165</sup>. El interpretante se entiende, entonces, como el resultado significativo provocado por el signo, a través de cuya mediación viene determinado también por el objeto del signo:

Diré que un signo es cualquier cosa, de cualquier modo de ser, que media entre un objeto y un interpretante; pues está determinado por el objeto *con relación al interpretante*, y a su vez determina al interpretante *con referencia al objeto*, de modo tal que hace que el interpretante esté determinado por el objeto a través de la mediación de ese “signo”<sup>166</sup>.

(...)

Pues todo signo, al funcionar como tal, produce un efecto mental. ¿Cómo deberíamos denominar el efecto mental total que se calcula que produzca un signo por sí mismo en su función significativa propia? La palabra *significación* es demasiado limitada, dado que, como pronto mostrarán los ejemplos, este efecto mental puede ser de la naturaleza de una emoción o de la de un esfuerzo. Ninguna palabra existente es lo suficientemente apropiada. Permítame llamar a este

---

<sup>164</sup> Cfr. Cfr. C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 305.

<sup>165</sup> Cfr. C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 305.

<sup>166</sup> C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 314.

efecto total propio del signo tomado en sí mismo el *interpretante* del signo<sup>167</sup>.

Se observa, entonces, que el interpretante ha dejado de ser una representación, para constituirse como un efecto resultante de la acción mediadora del objeto a través del signo. De ese modo, Peirce desarrolla de un modo muy original y sugestivo la noción de interpretante para cubrir fenómenos más allá de los conceptos mentales, tales como los sentimientos, las emociones, los esfuerzos o las acciones. El interpretante es, en definitiva, el efecto significativo propio del signo, en virtud de su estar determinado mediatamente por el objeto a través del signo. Es decir, la producción del interpretante ha de ser necesariamente triádica, como algo que se produce, no de forma lineal o causal, sino en función de un fin o propósito que se desea alcanzar a través de un medio:

Para que una cosa pueda ser un signo verdadero, su efecto mental significativo propio debe ser *transmitido* desde otro objeto con el que el signo está relacionado al indicarlo y que es, a través de esta transmisión, la causa última del efecto mental<sup>168</sup>.

Se corresponde de algún modo con el significado, entendido como el propósito racional y teleológico del signo. Así el signo comunica dicho propósito o fin al intérprete para referirse al objeto, ejerciendo de ese modo su influencia como signo. La idea de interpretante queda, pues, ligada a la noción pragmaticista del significado, ya que para el pragmaticismo el significado racional de toda proposición descansa en su estar orientado al futuro<sup>169</sup>. Se entiende ahora el carácter normativo y teleológico de la semiosis, en tanto en cuanto la semiosis aparece ahora como la producción de signos con vistas a un fin, o lo que es lo mismo, como la producción genuinamente triádica de interpretantes de tal manera que el signo sea capaz de organizar la conducta racional de un agente inteligente. Así,

---

<sup>167</sup> C. S. Peirce, "Pragmatismo", 321.

<sup>168</sup> C. S. Peirce, "Pragmatismo", 321.

<sup>169</sup> Cfr. *EP* 2:340 (1905).

el interpretante aparece como “un «*would be*»<sup>170</sup>, esto es, lo que el signo *determinaría* en el intérprete si hubiese alguno”<sup>171</sup>. Sin embargo, no sería más que una simplificación identificar sin más el interpretante con el significado. El interpretante es, efectivamente, el resultado significativo del signo, pero como dice Peirce, el significado del signo no se transmite hasta que no se reconoce, no sólo el interpretante, sino también el objeto. El término significado, por tanto, se reserva para la significación completa que el signo transmite<sup>172</sup>.

Se puede obtener una visión más completa de la noción de interpretante en la teoría de la significación tardía de Peirce si se atiende a las diversas clasificaciones ya que, como se ha visto, el interpretante es lo suficientemente amplio como para incluir conceptos, ideas, sentimientos, emociones, acciones, reglas, interpretaciones y, en general, cualquier efecto significativo producido por un signo. Peirce presenta dos grandes divisiones tricotómicas de interpretantes en función de las categorías<sup>173</sup>: la que los clasifica en

---

<sup>170</sup> Literalmente, “actos posibles”. Se trata de un concepto intraducible en castellano que representa la naturaleza condicional y, por tanto, legislativa de los conceptos. Se vincula así con la máxima pragmática, en la medida en que el significado de un concepto se traduce en una creencia, o lo que es lo mismo, en determinada disposición a actuar si se dan las condiciones adecuadas. El elemento condicional, de la proposición marca las distancias necesarias con respecto al pragmatismo de James, que no determina ya una consecuencia posible —y, por tanto, un elemento de auto-control de la conducta racional— sino que se traduce en meras consecuencias de hecho.

<sup>171</sup> C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 313.

<sup>172</sup> C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 322.

<sup>173</sup> En realidad, Peirce presenta más variantes y posibilidades de clasificación de los interpretantes. Por razones de simplificación y tradición se suelen circunscribir a las que se citan a continuación, pero como señala Bergman, la cuestión de los interpretantes está muy lejos de ser algo unánimemente aceptado por la comunidad académica. En efecto, no está claro cómo debería interpretarse la relación entre las diferentes clasificaciones, por lo que se ha constituido como uno de los focos de debate más intensos e interesantes entre los estudiosos de la semiótica peirceana. Cfr. M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 62.

interpretante *inmediato, dinámico y final*<sup>174</sup>; y la que los clasifica en interpretante *emocional, energético y lógico*<sup>175</sup>. Peirce define el interpretante inmediato como el efecto total, inanalizado que se espera que el signo va a producir. En una carta a William James Peirce explica que el interpretante inmediato es como una imagen vaga del significado del signo común a emisor e intérprete del signo<sup>176</sup>. Se identifica con la interpretabilidad potencial que todo signo debe tener para poder apelar a un intérprete y, por tanto, para que pueda tener lugar la semiosis<sup>177</sup>. Como sostiene Bergman, puede verse como una noción intuitiva de significado, entendido en términos de un diccionario elemental de una lengua concreta, o a modo del eje paradigmático del sistema de la lengua<sup>178</sup>. Por su parte, el interpretante dinámico es el efecto actual que causa el signo en el intérprete<sup>179</sup>:

El Interpretante Dinámico es cualquier interpretación efectiva que una mente cualquiera hace de un signo. Este Interpretante deriva su carácter de la categoría Diádica, la categoría de la Acción<sup>180</sup>.

Al ser una acción concreta, el interpretante dinámico se experimenta de manera individual y diferente en cada acto de interpretación<sup>181</sup>. Está relacionado, por tanto, con la segundidad. Se refiere a la irrupción o conmoción que el signo provoca de hecho en esa sensación vaga e inanalizada que era el interpretante inmediato<sup>182</sup>. Por último, el interpretante final es el efecto que el signo produciría

---

<sup>174</sup> C. S. Peirce, "Extractos de la correspondencia con William James", 340.

<sup>175</sup> C. S. Peirce, "Pragmatismo", 313.

<sup>176</sup> C. S. Peirce, "Extractos de la correspondencia con William James", 344.

<sup>177</sup> Cfr. SS 110-111 (1909).

<sup>178</sup> Cfr. M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 63.

<sup>179</sup> C. S. Peirce, "Extractos de la correspondencia con William James", 344.

<sup>180</sup> CP 8.315 (1909).

<sup>181</sup> SS 111 (1909).

<sup>182</sup> C. S. Peirce, "Extractos de la correspondencia con William James", 344.

sobre cualquier mente si las circunstancias le permitieran ejercer todo su potencial significativo, es decir, el resultado interpretativo al que todo intérprete está destinado a llegar si se considera el signo lo suficiente. No tiene nada que ver con interpretaciones de hecho, sino con la interpretación que el signo produciría en cualquier intérprete<sup>183</sup>. Es, por tanto, el fin o propósito verdadero al que tiende el signo<sup>184</sup>.

En cuanto a la segunda división, Peirce señala que el interpretante emocional es el sentimiento que provoca el signo en el intérprete<sup>185</sup>. Un caso bastante representativo de interpretante emocional es la emoción estética causada por una composición musical:

El interpretante puede ser un sentimiento. De ese modo, un aire para guitarra, si lo consideramos como aquello que ha de transmitir las emociones genuinas o fingidas de su compositor, sólo puede cumplir su función excitando sentimientos de respuesta sensitiva en el oyente<sup>186</sup>.

El interpretante energético, por su parte, es un esfuerzo mental o corporal que se produce como consecuencia de la acción del signo. Por ejemplo, dice Peirce, cuando un oficial de instrucción da a su compañía de infantería la orden “¡descansen armas!”. Si el signo actúa realmente como un signo y no como una mera compulsión fisiológica, “debe haber primero, como en todas las acciones de los signos, un sentimiento-interpretante —una sensación de aprehender el significado—, que por su parte estimula en los soldados el mínimo esfuerzo requerido para realizar el movimiento”<sup>187</sup>. Este efecto causado por el signo en su capacidad significativa es el interpretante energético.

---

<sup>183</sup> Cfr. *CP* 8.315 (1909).

<sup>184</sup> Cfr. *SS* 110-11 (1909).

<sup>185</sup> *CP* 5.475 (1907).

<sup>186</sup> C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 322.

<sup>187</sup> C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 322-323.

El interpretante lógico es, finalmente, la significación, el efecto significativo del signo:

En tercer lugar, nuestras categorías nos llevan a creer que habrá un interpretante de carácter triádico, mientras que nuestro conocimiento de los signos introduce en la parte adecuada de la explicación una clase de interpretante que no está incluida en ninguno de los dos ya enumerados, pero que sabemos es el interpretante *par excellence*, me refiero por supuesto a la comprensión intelectual del significado de un signo<sup>188</sup>.

Se trata del efecto esencial del signo sobre el intérprete<sup>189</sup>. Tiene el carácter de un pensamiento, es decir, la comprensión intelectual del signo. Sin embargo, no es simplemente un concepto, a pesar de que comparte con los conceptos el hecho de que es general<sup>190</sup>. Es, más bien, la interpretación conceptual del signo que gobierna las interpretaciones particulares y, por tanto, tiene la misma naturaleza que una regla general. Lo que lo define en última instancia es su carácter condicional y final. Es algo que crea unas expectativas y que, en virtud de tales expectativas determina la conducta racional del intérprete. Se identifica, por tanto, con un hábito, pues sólo un hábito permanece como la esencia del interpretante lógico<sup>191</sup>. Como descubre Peirce, si todo interpretante requiere a su vez otro interpretante, debe haber un interpretante que no requiera una sucesiva interpretación. Así, mediante el análisis pragmaticista Peirce muestra que los signos no pueden ser traducidos sin fin en otros signos si quieren contribuir a la evolución de la racionalidad del signo<sup>192</sup>. Debe haber un interpretante último que no sea él mismo un signo. Este es el interpretante lógico final, un hábito general y condicional que se constituye como un principio o guía de acción y que se identifica con

---

<sup>188</sup> C. S. Peirce, "Pragmatismo", 323.

<sup>189</sup> C. S. Peirce, "Pragmatismo", 316.

<sup>190</sup> C. S. Peirce, "Pragmatismo", 317.

<sup>191</sup> C. S. Peirce, "Pragmatismo", 317.

<sup>192</sup> EP 2:418 (1907).

el significado total del signo. El interpretante lógico final en el que se detiene la interpretación es un hábito, o como dice también Peirce, un cambio de hábito, entendiéndose por tal una modificación de la tendencia del intérprete a actuar de determinada manera en función de experiencias previas y en función de los resultados o consecuencias de sus acciones<sup>193</sup>. Como se verá en el próximo capítulo, el hábito no ha de entenderse en términos conductistas, como una asociación de ideas a consecuencia del condicionamiento<sup>194</sup>, pues tal como señala Peirce, la identidad de un hábito depende de cómo puede llevar a actuar, no meramente bajo las circunstancias que se den, sino bajo las que posiblemente puedan darse con independencia de lo improbables que puedan ser<sup>195</sup>. Lo importante es su carácter condicional, su referencia al futuro, y, por tanto, su capacidad para organizar la conducta racional de una mente capaz de usar e interpretar signos. Por lo tanto, el interpretante lógico final, que en cuanto hábito se configura en su dependencia de los contextos de acción concebibles del intérprete, es en último término una práctica y se identifica con lo expresado por la célebre máxima pragmática.

Finalmente, existe una última clasificación de los interpretantes que responde al aspecto dialógico de la semiosis. Se trata de la división del interpretante *intencional*, *efectual* y *comunicacional* (o comunicativo) que aparece en una carta a Lady Welby y que adquiere todo su sentido en la tendencia del Peirce maduro a explicar la semiosis en términos más intuitivos y explícitamente comunicativos<sup>196</sup>. Esta división, así como su relevancia para la comprensión de la comunicación en la obra de Peirce, se verá en el siguiente capítulo, que pretende dar cuenta de los ingredientes pragmatistas de la semiosis comunicativa.

---

<sup>193</sup> CP 5.476 (1907).

<sup>194</sup> CP 5.477 (1907).

<sup>195</sup> CP 5.394 (1877).

<sup>196</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 9 de marzo de 1906, 332, en la parte II de este trabajo.

### **3. Comunicación e investigación en la retórica universal de Charles S. Peirce**

En el capítulo anterior he intentado ofrecer una reconstrucción de la semiótica peirceana desde el punto de vista del lugar que ocupa en la clasificación de las ciencias, prestando especial atención a su dependencia de otras teorías, como la fenomenología, y al papel esencial que juega en cuanto teoría de las condiciones formales de toda investigación científica. La semiótica aparecía, entonces, como una teoría general de la inteligencia, en la medida en que Peirce consideraba toda forma de pensamiento como un proceso auto-controlado de producción e interpretación de signos. En este capítulo me propongo ahondar en esa misma idea, pero deteniéndome en las implicaciones dialógicas, normativas y sociales de la semiosis que vinculan todo conocimiento con la posibilidad de la comunicación en una comunidad de investigadores. Se trata de ver la necesaria interdependencia del conocimiento y la comunidad, articulación que acontece siempre como fruto de la comunicación potencialmente ilimitada de un grupo de hombres y mujeres participando en la misma búsqueda desinteresada de la verdad. Me propongo, en definitiva, demostrar por qué la semiótica es, además de una teoría del conocimiento y de la inferencia, una teoría de la comunicación.

En este capítulo trazaré los contornos de la retórica especulativa atendiendo a algunas consideraciones generales sobre el método científico y la necesaria articulación existente entre la comunidad, el conocimiento y la comunicación. Pero antes de pasar a estudiar dichas relaciones, creo preciso profundizar en ciertas cuestiones apuntadas en el capítulo anterior que desarrollan aspectos de la teoría de la significación en relación con la cognición y la subjetividad, así como su imbricación en el pragmatismo, entendido aquí como una teoría

de la acción comunicativa<sup>1</sup>. Así, a partir de la epistemología del joven Peirce extraeré las conclusiones pertinentes que nos aproximan hacia una teoría de la mente y del sujeto como tipos especiales de semiosis. Posteriormente examinaré dichas conclusiones a la luz del pensamiento tardío de Peirce para proponer una teoría integrada del pragmatismo y la semiótica en la concepción del sujeto como agente comunicativo. Finalmente tomaré en consideración la naturaleza intrínsecamente discursiva y retórica de la investigación, desarrollando aspectos importantes para la teoría de la comunicación en Peirce tales como las ideas de “fundamento común” (*common ground*), *commens*, universo de discurso, experiencia colateral, así como la clasificación comunicativa de los interpretantes señalada al final del capítulo anterior.

### 3.1. La personalidad semiótica

Con frecuencia se ha dicho que Peirce no desarrolló una teoría adecuada de la subjetividad o que, en cualquier caso, constituye uno de los puntos más débiles de su pensamiento<sup>2</sup>. La segunda de estas afirmaciones se puede comprender, si bien con reservas, en la medida en que Peirce no dedicó especial atención a desarrollar sistemáticamente una teoría del sujeto humano; al menos, no con la

---

<sup>1</sup> Peirce jamás usó el término “acción comunicativa” en relación a su pragmatismo. De hecho, no concibió su pragmatismo como una teoría de la acción, sino como una máxima lógica. Sin embargo, creo que se pueden extraer algunas conclusiones de dicha máxima de cara a que pueda ser interpretada como una teoría implícita de la acción humana. Interpreto aquí el término “acción comunicativa” en un sentido muy libre, en modo alguno obligado o constreñido por las posibles connotaciones que pudiera suscitar con respecto a la célebre teoría homónima de Jürgen Habermas. Pese a la evidente sintonía de la teoría habermasiana con el pensamiento de Peirce, en este trabajo no se hará mención alguna a dicha teoría, que creo no hace justicia al realismo peirceano, mucho más rico que la concepción consensualista de la verdad que con frecuencia se le adjudica cuando se lee a Peirce a la luz de las interpretaciones de Habermas.

<sup>2</sup> Cfr. S. F. Barrena, *La creatividad en Charles S. Peirce: abducción y razonabilidad*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2003, 75.

misma exhaustividad con que dicha cuestión aparece en la obra de otros pragmatistas como G. H. Mead o John Dewey. A esto se puede objetar que Peirce no desarrolló sistemáticamente casi ninguna de las doctrinas que conforman el edificio arquitectónico de su pensamiento, sino que, como sostiene Hausman, dicha arquitectónica subyace implícitamente como un todo en forma de brillantes sugerencias que indican cómo debería ser interpretada y reconstruida a partir de sus escritos<sup>3</sup>. En ese sentido, la teoría de la subjetividad de Peirce, así como sus implicaciones antropológicas, no serían cuestiones desatendidas por el filósofo americano, sino que más bien permanecen inexploradas, a la espera una conveniente interpretación por parte de los estudiosos de su obra. De hecho, algunos de estos intérpretes han afrontado seriamente la tarea, de cuyo trabajo queda constancia en algunos estudios notables que señalan la originalidad del planteamiento peirceano en torno a este tema<sup>4</sup>. En cuanto a la primera afirmación, sólo cabe decir que se sostiene a la luz de una interpretación perezosa y corta de miras, dado que a lo largo de sus escritos —ya desde su pragmaticismo, su realismo semiótico o su cosmología evolutiva—, Peirce delinea los contornos de una teoría integral de la condición humana<sup>5</sup>. A este respecto, me parece totalmente acertado afirmar con John Sheriff que de la filosofía de Peirce se puede desprender una concepción comprensiva del ser humano como un ser creativo, inteligente y capaz de un crecimiento moral e intelectual ilimitado, lo que nos brinda una imagen muy

---

<sup>3</sup> C. R. Hausman, *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, 1.

<sup>4</sup> Me refiero, fundamentalmente, a los trabajos de V. M. Colapietro, *Peirce's Approach to the Self. A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*; y J. K. Sheriff, *Charles Peirce's Guess at the Riddle Grounds for Human Significance*. Cfr. también la tesis doctoral de Sara F. Barrena. *La creatividad en Charles S. Peirce: abducción y razonabilidad*.

<sup>5</sup> Cfr. V. M. Colapietro, *Peirce's Approach to the Self. A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, 28.

positiva del significado humano y sus múltiples posibilidades<sup>6</sup>.

En este apartado me centraré en la concepción semiótica de la mente y la cognición, tal y como aparece en los artículos del *Journal of Speculative Philosophy* de 1868, especialmente en “Some Consequences of Four Capacities”<sup>7</sup>. A partir de la filosofía de la mente peirceana extraeré las conclusiones necesarias para esbozar una teoría del hombre-signo en correspondencia con la concepción semiótica del yo, lo que permite concebir al hombre como un sujeto esencialmente comunicativo que crece y se desarrolla en la interacción con sus semejantes. Finalmente desarrollaré brevemente las tesis del falibilismo y del sentido común crítico en el contexto del realismo pragmático de Peirce, donde se ve claramente la íntima interconexión de la realidad y la comunidad.

### 3.1.1. Terceridad, continuidad y crecimiento: la mente como semiosis

En el capítulo anterior se hizo hincapié en la identificación que efectúa Peirce entre la mente y la semiosis, en la medida en que ambas son casos de terceridad genuina. En este epígrafe se abordará de un modo más específico dicha relación en el contexto del sinejismo, es decir, la doctrina que sostiene que “la continuidad gobierna todo el dominio de la experiencia en cada uno de sus elementos”<sup>8</sup>. Según se ha dicho, la terceridad es la categoría de la relacionabilidad y la generalidad, pero también de la continuidad y el crecimiento, en función de su capacidad para establecer relaciones<sup>9</sup>. Contrariamente a la tendencia de la filosofía moderna a acentuar los dualismos, rupturas

---

<sup>6</sup> Cfr. J. K. Sheriff, *Charles Peirce's Guess at the Riddle. Grounds for Human Significance*, xvi.

<sup>7</sup> W 2:193-211 (1868); 211-242 (1868). Cfr. C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 169-202.

<sup>8</sup> EP 2:1 (1893).

<sup>9</sup> Cfr. EP 2:435 (1908).

y discontinuidades —tales como la distinción cartesiana entre mente y materia, o la idea nominalista que separa radicalmente lo interno de lo externo— Peirce cree que existe una tendencia real en el universo a la continuidad del pensamiento, tendencia que toma la forma de una adquisición de hábitos cada vez más desarrollados.

La idea de la continuidad hay que entenderla en el contexto de la cosmología evolutiva de Peirce, que resumiré aquí de manera muy sucinta. Para Peirce el determinismo no explica adecuadamente el funcionamiento del universo porque no permite entender la aparición de la novedad en la regularidad. Las teorías mecanicistas, con su tendencia a explicarlo todo en términos de causas eficientes no dan cuenta del cambio ni de la evolución misma porque anulan el papel de la espontaneidad en la formación de las leyes naturales. Contrariamente a todo reduccionismo, Peirce intenta ofrecer una solución al problema de cómo evolucionan las leyes a partir de la pura indeterminación. En consonancia con su teoría de las categorías, Peirce descubre que hay tres elementos realmente operativos en el universo: un elemento de puro azar; un elemento de regularidad, generalidad o ley; y un elemento de cambio, crecimiento o formación de hábitos<sup>10</sup>. En la cosmología evolutiva de Peirce todo emerge a partir de la pura posibilidad, un estado de absoluta indeterminación y espontaneidad que se identifica con la categoría de la primeridad<sup>11</sup>. La segundidad surge entonces a través de la oposición de elementos discretos, en el choque bruto e irracional, de cuya tendencia a la regularidad emergería finalmente la terceridad. Así, como se vio en el capítulo anterior, para Peirce hay una tendencia real al crecimiento a través del auto-control, es decir, a la formación de ciertos hábitos o leyes generales que gobernarán los hechos en el futuro. Se trata, como se dijo, de la ley de la mente, la “tendencia de todas las cosas a adquirir hábitos”<sup>12</sup>:

---

<sup>10</sup> *EP* 1:278 (1887-1888).

<sup>11</sup> *EP* 1:278 (1887-1888).

<sup>12</sup> *CP* 6.101 (1902).

La tendencia a formar hábitos o la tendencia a la la generalización es algo que crece por su propia acción, mediante el hábito de adquirir hábitos a través de su propio crecimiento. Germina primero a partir del puro azar. En él había una tendencia sutil a obedecer reglas que se siguieron con anterioridad, y dichas tendencias fueron reglas que se iban obedeciendo más y más por su propia acción<sup>13</sup>.

Por lo tanto, para Peirce todo lo existente tiene, de algún modo, la naturaleza de la mente, en cuanto todo participa de esta dinámica evolutiva que tiende a la continua generalización por su propia acción interna. En consecuencia, mente y materia no son para Peirce cosas distintas. Así puede sostener la idea de que la materia no es sino “mente estéril”, hábitos que han perdido toda espontaneidad y que se han fijado en forma de leyes físicas<sup>14</sup>. Independientemente del obvio cariz místico y religioso que envuelve toda la cosmología peirceana, se pueden entresacar algunas ideas de extrema importancia para la explicación semiótica de la mente. Lo primero que hay que señalar es que la mente es continua, tanto en su relación con la materia como consigo misma, en el sentido de que el pensamiento tiende a expandirse en virtud de un mismo principio de crecimiento evolutivo. Por lo tanto, para Peirce no tiene sentido plantear dicotomías como las de mente y cuerpo, lo interno y lo externo o representación y realidad.

Lo mismo ocurre con la idea de individuo, idea a la que Peirce era sumamente hostil. Contrariamente al individualismo moderno, según el cual existen individuos aislados en su irreducible privacidad mental, para Peirce el hecho más básico acerca de la persona humana es que es un ser inherentemente abierto a la expresión que siempre está en comunicación con otros seres<sup>15</sup>. La idea “barbárica”, atomística de la identidad personal, en la que la realidad se agota en un individuo clausurado sobre sí mismo debería ser superada, pues no

---

<sup>13</sup> CP 8.317 (1891).

<sup>14</sup> EP 1:293 (1891).

<sup>15</sup> V. M. Colapietro, *Peirce's Approach to the Self. A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, 37.

expresa más que una idea humillante para la raza humana. La continuidad es la auténtica condición para la comunicación<sup>16</sup>. Así, el yo peirceano no es una esfera privada, sino principalmente un agente comunicativo<sup>17</sup>.

Para Peirce todo pensamiento se traduce en otro pensamiento al que el primero comunica algo; he aquí la forma en que crecen las ideas<sup>18</sup>. Pero se ha dicho que la continuidad se identifica con la categoría de la terceridad. Y la terceridad no es sino la categoría de la semiosis o “acción de los signos”. Por lo tanto, la mente no es más que un proceso de semiosis. De hecho, como ya se sabe, para Peirce todo pensamiento es un signo, y como tal, está conectado en una cadena infinita con los pensamientos-signos precedentes, y a su vez, en una cadena infinita con los pensamientos-signos que le sucederán necesariamente:

No hay excepción alguna, por lo tanto, a la ley de que todo pensamiento-signo se traduce o interpreta por uno subsiguiente, a menos que sea la de que todo pensamiento encuentra en la muerte un final abrupto y definitivo<sup>19</sup>.

Conviene recordar qué entiende Peirce por signo. Se decía en el capítulo anterior que un signo significa porque se dirige a otro signo que lo interpreta, representando al mismo objeto en el mismo sentido del signo original, aunque más desarrollado. Así, un signo que no fuese capaz de producir interpretantes sería un signo muerto. Más bien, no sería un signo en absoluto<sup>20</sup>. La estructura triádica del signo hace que todo signo se interprete en otro signo que desarrolla algún

---

<sup>16</sup> CP 7.572 (c. 1892).

<sup>17</sup> V. M. Colapietro, *Peirce's Approach to the Self. A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, 79.

<sup>18</sup> Cfr. C. S. Peirce, “La base del pragmatismo en las ciencias normativas”, 283.

<sup>19</sup> C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 183.

<sup>20</sup> V. M. Colapietro, *Peirce's Approach to the Self. A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, 77-78.

aspecto inexpressado del objeto para otro interpretante, y así *ad infinitum*. Todo signo está, por tanto, en una situación de apertura potencial a sucesivas interpretaciones de sí mismo que le hagan crecer y evolucionar como signo. Podemos concluir, entonces, que la mente es ella misma una realidad dinámica producto de la acción de los signos que crece y evoluciona a medida que un signo se traduce en signos subsiguientes:

¿En qué consiste la realidad de la mente? Hemos visto que el contenido de la consciencia, la entera manifestación fenoménica de la mente, es un signo extraído por inferencia. En base, por consiguiente, a nuestro principio de que lo absolutamente incognoscible no existe, de manera que la manifestación fenoménica de una sustancia es la sustancia, tenemos que concluir que la mente es un signo que se desarrolla de acuerdo a las leyes de la inferencia<sup>21</sup>.

Para Peirce la mente no consiste en contenidos de conciencia que luego pueden ser comunicados a través de signos mediante la traducción a un código lingüístico, sino que la mente misma es un signo que obedece a un patrón inferencial públicamente accesible. Es decir, el pensamiento posee la misma naturaleza que el lenguaje, con el que comparte una misma estructura comunicativa que se identifica con la forma de un diálogo o conversación. Como afirma Peirce,

Todo pensamiento se da en forma dialógica. Tu yo de un instante concreto apela al yo más profundo de cara a obtener su asentimiento. Consecuentemente, todo pensamiento se da en signos que poseen, fundamentalmente, la misma estructura general de las palabras; aquellos que no lo hacen son de la naturaleza de aquellos signos que necesitamos ahora y entonces en nuestra conversación con los otros para solventar los defectos de las palabras o de los símbolos<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> C. S. Peirce, "Algunas consecuencias de cuatro incapacidades", 200.

<sup>22</sup> CP 6.338 (c. 1909).

Por lo tanto, no hay —no puede haber— pensamiento privado. Todo pensamiento, en cuanto comparte la naturaleza intersubjetiva del lenguaje es público y puede explicarse con independencia de lo que ocurre en las mentes individuales<sup>23</sup>. De hecho, para Peirce el pensamiento no está necesariamente conectado con un cerebro<sup>24</sup>, sino que, como se verá en el siguiente epígrafe es algo fundamentalmente externo. Si todo pensamiento es un signo, y un signo se define por su capacidad potencial de determinar un interpretante, —es decir, por su referencia condicional al futuro—, su significado está virtualmente incorporado en instancias externas, públicamente observables, tales como veletas, semáforos, termómetros, palabras, conversaciones, libros, diccionarios, bibliotecas enteras e incluso actividades y conductas. El signo incorpora al pensamiento y el pensamiento exhibe la estructura del signo. De ahí la sorprendente afirmación de Peirce de que es más cierto decir que los pensamientos de un escritor vivo están —literalmente— en un ejemplar de cualquiera de sus libros que decir que están en su cerebro<sup>25</sup>. En efecto, para Peirce decir que los pensamientos de un hombre están localizados en su cerebro es tan estúpido como decir que la facultad del lenguaje se encuentra en la lengua<sup>26</sup>. Por tanto, el pensamiento no está en la cabeza, sino que se expresa en la estructura pública de los signos. Se puede decir, entonces, que el pensamiento no preexiste al signo, sino que es un producto de la actividad signica<sup>27</sup>. Como afirma Peirce, “al igual que decimos que un cuerpo está en movimiento, debemos decir que

---

<sup>23</sup> Cfr. C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 186.

<sup>24</sup> *CP* 4.551 (1906).

<sup>25</sup> *CP* 7.364 (1902).

<sup>26</sup> *CP* 7.364 (1902).

<sup>27</sup> Como ha visto Peter Skagestad, la comunicación no es algo que se haga con los pensamientos previamente formados en la cabeza, sino que en el esquema peirceano la comunicación es el contexto mismo en el que se forman dichos pensamientos y es, por tanto, lógicamente anterior a los procesos que tienen lugar en las mentes individuales. Cfr. P. Skagestad, “Peirce’s Semeiotic Model of the Mind”, en C. Misak (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

nosotros estamos en el pensamiento, y no que los pensamientos están en nosotros”<sup>28</sup>.

### 3.1.2. Hacia una teoría semiótica del sujeto humano

Entre 1868 y 1869 Peirce publica una serie de artículos en el *Journal of Speculative Philosophy* que vienen a desarrollar y a ampliar las implicaciones epistemológicas de la nueva lista de categorías que presentó en 1867<sup>29</sup>. En ellos, Peirce perfila las líneas fundamentales de su teoría del conocimiento en una radical oposición al cartesianismo, al que identifica con el origen de algunos de los más graves errores de la filosofía moderna<sup>30</sup>. Peirce construye su argumentación sobre la negación de ciertas facultades que el cartesianismo había atribuido al conocimiento humano, como son la intuición —entendida como un conocimiento directo, no inferencial del objeto—, la introspección, la búsqueda de fundamentos inamovibles y auto-evidentes y la aceptación de realidades absolutamente incognoscibles. La idea esencial sobre la que Peirce descarga su crítica es la tendencia de la filosofía moderna a concebir la conciencia individual como fuente última del significado y la verdad. Así, Peirce intenta recuperar el espíritu del escolasticismo, al que el cartesianismo había desplazado con su rechazo de la autoridad en cuestiones cognoscitivas. Como afirma Vincent Colapietro, la cuestión principal sobre la que gravita la crítica de Peirce es si se debe adoptar una aproximación subjetivista al conocimiento, en la que un sujeto humano solitario e incorpóreo aparece como el fundamento último de la verdad; o si por el contrario se debe adoptar una

---

<sup>28</sup> C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 186.

<sup>29</sup> C. S. Peirce, “Sobre una nueva lista de categorías”.

<sup>30</sup> C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 169-170.

aproximación intersubjetiva, en la que una comunidad humana funciona como la fuente fundamental de todo conocimiento<sup>31</sup>.

Peirce va desmontando una a una cada una de esas presuposiciones del cartesianismo y concluye que: a) no tenemos capacidad de introspección, sino que todo conocimiento del mundo interno se deriva del razonamiento hipotético a partir de nuestro conocimiento de hechos externos; b) no tenemos capacidad de intuición, sino que toda cognición está determinada por cogniciones previas; c) no tenemos capacidad de pensar sin signos; y d) no tenemos ninguna concepción de lo absolutamente incognoscible<sup>32</sup>. Acerca de la segunda negación, Peirce concluye que no tenemos razones para postular la facultad de distinguir cogniciones inferenciales —es decir, cogniciones determinadas por cogniciones previas— de aquellas que no lo son, pues para hacer tal cosa ya estaríamos realizando inferencias. Por tanto, no parece sensato seguir manteniendo la necesidad de creer en una tal facultad. La intuición cartesiana, entendida como un conocimiento directo del objeto, se prueba una ficción metafísica. Si todo pensamiento se da en signos, esto es, de manera inferencial, no hay ninguna cognición primera sobre la que basar todo el edificio del conocimiento. Dado que toda cognición está determinada por cogniciones previas, se deduce de ahí que en cualquier momento del proceso cognoscitivo nos encontramos ya inmersos en un proceso de semiosis. El conocimiento se da siempre *in medias res*. Como dice Peirce,

no hay ninguna cognición absolutamente primera de objeto alguno, sino que la cognición surge por un proceso continuo. Tenemos que empezar, pues, con un *proceso* de cognición, y con aquel proceso cuyas leyes sean las que mejor se entiendan y respondan más fielmente a los hechos externos. Este no es otro que el proceso de inferencia válida, que procede de su premisa, *A*, a su conclusión, *B*,

---

<sup>31</sup> V. M. Colapietro, *Peirce's Approach to the Self. A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, 27.

<sup>32</sup> C. S. Peirce, "Algunas consecuencias de cuatro incapacidades", 172.

sólo si una tal proposición *B*, como cuestión de hecho, es siempre o habitualmente verdadera cuando una tal proposición *A* es verdadera. Es una consecuencia, pues, de los dos primeros principios, cuyos resultados vamos a extraer, de que tenemos que reducir, en la medida en que podamos, toda acción mental a la fórmula de un razonamiento válido sin ningún otro supuesto que el de que la mente razona<sup>33</sup>.

Peirce extrae de aquí algunas consecuencias relativas a la cuestión del sujeto. Peirce se cuestiona cómo podemos saber que existimos, para lo cual sólo puede haber dos respuestas: o bien lo sabemos de forma intuitiva, o bien de manera inferencial a partir de cogniciones previas. Así, frente al cartesianismo, Peirce sostiene que no tenemos un acceso privilegiado a nuestro mundo interno, a los contenidos de nuestra conciencia, sino que todo lo que conocemos de nosotros mismos se deriva y depende de nuestro conocimiento de objetos externos:

No podemos admitir enunciado alguno relativo a lo que pasa dentro de nosotros, excepto como una hipótesis necesaria para explicar lo que ocurre en lo que comúnmente llamamos mundo exterior<sup>34</sup>.

Es decir, todo conocimiento tiene lugar a partir de inferencias hipotéticas acerca de los objetos de experiencia. Como indica C. F. Delaney, todos nuestros estados mentales, el conocimiento de nosotros mismos y los datos de la conciencia no son, como tendemos a pensar, inmediatos, sino que dependen lógicamente de nuestra conciencia ordinaria de los objetos que nos rodean<sup>35</sup>. En otras palabras, el conocimiento de lo interno es una inferencia de nuestro conocimiento de lo externo. Lejos de lo que pensamos de ordinario, el conocimiento de nuestros estados mentales no tiene un estatus privilegiado, es decir, no podemos acceder de manera inmediata a lo que ocurre en nuestra mente, sino que es lógicamente secundario, derivativo de nuestro

---

<sup>33</sup> C. S. Peirce, "Algunas consecuencias de cuatro incapacidades", 173.

<sup>34</sup> C. S. Peirce, "Algunas consecuencias de cuatro incapacidades", 172.

<sup>35</sup> C. F. Delaney, *Science, Knowledge and Mind. A Study in the Philosophy of C. S. Peirce*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1993, 103.

conocimiento externo. El conocimiento es, por lo tanto, un asunto fundamentalmente público<sup>36</sup>. De esta negación se pueden sacar dos conclusiones de gran importancia. Por un lado, Peirce niega toda validez a un conocimiento que pretenda basar su fundamentación en la conciencia individual. Por otro, se deduce el carácter semiótico del yo, dado que el hombre no es sino un signo para sí mismo y para los demás. En cuanto a lo primero, creo que el propio Peirce lo expresa de un modo cristalino:

El mismo formalismo aparece en el criterio cartesiano, que equivale a esto: “Todo aquello de lo que estoy claramente convencido es verdad”. De estar realmente convencido, lo habría realizado con el razonamiento sin requerir prueba de certeza alguna. Pero resulta de lo más pernicioso convertir así a los individuos singulares en jueces absolutos de la verdad. El resultado es que los metafísicos estén todos de acuerdo en que la metafísica ha alcanzado un grado de certeza muy por encima del de las ciencias físicas, sólo que no pueden estar de acuerdo en nada más<sup>37</sup>.

Como objeta Peirce, no podemos confiar en alcanzar ningún tipo de conocimiento fiable de manera absolutamente individual, sino que sólo lo podemos buscar en la “comunidad de los filósofos”<sup>38</sup>. La justificación de todo conocimiento válido no puede estar basada simplemente en que yo o cualquier otra persona lo considere así, sino que viene constreñida por la propia realidad y por métodos públicos de corrección y sanción social. Como se verá más adelante, la ciencia no es una actividad privada que se realiza en la soledad moral, sino que es una empresa fundamentalmente social y cooperativa. Así, como señala Delaney, en la ciencia debemos considerar decisivas las

---

<sup>36</sup> C. F. Delaney, *Science, Knowledge and Mind. A Study in the Philosophy of C. S. Peirce*, 103.

<sup>37</sup> C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 170.

<sup>38</sup> C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 171.

nociones de consenso y desacuerdo<sup>39</sup>:

En las ciencias en las que se llega a un acuerdo, cuando se esboza una teoría se considera que está a prueba hasta que alcanza aquel acuerdo. Una vez alcanzado, resulta ociosa la cuestión de la certeza, porque no queda nadie que la ponga en duda (...). De ahí que si mentes disciplinadas y sinceras examinan cuidadosamente una teoría y rehúsan aceptarla, esto debería crear dudas en la mente del autor de dicha teoría<sup>40</sup>.

Con respecto a la segunda consecuencia que señalaba líneas más arriba, para Peirce es evidente que dado que no tenemos capacidad de introspección —es decir, dado que sostener la existencia de tal capacidad no sólo no es necesario, sino contrario a la evidencia, la cual nos muestra que nuestro conocimiento de estados mentales es parasitario del conocimiento de objetos externos— la conciencia es un signo que adquiere la forma de un silogismo, ya sea en la forma de una inducción, una deducción o una hipótesis<sup>41</sup>. Como dice Peirce, cuando nos pensamos a nosotros mismos aparecemos como un signo<sup>42</sup>. Así, como analiza certeramente, el yo se origina en la interacción con el entorno como una inferencia ante la resistencia de la realidad externa. Todo pensamiento, toda emoción y todo sentimiento se presentan como una proposición cuyo predicado se refiere a un objeto de experiencia y que, como dice Peirce, se traduce en un predicado más complejo que se refiere a un yo que piensa para sí “esto es tal o cual”, de tal manera que dicho yo surge como una inferencia derivada de la inferencia anterior, referida al objeto<sup>43</sup>:

Si alguien está enfadado se está diciendo a sí mismo que esto o

---

<sup>39</sup> C. F. Delaney, *Science, Knowledge and Mind. A Study in the Philosophy of C. S. Peirce*, 104.

<sup>40</sup> C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 171.

<sup>41</sup> C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 173-175.

<sup>42</sup> C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 182.

<sup>43</sup> C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 188.

aquello es injurioso o vil. Si está alegre, se está diciendo “esto es delicioso”. Si se encuentra asombrado se está diciendo “esto es extraño”. En suma, siempre que un hombre siente está pensando en *algo*. Incluso aquellas pasiones que no tienen ningún objeto definido – como la melancolía— sólo llegan a la consciencia tiñendo los objetos del pensamiento. Lo que nos hace considerar que las emociones como afecciones de uno mismo más que otras cogniciones es encontrarlas más dependientes de nuestra situación accidental del momento que otras cogniciones; pero esto es sólo decir que son cogniciones demasiado parcas como para ser útiles<sup>44</sup>.

Un ejemplo meridiano de la realidad sónica de la autoconciencia es para Peirce el hecho de que los niños manifiestan un uso ciertamente tardío de la palabra “yo”, que sólo emerge como consecuencia de las inferencias que realizan en función de una realidad que se resiste a sus esfuerzos<sup>45</sup>. Ese es precisamente el modo en que tiene lugar el aprendizaje del lenguaje. El niño piensa que jamás aprendió la lengua materna, cree que la supo siempre desde que empezó a tener uso de razón<sup>46</sup>. Sin embargo,

El niño comienza a entender el lenguaje; esto es, en su mente se establece una conexión entre ciertos sonidos y ciertos hechos. Ha advertido previamente que la conexión entre esos sonidos y los movimientos de los labios de los cuerpos es algo similar al cuerpo central, y ha tratado de realizar el experimento de llevarse la mano a los labios y ha encontrado que en ese caso el sonido se amortigua. Entonces asocia ese lenguaje con los cuerpos similares al central. Mediante esfuerzos que requieren tan poco esfuerzo que quizá debieran llamarse instintivos más que tentativos, el niño aprende a usar esos sonidos. Así comienza a conversar<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 188.

<sup>45</sup> W 2:201 (1868).

<sup>46</sup> W 2:196 (1868).

<sup>47</sup> W 2:202 (1868).

Ambas cuestiones nos llevan a la naturaleza falible, y por tanto, inferencial, del yo, pues es a través del testimonio de los otros como el sujeto se hace consciente de su propia ignorancia y, por tanto, infiere que es un yo capaz de errar y equivocarse<sup>48</sup>. Por ejemplo, imaginemos un niño al que se le dice que cierta estufa está caliente. La tenacidad puede llevarle a decirse “no lo está” y aproximarse a ella para tocarla con sus propias manos. Es en ese momento traumático en el que su mano se quema con la estufa cuando el poder del testimonio se manifiesta con toda su fuerza. Entonces el niño se hace consciente de que estaba en un error; es necesario, por tanto, para él suponer que hay un yo que es falible<sup>49</sup>. Queda claro, entonces, que el hombre es un signo para sí mismo, pues no puede pensarse más que a partir de inferencias. Pero dado que el hombre sólo puede pensar por medio de palabras u otros símbolos externos, “los hombres y las palabras se educan recíprocamente unos a otros” hasta el punto de que el hombre mismo se identifica con las palabras que usa<sup>50</sup>:

No hay elemento alguno, cualquiera que sea de la consciencia del hombre, al que no le corresponda algo en la palabra; y la razón es obvia. Es que la palabra o signo que utiliza el hombre es el hombre mismo. Pues lo que prueba que un hombre es un signo es el hecho de que todo pensamiento es un signo, en conjunción con el hecho de que la vida es un flujo de pensamiento; de manera que el que todo pensamiento es un signo *externo*, prueba que el hombre es un signo externo. Lo que es tanto como decir que el hombre y el signo externo son idénticos, en el mismo sentido en que son idénticas las palabras *homo* y *man*. Así mi lenguaje es la suma total de mí mismo, pues el hombre es el pensamiento<sup>51</sup>.

Antes de continuar es preciso esclarecer una cuestión extremadamente importante, lo suficientemente equívoca como para

---

<sup>48</sup> W 2:202 (1868).

<sup>49</sup> W 2:202 (1868).

<sup>50</sup> C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 201.

<sup>51</sup> C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 201.

poder dar lugar a un gran malentendido si no se trata con la necesaria sutileza. Se puede observar en la explicación del origen del yo la identificación que realiza Peirce entre la idea de individuo y la idea del error. Efectivamente, como dice Peirce, “la ignorancia y el error son todo lo que distingue nuestros yoes privados del *ego* absoluto de la pura apercepción”<sup>52</sup>. Esta afirmación ha sugerido erróneamente que la teoría del sujeto de Peirce es sumamente negativa, en la medida en que parece que para él todo lo que caracteriza al sujeto es la pura negación. Sin embargo, no es cierto que la individualidad se identifique sin más con la negación y el error. Advertir esto es de suma importancia, porque proporciona la clave para entender la hostilidad de Peirce hacia el individualismo, sin necesidad de afirmar que el sujeto es simplemente una fuente de ignorancia y equivocación. La frase citada anteriormente debería ser completada con la siguiente, que creo resume bastante bien la posición de Peirce:

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 van a ser él y ellos, es sólo negación. Esto es el hombre

(...) *orgullosa* hombre

*Ignorante máximo de lo que se siente más seguro*  
*Su cristalina esencia.*<sup>53</sup>

La idea clave es que el hombre es una negación en tanto en cuanto es algo *aparte* de los otros. Es decir, es el individuo solitario, aislado de los otros el que se identifica con el error. Pero no el sujeto en cuanto se lo considera parte de una comunidad. De la idea del testimonio, a través del cual los hombres reconocen la posibilidad de estar equivocados y, por tanto, que hay algo que trasciende su propia subjetividad, se desprende la naturaleza comunal del yo, que siempre es un ser-con-otros. De hecho, Peirce dice en otro lugar que la persona

---

<sup>52</sup> W 2:203 (1868).

<sup>53</sup> C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 202.

es esencialmente un miembro posible de una sociedad<sup>54</sup>, pues la actividad sígnica que constituye sus pensamientos no está localizada en su mente, sino en la comunidad de la que forma parte<sup>55</sup>. Esto no supone la disolución del sujeto en el magma de lo social, sino más bien todo lo contrario. Es la interacción comunicativa con los demás la que posibilita precisamente la plena expresión de la subjetividad, pues para Peirce sólo en la comunidad un hombre-signo puede ser capaz de alcanzar nuevas y variadas formas de expresión. Sólo en la medida en que un signo es capaz de interpretarse en otros signos, es decir, sólo en la medida en que un pensamiento se conecta con otros pensamientos, podemos hablar de auténtico y genuino crecimiento. Se puede decir, incluso, que el auténtico valor de la teoría semiótica del yo radica en el reconocimiento de la apertura incontrovertible e ilimitada del sujeto, pues para Peirce siempre podemos ser un otro<sup>56</sup>. Como sostiene Colapietro, en la semiótica peirceana la otredad —es decir, el reconocimiento del otro como un yo con el que me puedo identificar y reconocer en la comunicación— y el significado se nos dan juntos en nuestra experiencia de nosotros mismos como seres inmersos en una red de relaciones<sup>57</sup>. La semiótica presupone, entonces, la erradicación del subjetivismo, pues al garantizar la prioridad de los signos sobre los contenidos de conciencia individuales y las representaciones mentales, desplaza el énfasis desde lo que ocurre en una conciencia finita e individual a lo que ocurre entre seres sociales dentro de un marco común de experiencia y acción<sup>58</sup>.

---

<sup>54</sup> CP 5.402 n2 (1878).

<sup>55</sup> Cfr. P. Skagestad, “Peirce’s Semeiotic Model of the Mind”, 245.

<sup>56</sup> Cfr. CP 7.591 (1866).

<sup>57</sup> V. M. Colapietro, *Peirce’s Approach to the Self. A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, 28.

<sup>58</sup> V. M. Colapietro, *Peirce’s Approach to the Self. A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, 27.

### 3.1.3. Realidad, comunidad y sentido común crítico

El que todo conocimiento se dé en signos implica varias consecuencias. En primer lugar, está conectado con la importante cuestión del falibilismo, es decir, la tesis de que no hay ningún conocimiento infalible, con independencia de lo evidente que pueda parecer<sup>59</sup>. El falibilismo se dirige, principalmente, contra el fundacionalismo epistemológico característico de la filosofía moderna. Peirce se rebela tajantemente contra el método cartesiano, que procede a partir de una duda universal en busca de un criterio indudable capaz de proporcionar fundamentos firmes al conocimiento. A Peirce la idea de comenzar con una duda completa se le antoja imposible y a la vez completamente ilusoria:

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<sup>60</sup>.

La duda metódica no es para Peirce una duda auténtica, pues la duda genuina no puede invocarse a placer sino que se caracteriza, precisamente, por su carácter de imposición a la voluntad personal. Como afirma Peirce, “la duda es un estado de inquietud e insatisfacción del que luchamos por liberarnos y pasar a un estado de creencia; mientras que este último es un estado de tranquilidad y satisfacción que no deseamos eludir o cambiar por una creencia en otra cosa”<sup>61</sup>. La creencia es un estado plácido y la duda su ausencia, lo que causa un malestar que debe ser reparado mediante la adquisición de una nueva creencia. La duda cartesiana es, por tanto, una duda

---

<sup>59</sup> Cfr. *CP* 1.141 (c. 1897).

<sup>60</sup> C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 170.

<sup>61</sup> *CP* 5.394 (1878).

artificial, una duda de papel<sup>62</sup>. Como sugiere Peirce, “no pretendamos dudar en la filosofía de aquello de lo que no dudamos en nuestros corazones”<sup>63</sup>.

El criterio de universalidad y evidencia que exige el cartesianismo es, por tanto, inapropiado, pues no hay un punto de partida privilegiado desde el que comenzar la investigación. Partimos de una serie de creencias básicas de sentido común de las que simplemente no dudamos porque no tenemos razones positivas para dudar de ellas. Actúan como un trasfondo de creencias indubitables, no porque sean universalmente ciertas, sino porque están más allá de todo control crítico por nuestra parte. Simplemente las asumimos como verdaderas hasta que la experiencia nos ofrece razones para dudar de ellas.

Sin embargo, no podemos estar absolutamente seguros acerca de dicho conocimiento. De hecho, podríamos estar equivocados acerca de cualquier creencia particular, con independencia de cuan auto-evidente nos pareciera en un momento determinado<sup>64</sup>. Dado que todo conocimiento es inferencial, es también hipotético y provisional y por tanto podría ser falsado en el futuro. En términos semióticos, se puede decir que siempre hay aspectos del objeto dinámico que no se tienen en cuenta, por lo que el signo siempre está abierto a nuevas determinaciones que representen al objeto de un modo más perfecto. Como dice Peirce, la investigación jamás puede proporcionar absoluta certeza, ni absoluta exactitud, ni absoluta universalidad. “No podemos estar del todo ciertos de que nuestras conclusiones sean ni siquiera aproximadamente verdaderas”<sup>65</sup>.

Aunque para algunas cuestiones es posible que se haya llegado ya a una opinión definitiva sobre la que ya no cabe dudar siquiera un

---

<sup>62</sup> *CP* 5.445 (1905); 5.416 (1905).

<sup>63</sup> C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 170.

<sup>64</sup> *CP* 1.149 (c. 1897).

<sup>65</sup> *CP* 1.149 (c. 1897).

ápice, jamás se puede decir que se ha alcanzado la certeza total. Peirce no niega que se puedan alcanzar ese tipo de creencias universales. Simplemente postula como una necesidad de la investigación científica la exigencia por parte de los investigadores de estar dispuestos a cambiar por completo todas y cada de sus opiniones si la evidencia ofrece pruebas suficientes de que se encontraban en un error. Asumir, como hace el fundacionalismo, que se ha alcanzado una creencia definitiva, universalmente válida de una vez para siempre es, sencillamente, una actitud anticientífica. Esta conjugación de meliorismo y falibilismo como actitud epistemológica es lo que se conoce con el nombre de sentido común crítico.

Se sigue de aquí la segunda de las consecuencias de asumir el carácter inferencial del conocimiento a que me refería unas líneas más arriba. Dado que todo signo es imperfecto pero perfectible, en cuanto es susceptible de un crecimiento ilimitado, la investigación se convierte en una tarea fundamentalmente colectiva. La investigación exige trascender la idea de individuo hacia la idea de comunidad, que en Peirce se configura como el anclaje auténtico de todo conocimiento genuino. Si todo conocimiento es falible debe ser también corregible y revisable. Por lo tanto, todo conocimiento es potencialmente ilimitado, siempre y cuando tenga lugar en el seno de una comunidad ilimitada de investigadores:

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<sup>66</sup>.

La verdad, por tanto, sólo se alcanza en una comunidad de diálogo e intercomunicación, pues la realidad, en cuanto cognoscible no se agota en el conocimiento individual. Lo real, sostiene Peirce, es aquello que es independiente de lo que tú, o yo o cualquier otro

---

<sup>66</sup> C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 201-202.

individuo pueda pensar sobre ello<sup>67</sup>. Sin embargo, no es independiente de la representación en general, puesto que la terceridad es el grado más general de realidad, y los generales deben tener una existencia real<sup>68</sup>. Lo real, por tanto, sólo puede ser el objeto de la opinión final de una comunidad de investigadores. Esto no significa que la realidad pueda cambiarse a conveniencia, sino simplemente que no es totalmente independiente de los criterios públicos de justificación que una comunidad de investigadores emplea en la propia investigación de lo real. El concepto de realidad, por tanto, “implica esencialmente la noción de una COMUNIDAD, sin límites definidos, y susceptible de un crecimiento indefinido del conocimiento”<sup>69</sup>. Es lo que Liszka ha llamado con bastante acierto un realismo discursivo, pues aunque hay una realidad externa independiente de cualquier sistema de representación sólo lo es en su condición de segundidad, es decir, en su oponerse o constreñir las opiniones individuales. Pero como necesita un elemento de terceridad, su ser se completa en la representación, que emerge sólo a través del proceso discursivo que es la investigación<sup>70</sup>.

### 3.2. Significado y comunicación en el pragmaticismo

Charles Peirce es conocido, sobre todo, por ser el fundador del pragmatismo, al que se considera la aportación filosófica más importante de los Estados Unidos, y en cuyo contexto se pueden enmarcar pensadores de la talla de William James, John Dewey, G. H. Mead, e incluso pensadores no americanos, como F. C. S. Schiller,

---

<sup>67</sup> Cfr. SS 117 (1909).

<sup>68</sup> C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 199.

<sup>69</sup> C. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, 199.

<sup>70</sup> J. J. Liszka, “Peirce’s Discursive Realism”, presentado en el *Symposium on Pragmatism and Idealism*, Académie du Midi and the Institut für Philosophie at Alet les Bains, 1998.

Giovanni Papini o Eugenio D'Ors<sup>71</sup>. Sin embargo, como es sabido, Peirce no estaba satisfecho con el modo en que se estaban interpretando sus ideas acerca del pragmatismo, cuyo propósito inicial era servir como una máxima lógica ideada para esclarecer los significados de los términos científicos y los conceptos abstractos<sup>72</sup>. Dicha máxima se entendía, al menos en su formulación inicial de 1878, como un criterio para clarificar el significado de las palabras vinculándolo con las consecuencias prácticas concebibles del objeto en cuestión. La enunciación original del pragmatismo, por tanto, se debe comprender estrictamente como un método, no como una doctrina metafísica o una teoría de la verdad<sup>73</sup>. Sin embargo, el abuso indiscriminado de la máxima, así como el énfasis puesto en la acción, la utilidad y los efectos prácticos de los conceptos por parte de algunos de sus simpatizantes llevó a Peirce a cambiar el nombre de pragmatismo por el de pragmaticismo, “pues es lo suficientemente feo”, decía, “como para quedar a salvo de secuestradores”<sup>74</sup>.

En este apartado no se pretende, sin embargo, ofrecer una explicación del pragmatismo, tal y como lo entendía Peirce. Mi propósito es, más bien, interpretar algunas ideas de su pragmaticismo tardío en el contexto de la teoría de los interpretantes que se trató en el capítulo anterior y entresacar aquellos aspectos que puedan ser relevantes para desarrollar una filosofía pragmatista de la comunicación. El trasfondo teórico que sostendrá mi argumentación es la articulación definitiva del pragmaticismo y la semiótica que tiene lugar a partir de la revisión del concepto de interpretante que realiza Peirce en la década de 1890. Efectivamente, el viraje que imprime Peirce a su teoría de los signos se puede entender como un giro

---

<sup>71</sup> No entraré aquí a debatir si el pragmatismo debería circunscribirse específicamente al continente americano, o si debería ser considerado más bien una actitud presente en la historia del pensamiento, porque no es el objetivo de este apartado estudiar el pragmatismo como movimiento filosófico.

<sup>72</sup> C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 301.

<sup>73</sup> C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 301.

<sup>74</sup> *CP* 5.414 (1905).

comunicativo, en la medida en que la función mediadora del signo se concibe con el cambio de siglo a la luz de una estructura dialógica que se solapa, a su vez, con la concepción pragmática del significado. Para ello, primero estudiaré brevemente el pragmaticismo tardío de Peirce a partir de la noción de hábito, para intentar explicar después cómo se relaciona la visión pragmaticista del significado con la teoría de los interpretantes, tal y como está expuesta en el manuscrito *MS 318* de 1907. Posteriormente, analizaré el giro comunicativo del pensamiento peirceano, en función del concepto dialógico de signo como comunicación entre diferentes fases del ego. Finalmente, intentaré trazar una analogía entre la comunicación y la investigación a partir de la identificación del modelo dialógico de la semiosis con la estructura lógica de la ciencia.

### 3.2.1. El significado en el pragmaticismo

En este epígrafe trataré algunas cuestiones de la teoría pragmática del significado relacionadas con la noción de hábito. No abordaré, por tanto, las relaciones de la máxima pragmática con criterios verificacionistas u operacionalistas, con los que se la ha comparado en ocasiones<sup>75</sup>. Tampoco me detendré en las diferencias del pragmaticismo peirceano con respecto a otros pragmatismos, como el de James o Dewey. Simplemente, bastará decir que el pragmaticismo de Peirce es, estrictamente hablando, un método para depurar los conceptos de la ciencia. La exposición del método aparece por vez primera en 1878 en la revista *Popular Science Monthly* como una máxima lógica que permite clarificar el significado de los conceptos<sup>76</sup>. En una famosa serie de artículos publicados en esa revista, Peirce elabora y desarrolla su teoría del conocimiento en un

---

<sup>75</sup> Cfr. R. del Castillo, “Índices y referencia en Peirce”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 25, 1991, 155.

<sup>76</sup> C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *Popular Science Monthly*, enero 1878, 286-302. Cfr. *EP* 1:124-141.

contexto biológico<sup>77</sup>. Así, desarrolla la noción de creencia como un hábito de conducta adecuado que todo organismo debe desarrollar para satisfacer sus necesidades. Como advierte Murphey, dichos hábitos son reglas de comportamiento que prescriben cómo actuaríamos bajo ciertas circunstancias si se dieran determinadas condiciones de cara a alcanzar un resultado experimental concreto<sup>78</sup>. La creencia es, pues, un estado de conformidad opuesto a la duda, que es, en consecuencia, un estado de “irritación” que debe ser superado mediante la adquisición de una nueva creencia<sup>79</sup>. A este proceso mediante el cual el organismo va de la duda a la creencia Peirce lo denomina investigación (*inquiry*)<sup>80</sup> y el método más satisfactorio, es decir, aquel que lleva de manera más segura al establecimiento de una creencia estable, es el método científico<sup>81</sup>. Este trasfondo es el que subyace a la primera formulación de la máxima pragmática en “*How to Make Our Ideas Clear*”. Como ya se ha dicho, para Peirce el pragmatismo es un “método para esclarecer el significado de las palabras difíciles y los conceptos abstractos”<sup>82</sup> que opera relacionando el significado con las consecuencias prácticas que se siguen de esos conceptos. Para Peirce, “la esencia de la creencia es el asentamiento de un hábito”<sup>83</sup>, y un hábito “depende de cómo puede llevarnos a actuar”<sup>84</sup>, es decir, se identifica con el tipo de acción a que puede dar lugar. Dado que para él la única función del pensamiento es “producir hábitos de acción”, se sigue de ahí que comprender el significado de

---

<sup>77</sup> Cfr. M. G. Murphey, “Charles Sanders Peirce”, 73.

<sup>78</sup> M. G. Murphey, “Charles Sanders Peirce”, 73.

<sup>79</sup> *EP* 1:114 (1878).

<sup>80</sup> *EP* 1:114 (1878).

<sup>81</sup> *EP* 1:119 (1878).

<sup>82</sup> C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 301.

<sup>83</sup> *EP* 1:129 (1878).

<sup>84</sup> *EP* 1:131 (1878).

una palabra es conocer “qué hábitos involucra”<sup>85</sup>. De ese modo, Peirce formula la máxima pragmática:

Considere qué efectos, que concebiblemente pueden tener consecuencias prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos es el total de nuestra concepción de ese objeto<sup>86</sup>.

La aparentemente deficiente redacción de Peirce no es circunstancial ni accesorio. Como se puede apreciar, enfatiza conscientemente las palabras “concebir”, “concebiblemente”, “concepción” para llamar la atención sobre el elemento condicional de la máxima pragmática. Por tanto, no hay que dejarse llevar por una lectura instrumental de la máxima, en la cual el significado se identifica con las consecuencias sensibles que de hecho se siguen del objeto. Cuando esto ocurre se reduce lo real a lo efectivo, olvidándose la modalización fundamental implícita en la máxima, que permite considerar las posibilidades de enunciación del signo en concreto y la contextualización que ello implica. Así, para corregir posibles malentendidos Peirce aclara su posición en una formulación posterior de la máxima del siguiente modo:

El sentido intelectual total de todo símbolo consiste en la totalidad de todos los modos generales de conducta racional, tales que, en forma condicional sobre todas las posibles circunstancias, se seguirían de la aceptación del símbolo<sup>87</sup>.

Así entendido, el significado de una palabra no se identifica sin más con sus efectos prácticos, sino con el entramado de posibles contextos de acción en que se podría usar esa palabra, pues, como ya aclaraba Peirce en 1878, “la identidad de un hábito depende de cómo puede llevarnos a actuar, no meramente bajo las circunstancias que probablemente se darán, sino bajo las que posiblemente puedan darse

---

<sup>85</sup> *EP* 1:131 (1878).

<sup>86</sup> *CP* 5.9 (1878).

<sup>87</sup> *CP* 5.438 (1905).

con independencia de lo improbables que puedan ser”<sup>88</sup>. Así pues, el significado de un concepto adquiere la forma de un predicado condicional y se relaciona, por tanto, con la regulación controlada de la conducta de un agente en función de las consecuencias concebibles de sus acciones que, una vez contrastadas con la experiencia, es capaz de revisar, modificar o cambiar<sup>89</sup>. Como dice Peirce, el significado racional de toda proposición descansa en el futuro<sup>90</sup>. Consecuentemente, es de tipo general, por lo que adquiere un estatus relacional de tal modo que el significado de un concepto viene dado por la ley general que especifica el comportamiento del objeto bajo todas las condiciones concebibles. Como ya se vio en el capítulo anterior, una ley es un tercero en función de su capacidad de gobernar la conducta, por lo que se puede identificar con un hábito que relaciona la acción con las consecuencias experienciales concebibles:

Los conceptos intelectuales, sin embargo, —los únicos contenidos de signos que se pueden denominar propiamente “conceptos”— conllevan esencialmente alguna implicación que concierne al comportamiento general, ya de algún ser consciente, ya de algún objeto inanimado, y de ese modo proporcionan, no simplemente más que cualquier sensación, sino más aún que cualquier hecho existente, a saber, los “*would-acts*” de la conducta habitual; y ninguna aglomeración de hechos actuales jamás podría agotar completamente el significado de un “*would be*”. Pero tomo como auténtica semilla del pragmatismo la proposición de que el significado *total* de la predicación de un concepto intelectual consiste en afirmar que, bajo todas las circunstancias concebibles de un tipo dado, el sujeto de la predicación se comportará o no de cierta manera —esto es, que bien podría, o bien no podría ser verdad que bajo ciertas circunstancias experienciales dadas (o bajo una proporción dada de ellas, tomadas *tal*

---

<sup>88</sup> EP 1:131 (1878).

<sup>89</sup> EP 2:340 (1905).

<sup>90</sup> EP 2:340 (1905).

*y como ocurrirían en la experiencia*) ocurrirán determinados hechos<sup>91</sup>.

Así, el significado de un signo es la serie de todos sus usos condicionales relacionados con los diversos contextos de acción concebibles para dicho signo. El significado de las palabras está, por tanto, inextricablemente vinculado con las prácticas en que tiene lugar el uso de dichas palabras, pues implica reconocer los hábitos generales de conducta que podría crear razonablemente. Como ya se vio al hablar de la ley de la mente, los hábitos surgen y se fijan sobre la marcha en la propia acción mediante la corrección de hábitos precedentes y a la vez determinan los hábitos subsiguientes del comportamiento futuro<sup>92</sup>. El hábito, entonces, supone cierta autodotación, en la medida en que un agente razonable es capaz de corregir sus hábitos de conducta. El significado pragmático se relaciona, entonces, con el auto-control y el auto-criticismo. Dado que el razonamiento no es más que pensamiento auto-controlado en pos de un propósito, y éste no puede ser sino proporcionar una guía para la conducta<sup>93</sup>, la máxima pragmática es, en consecuencia, una máxima de la lógica normativa, entendida como ciencia del razonamiento correcto. En definitiva, se puede decir que la máxima pragmática enfatiza a un tiempo el carácter normativo, temporal, dinámico e histórico del conocimiento humano. Parece claro, entonces, que esta descripción pragmática del significado se articula coherentemente con la descripción de los interpretantes que se planteó en el capítulo anterior. Allí se vio que por su naturaleza general el interpretante lógico se identifica con una guía para la acción capaz de gobernar los usos particulares de un signo<sup>94</sup>. Sin embargo, dado que no se puede traducir indefinidamente un signo, se seguía que debía haber un interpretante lógico final, que tiene la naturaleza de un hábito o cambio de hábito:

---

<sup>91</sup> C. S. Peirce, "Pragmatismo", 302-303.

<sup>92</sup> C. S. Peirce, "Pragmatismo", 318.

<sup>93</sup> C. S. Peirce, "La base del pragmatismo en las ciencias normativas", 281.

<sup>94</sup> C. S. Peirce, "Pragmatismo", 317.

Pero es igualmente evidente que no puede ser el *último* interpretante intelectual, puesto que es él mismo un signo, y un signo de aquella clase que posee en sí mismo un interpretante intelectual, que es, por consiguiente, un interpretante intelectual del término definido. Esta consideración nos empuja a buscar los interpretantes intelectuales últimos en otro lugar que no sea entre los signos o entre los conceptos, dado que todos ellos son signos (...). Después de un examen de todas la variedades de fenómenos mentales, los únicos que he sido capaz de encontrar que posean la generalidad requerida para interpretar conceptos y que cumplan las otras condiciones son los hábitos<sup>95</sup>.

Tal y como se ha señalado, el significado pragmático se refiere a los hábitos implicados en el signo. En última instancia, es la modificación semiótica del conjunto de hábitos de un intérprete o grupo de intérpretes. En consecuencia, el significado pragmático es, a efectos prácticos, lo mismo que el interpretante lógico final.

Antes de continuar con el siguiente epígrafe, creo de suma importancia remarcar el carácter normativo e intencional del interpretante lógico, pues implica renunciar definitivamente a toda noción esencialista que identifique sin más el significado con una cosa o estado de cosas en favor de una concepción más procesual y comunicativa. El significado, en cuanto se identifica con el interpretante lógico se formula siempre en modo condicional, pues se refiere siempre a un futuro posible<sup>96</sup>. En consecuencia, tiene una naturaleza virtual que alcanza plena significación en la apelación hacia algo o a alguien hacia el que se dirige. Implica, por tanto, un compromiso comunicativo con otra mente a la que el signo se dirige y en cuya expresión adquiere su sentido:

Una palabra tiene significado para nosotros en tanto en cuanto somos capaces de hacer uso de ella en la comunicación de nuestro conocimiento a los otros y en la consecución del conocimiento que esos otros intentan comunicarnos a nosotros (...). El significado de

---

<sup>95</sup> C. S. Peirce, "Pragmatismo", 323.

<sup>96</sup> C. S. Peirce, "Pragmatismo", 315.

una palabra se da más plenamente en la suma total de las predicciones condicionales de las que la persona que usa esa palabra tiene la intención de hacerse responsable...<sup>97</sup>.

Así, como ha observado certeramente Joseph Ransdell, dado que los pensamientos son de carácter simbólico —esto es, tienen la forma de una ley general de acción— son lo que son en virtud del uso que se hará de ellos<sup>98</sup>. Sin embargo, este uso no puede circunscribirse a la intención particular de un individuo, pues es claro que un signo puede usarse para mentir. Como apunta Ransdell, el límite del significado simbólico descansa verdaderamente en la generosidad que uno está dispuesto a otorgar a la interpretación futura que otro puede hacer del signo<sup>99</sup>. En resumidas cuentas, la máxima pragmática nos obliga a hacernos cargo de otro yo en nuestras prácticas comunicativas, de tal manera que el significado nunca sea privativo de un individuo o grupo de individuos, sino que esté abierto al crecimiento ilimitado que le es inherente siempre y cuando se dé en una comunidad. En consecuencia, se puede decir que la teoría pragmática del significado enfatiza las implicaciones morales y cooperativas de la comunicación simbólica, pues como sostiene Ransdell sólo en la medida en que seamos capaces de dejar crecer en nosotros el significado, podremos también crecer también nosotros en y a través del significado<sup>100</sup>.

### 3.2.2. Signo, dialogismo y comunicación

Se ha señalado en otra dirección de este trabajo que para Peirce el signo exhibe una estructura comunicativa que adquiere la forma de una conversación, pero no se han sacado las conclusiones pertinentes para el desarrollo de mi argumentación. Eso es precisamente lo que haré en el presente epígrafe. Creo que hasta ahora no se ha reparado lo

---

<sup>97</sup> *CP* 8.176 (1903).

<sup>98</sup> J. Ransdell, "Some Leading Ideas of Peirce's Semiotic", 176.

<sup>99</sup> J. Ransdell, "Some Leading Ideas of Peirce's Semiotic", 176.

<sup>100</sup> J. Ransdell, "Some Leading Ideas of Peirce's Semiotic", 177.

suficiente en una idea de extrema importancia para Peirce que recorre la totalidad de su pensamiento, y es que toda su lógica está alimentada por la idea de que el pensamiento y el lenguaje son una y la misma cosa, idea que se sostiene en la antigua noción de “discurso”, capaz de incluir tanto al razonamiento como al habla:

Al razonamiento (...) se le denomina “discurso de la razón”, o simplemente, “discurso” (...). Pero “discurso” también significa habla, especialmente habla monopolizada. El que estas dos cosas, el razonamiento y el habla, hayan llegado a denominarse con un único nombre, en inglés, francés, italiano y español, nombre que en el latín clásico significa simplemente ir de un punto a otro, es uno de esos curiosos desarrollos del lenguaje; pero no hay muchas lenguas, si es que hay alguna, sobre la faz de la tierra, —a juzgar por una muestra lo suficientemente amplia—, que no reconozca que el razonamiento es una especie de conversación con uno mismo<sup>101</sup>.

Como ya se ha insistido lo suficiente a lo largo de este trabajo, no creo necesario volver a recordar que para Peirce el pensamiento tiene la naturaleza de un signo<sup>102</sup>. Sin embargo, sí es preciso recalcar que todo signo —y por tanto, todo pensamiento—, adquiere forma dialógica:

Toda meditación deliberativa, o pensamiento, propiamente dicho, toma la forma de un diálogo. La persona se divide a sí misma en dos partes que pugnan por persuadirse mutuamente. Por estas y otras diversas y poderosas razones, se muestra que todo pensamiento cognitivo es de la naturaleza de un signo o comunicación de una mente emisiva a una mente interpretativa<sup>103</sup>.

Se observa en esta apreciación una comprensión explícitamente comunicativa del pensamiento y el lenguaje, de tal modo que la comunicación no es para Peirce algo que se haga con los signos, sino

---

<sup>101</sup> *MS 597*, 1-2 (c. 1902).

<sup>102</sup> Cfr. C. S. Peirce, “La base del pragmatismo en las ciencias normativas”, 271.

<sup>103</sup> *MS 498*, 23 (1896).

la fuerza misma que pone en marcha toda la actividad sígnica, y por tanto, la dinámica genuina del razonamiento<sup>104</sup>. Al situar de ese modo la comunicación en el mismo centro del pensamiento, Peirce elimina la diferencia clásica entre lógica y retórica<sup>105</sup>. Así, por un lado Peirce se adhiere la visión griega del término *logos*, que sirve para referirse tanto al lenguaje como al pensamiento, dado que ambos no son más que formas de semiosis<sup>106</sup>. Pero por otro, y esto es lo que me parece más importante, la semiosis exhibe en el pensamiento de Peirce una estructura comunicativa que se identifica con un diálogo o conversación entre dos sujetos —un sujeto emisivo y un sujeto interpretativo. Lo que quiere decir que para Peirce no sólo el pensamiento expresado, sino todo tipo de razonamiento, e incluso cualquier forma de meditación o introspección acontece en la forma de un diálogo, entre dos o más fases de la conciencia:

El pensamiento siempre tiene lugar en forma de diálogo —un diálogo entre diferentes fases del *ego*— de tal forma que, siendo dialógico, está compuesto esencialmente de signos como materia prima, en el mismo sentido en que en el juego de ajedrez sus jugadores son su materia prima (...). El pensamiento debe tener alguna expresión posible para algún posible intérprete, esa es la auténtica esencia de su ser<sup>107</sup>.

Por tanto, es claro que para Peirce experimentamos siempre una conciencia dividida entre un *ego* y un *no-ego* que entablan algún tipo de conversación. Es decir, dado que “todo pensamiento es dialógico en su forma”, la actividad de la conciencia, incluso cuando se da en solitario aparece como un diálogo del yo consigo mismo<sup>108</sup>. Esta idea del razonamiento como habla o discurso del alma consigo misma no

---

<sup>104</sup> Cfr. CP 4.6 (c. 1906).

<sup>105</sup> Cfr. J. R. Lyne, “Rhetoric and Semiotic in C. S. Peirce”, *Quarterly Journal of Speech*, 66, 1980, 158.

<sup>106</sup> C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 303.

<sup>107</sup> CP 4.6 (c. 1906).

<sup>108</sup> CP 6.366 (c. 1902); 6.481 (1908).

es, en modo alguno, nueva. Aparece en las obras de Platón y, en general, en todo el pensamiento griego. Sin embargo, en Peirce adquiere una dimensión inusitada, pues la lleva hasta sus últimas consecuencias aplicándola a la lógica y, por extensión, a toda la actividad científica. Dado que el signo no hace sino poner en conexión dos mentes, el signo aparece como un instrumento de intercomunicación<sup>109</sup>, de tal manera que cuando eso ocurre dos mentes dialogando son, en ese sentido, “una sola”<sup>110</sup>. En el signo están como fundidas<sup>111</sup>. Consecuentemente, para Peirce no es ninguna metáfora decir que el yo es un yo comunal. En cuanto dialógico, el yo es literalmente análogo a una comunidad, pues la conciencia exhibe la misma forma discursiva que se reproduce de manera más compleja en la comunidad de investigadores. Por eso dice Peirce que la persona no es de ninguna manera un individuo<sup>112</sup>. A este respecto, es importante remarcar la naturaleza retórica del signo, pues si como sostiene Peirce el pensamiento es un signo de naturaleza fundamentalmente lingüística, cuando uno razona siempre hay un yo crítico al que otro yo trata de persuadir<sup>113</sup>. Por tanto, el pensamiento es siempre una forma de semiosis que transcurre de igual modo que un discurso. Efectivamente, cada mente es un signo para otra mente, de tal manera que ambas quedan unidas en un proceso inferencial similar a un argumento. Así entendido, el proceso dialógico aparece como un proceso silogístico en el que cada mente actúa como una premisa y la “mente común” en la que se funden, como su conclusión necesaria. Queda, pues, en evidencia la naturaleza retórica y comunicativa de la ciencia, pues si el yo es análogo a la comunidad y ambos son formas de semiosis, la actividad científica tendrá lugar también como un discurso o comunicación entre sus miembros. Las consecuencias de esta noción comunicativa del signo se verán en el siguiente apartado a

---

<sup>109</sup> C. S. Peirce, “La base del pragmatismo en las ciencias normativas”, 284.

<sup>110</sup> C. S. Peirce, “La base del pragmatismo en las ciencias normativas”, 285.

<sup>111</sup> *CP* 4.551 (1905).

<sup>112</sup> *CP* 5.421 (1905).

<sup>113</sup> *CP* 5.421 (1905).

través del concepto de *commens*, o mente común en la que emisor e intérprete quedan “soldados” mediante la acción del signo<sup>114</sup>.

### 3.3. Comunidad, comunicación e investigación en la retórica universal de C. S. Peirce

Llegados a este punto, parece bastante claro que la comunicación es un concepto clave en el pensamiento peirceano, dado que constituye una condición de posibilidad para el entendimiento entre los investigadores que forman la comunidad y, por tanto, el único modo de alcanzar la verdad. No obstante, hasta ahora las implicaciones dialógicas de la semiótica sólo han quedado meramente sugeridas. En este apartado se abordará de manera exhaustiva la raigambre comunicativa de toda actividad científica, que aparece en el pensamiento peirceano como un caso paradigmático de sociedad cooperativa. La identificación que realiza Peirce entre el pensamiento y el discurso amplía los límites de la retórica, de tal manera que ya no se circunscribe a la mera persuasión práctica, entendida en un sentido tradicional, sino que al cubrir la efectividad de los signos en general —es decir, al ser capaz de dar cuenta en clave semiótica de palabras, razonamientos, argumentos, teorías, libros, cuadros, imágenes, veletas, etc.— sus dominios se amplían también a toda actividad intelectual, artística y científica que seamos capaces de imaginar<sup>115</sup>. En consecuencia, dado que Peirce basa todo pensamiento en una estructura discursiva que adquiere la forma de un diálogo cooperativo en pos del entendimiento y la verdad, la retórica especulativa de Peirce traza un mapa del terreno de la acción comunicativa humana y se constituye, por tanto, como una lógica universal de la comunicación<sup>116</sup>.

---

<sup>114</sup> CP 4.551 (1905).

<sup>115</sup> Cfr. J. R. Lyne, “Rhetoric and Semiotic in C. S. Peirce”, 164.

<sup>116</sup> J. R. Lyne, *C. S. Peirce on Rhetoric and Communication*, Ph. D., University of Wisconsin-Madison, 1978, 21.

Mi argumentación procederá del siguiente modo: primero estudiaré el viraje explícitamente comunicativo que Peirce da a su pensamiento a partir de la década de 1900 a través de la noción de signo como “medio de comunicación”. En este contexto, abordaré algunas de las ideas más sugestivas de la semiótica tardía, como son la clasificación de los interpretantes desde el punto de vista dialógico; la idea de la mente común o *commens* —que se refiere al trasfondo común de creencias, hábitos y presupuestos necesarios para que pueda tener lugar la comunicación entre dos hablantes— y su realización efectiva en un universo compartido de experiencia y acción; y la importante cuestión de la experiencia colateral, mediante la cual los hablantes son capaces de referirse a un mismo universo de discurso y alcanzar, por tanto, el entendimiento comunicativo. Finalmente, se realizará una comparación entre las diversas clasificaciones de los interpretantes y las fases de la investigación científica. Así, partiendo de la concepción de que el signo es el instrumento fundamental del conocimiento, y que a la vez es, inherentemente, un medio de comunicación, se hará una analogía entre comunicación y la ciencia en el contexto de la comunidad de investigadores. Por último, se sacarán algunas conclusiones morales a partir de la identificación del pragmatismo con una teoría de la acción comunicativa. Es decir, del mismo modo en que se vio cómo para Peirce el yo es, literalmente, una comunidad, se verá ahora que la comunidad es, también literalmente, un sujeto moral caracterizado por el auto-control, el auto-criticismo y el crecimiento.

### 3.3.1. El signo como “medio de comunicación”

En diversas secciones de este trabajo se ha hecho referencia al hecho de que, con el cambio de siglo, Peirce comienza a ofrecer explicaciones cada vez más intuitivas de la actividad signica en detrimento de las definiciones formales que caracterizaban algunos escritos precedentes. Se suele afirmar que este cambio coincide con la concepción comunicativa del signo, que se identifica ahora con un “medio de comunicación”, y que aparece con profusión a partir de

1905<sup>117</sup>. Sin embargo, esta afirmación no se debería interpretar, sin más, como si Peirce hubiera renunciado a la generalidad que caracteriza su noción de signo y que impide identificar meramente la actividad sígnica con la comunicación que acontece entre dos hablantes de carne y hueso. Efectivamente, ya se indicó en el capítulo anterior la hostilidad de Peirce a este tipo de formulaciones, debido a las implicaciones psicológicas que conllevan<sup>118</sup>. De hecho, como se verá a continuación, la dinámica comunicativa que Peirce pone en el centro de la actividad de los signos no renuncia a la generalidad que se necesita para explicar, no sólo los intercambios simbólicos de la comunicación interpersonal, sino también los signos naturales y, en general, cualquier instrumento que sirva para el “conocimiento de algo más”. Como dice Peirce, “no es meramente un hecho de la psicología humana, sino una necesidad de la lógica el que cada evolución lógica del pensamiento debe ser dialógica”<sup>119</sup>.

Lo que Peirce hace no es más que identificar un fenómeno recurrente en la naturaleza y en la mente humana, para lo cual procede abstractivamente a partir de una noción dialógica de signo como una especie de conversación entre dos mentes que después le permite analizar la dinámica formal y general de toda semiosis<sup>120</sup>. Así, aunque Peirce concluye que la semiosis no es sino una abstracción de algo que ocurre de manera casi perfecta en la conversación ordinaria entre dos personas, no se identifica sin más con ella, pues es claro que puede haber signos sin emisores ni intérpretes<sup>121</sup>. Ese es, por ejemplo, el caso del humo, que es de ordinario un signo del fuego. Según la clasificación de los signos que se vio en el capítulo segundo, el humo

---

<sup>117</sup> Cfr., por ejemplo, M. Bergman, “Reflections on the Role of the Communicative Sign in Semeiotic”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 26 (2), 2000, 225-254.

<sup>118</sup> C. S. Peirce, “La base del pragmatismo en las ciencias normativas”, 279.

<sup>119</sup> CP 4.551 (1906).

<sup>120</sup> C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 305.

<sup>121</sup> C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 305-306.

es un índice del fuego, pues existe una conexión causal entre el signo y su objeto —esto es, el fuego es la causa física, real, del humo que vemos— y que es, precisamente, lo que convierte al humo en signo del fuego y en virtud de la cual somos capaces de interpretarlo como tal. En este caso no hay un emisor del signo, pues no sería razonable decir que el fuego emitió intencionadamente el humo para que un observador lo interpretara de ese modo. Sin embargo, no por ello deja de ser un signo, dado que el humo significa al fuego en virtud de una ley y, por tanto, opera triádicamente a través de la mediación de un interpretante. Asimismo, también puede haber signos sin intérpretes. Imaginemos que una expedición de antropólogos descubre en una isla del Pacífico una serie de inscripciones y criptogramas en una roca que parecen ser muestra de una escritura para la cual no se posee ningún medio de traducción a alguna de las lenguas históricas conocidas. En ese caso no hay intérprete posible capaz de interpretar dichas inscripciones. Análogamente a como ocurría con el humo, aunque jamás se hubieran descubierto esas marcas no dejarían de ser signos, pues seguirían teniendo la capacidad de determinar potencialmente un interpretante capaz de dar cuenta de su significación.

No obstante, Peirce se pregunta si, a pesar de que ni los emisores ni los intérpretes de carne y hueso sean esenciales para que un signo sea signo, “no será característico de los signos algún ingrediente del emisor y algún ingrediente del intérprete que no sólo sean tan esenciales, sino incluso más característicos de los signos que los propios emisor e intérprete”<sup>122</sup>. Es decir, Peirce se da cuenta de que la estructura triádica que el signo exhibe requiere que, de manera virtual, alguna característica formal haga las funciones de emisor e intérprete en el signo. Peirce llama a cada una de esas funciones lógicas inscritas en el signo *quaesitum*, en el sentido en que son requisitos formales necesarios para que el signo cumpla su función como signo. Así, dice Peirce:

Procediendo de esta manera con nuestro *definitum*, “signo”,

---

<sup>122</sup> C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 306.

advertimos como lo más propiamente característico, que los signos operan generalmente entre dos mentes, o teatros de conciencia, de los que uno es el agente que *profiere* el signo (bien acústica, bien ópticamente, o de cualquier otra forma), mientras el otro es la mente *paciente* que interpreta el signo<sup>123</sup>.

Es decir, como ya se vio en el apartado precedente, para Peirce el signo adquiere la forma de un diálogo entre un polo emisor y un polo interpretativo que hacen, respectivamente, las funciones de emisor e intérprete sin la necesidad de que éstos se den de manera efectiva en una interacción comunicativa real<sup>124</sup>. Peirce denomina a los dos requisitos del signo cuasi-mentes, de tal manera que el polo emisor es un cuasi-emisor y el polo interpretativo un cuasi-intérprete. El cuasi-emisor, como su nombre indica, hace las funciones de un hablante que profiere un signo dirigido hacia un oyente. El cuasi-intérprete, por su parte, hace la función del destinatario o yo crítico al que el cuasi-emisor trata de convencer<sup>125</sup>. Lo verdaderamente importante es que cuasi-emisor y cuasi-intérprete toman en el diálogo la misma forma del objeto y del interpretante en el signo, de tal manera que cuando el emisor profiere el signo se hace responsable ante el intérprete del objeto al que representa. De ese modo, toda emisión lingüística implica un compromiso con la verdad de la proposición que enuncia; compromiso que se manifiesta en las

---

<sup>123</sup> C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 305.

<sup>124</sup> C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 306. La explicación de Peirce es, obviamente, antropomórfica, dado que toma como caso paradigmático de semiosis la conversación o diálogo. En este sentido puede parecer muy poco razonable entender la interpretación de un signo natural —como por ejemplo, una tormenta en función de las nubes que se observan en el cielo— como una especie de diálogo con la naturaleza. Sin embargo, es ciertamente muy ilustrativo, sobre todo si se sigue la argumentación de Peirce. Entender el signo como un medio de comunicación no supone más que reconocer la continuidad de todo lo real, ya que para Peirce “el universo completo (...) está inundado de signos, si no es que está compuesto exclusivamente de signos”. Cfr. C. S. Peirce, “La base del pragmatismo en las ciencias normativas”, 291.

<sup>125</sup> CP 5.421 (1905).

posibles sanciones que el emisor está dispuesto a asumir si lo que comunica a su interlocutor es falso:

Una aserción es un acto de un emisor de una proposición a un intérprete, y consiste, en primer lugar, en el ejercicio deliberado, al enunciar la proposición, de una fuerza que tiende a determinar una creencia en ella en la mente del intérprete. Quizás ésta sea una definición suficiente de la afirmación, pero también implica una auto-sujeción voluntaria a los castigos en el caso de que la mente del intérprete (y aún más la mente general de la sociedad) llegue en consecuencia a estar decididamente determinada a creer al mismo tiempo en la falsedad de la proposición y en la proposición adicional de que el emisor creía que la proposición era falsa en el momento de emitirla<sup>126</sup>.

Es decir, al distinguir la proposición de la aserción —que implica cierta responsabilidad hacia el intérprete—, Peirce está trazando una distinción fundamental entre un acto de habla y su contenido proposicional, de tal manera que una y la misma proposición puede servir para muchos y muy diferentes propósitos comunicativos<sup>127</sup>. Toda enunciación de un emisor a un intérprete entraña, por tanto, una fuerza asertiva o “energía”<sup>128</sup> que la distingue de la proposición, y que se identifica con el compromiso veritativo y comunicacional específico que el emisor contrae a un tiempo con respecto a la realidad de la que habla (objeto) y con respecto al destinatario de la emisión (interpretante)<sup>129</sup>. Se puede, por tanto,

---

<sup>126</sup> C. S. Peirce, “Nuevos elementos”, 220-221, en el segundo volumen de este trabajo.

<sup>127</sup> C. S. Peirce, “Nuevos elementos”, 219.

<sup>128</sup> *MS L 75*, 43 (1902).

<sup>129</sup> Se puede mencionar aquí el ejemplo que utiliza Peirce de un contrato entre dos sujetos, pues lo que hace a un contrato no es su contenido, sino el hecho de que al firmarlo, dichos sujetos está asumiendo la responsabilidad de asumir de forma compartida sus consecuencias y, por tanto, el compromiso de aceptar el castigo que se seguiría de su posible incumplimiento. Como dice Peirce, la esencia del contrato descansa en que determinadas reglas condicionales gobernarán la conducta de sus

entrever aquí una concepción de los actos lingüísticos muy similar a la que más adelante aparecerá en la obra de autores como Austin, Searle o Grice<sup>130</sup>.

Es en este contexto cooperativo de auto-control y reciprocidad entre los interlocutores donde debe entenderse el concepto de signo como medio de comunicación, pues el signo aparece como un medio genuino, es decir, como una especie de tercero capaz de poner en una conexión irreductiblemente triádica a un primero con un segundo:

Un signo es simplemente una especie de medio de comunicación, y un medio de comunicación es una clase de medio, y un medio es una especie de tercero. Un tercero genuino es algo que difiere de un primero en un aspecto y de un segundo en otro aspecto. Si ese otro aspecto es un aspecto contrario, el tercero es un medio. De aquí que en latín, donde “*medium*” es una palabra vernácula, la distinción entre ella y “*tertium*” es pequeña. Así el *principium exclusi medii* es indiferentemente, aunque más correctamente, llamado *principium exclusi tertii*<sup>131</sup>.

Para explicar esta concepción comunicativa de la mediación del signo, Peirce pone como ejemplo el acto de dar un regalo, en la que un sujeto *A* da un regalo *B* a un sujeto *C*. En esta relación, la acción de dar no consiste en que *A* se desprenda de *B* y que, posteriormente, *C* recoja ese mismo objeto *B*. Si eso ocurre, no hay más que dos

---

compromisarios. No hay nada fáctico o positivo en ello, “todo lo que hay es intencional y condicional”. *CP* 3.475 (1897). Como advierte Johansen, este ejemplo es sumamente ilustrativo, ya que entraña cinco puntos centrales de la idea de comunicación en Peirce, como son las ideas de propósito, intención, responsabilidad, acción futura gobernada por reglas e indeterminación de las preferencias lingüísticas. Cfr. J. D. Johansen, *Dialogic Semiosis: An Essay on Signs and Meaning*, 198.

<sup>130</sup> Cfr. al respecto J. E. Brock, “An Introduction to Peirce’s Theory of Speech Acts”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 17 (4), 1981, 320-326; y A. V. Pietarinen, “Grice in the Wake of Peirce”, *Pragmatics & Cognition*, 12 (2), 2004, 295-315.

<sup>131</sup> C. S. Peirce, “La base del pragmatismo en las ciencias normativas”, 287.

relaciones diádicas que se suceden en el tiempo sin ningún tipo de conexión más allá de la mera causalidad física. Pero el auténtico acto de dar implica, necesariamente, que en el acto de *A*, *C* esté ya presente como el fin o destino capaz de producir *B*. Como dice Peirce

No hay terceridad en que *A* se deshaga de *B*. No hay terceridad en que *C* se apropie de *B*. Pero si usted dice que estos dos actos constituyen una única operación en virtud de la identidad de *B*, trasciende el mero hecho bruto e introduce un elemento mental<sup>132</sup>.

Por tanto, la comunicación que ejerce el signo implica una actuación triádica con vistas a un fin; es decir, presupone siempre un elemento teleológico de intencionalidad o propósito que hace que los tres correlatos de la relación no puedan estar constituidos meramente por relaciones diádicas. En el ejemplo del regalo lo que constituye la relación es el hecho de que *A* no puede ofrecer *B* sin tener en cuenta a *C*, precisamente porque si da *B* es en virtud de su estar dirigido a *C*. Del mismo modo, *C* no puede recibir *B* si no es a través de la mediación de *A*. Por último, *B* no puede existir si no es con referencia a *A* y *C* a un mismo tiempo. La comunicación, por tanto, no es simplemente el paso lineal de una entidad de un punto a otro, sino que presupone ciertos hábitos cooperativos que nos permiten actuar socialmente en función de un propósito común<sup>133</sup>. Implica necesariamente elementos normativos de auto-control mediante los que un cuasi-emisor se dirige intencionalmente a un cuasi-intérprete en la producción del signo. En otras palabras, en la producción del signo, el emisor debe asumir que hay al menos un intérprete potencial, que puede entender la preferencia o en el que el signo puede tener algún efecto; y a su vez, en la interpretación del signo el intérprete debe asumir que el signo ha sido proferido intencionalmente, o que el signo tiene algún significado. Esto es, como sostiene Liszka, la comunicación sólo puede tener lugar si emisor e intérprete actúan

---

<sup>132</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904, 243.

<sup>133</sup> Cfr. J. D. Johansen, "Prolegomena to a Semiotic Theory of Text Interpretation", *Semiotica*, 57 (3/4), 1985, 261.

dialógicamente como un signo el uno para el otro, es decir, si son capaces de algún tipo de acción cooperativa irreductiblemente triádica en la que los papeles de uno y otro sean relevantes para el establecimiento de la relación<sup>134</sup>. Se puede observar aquí una evidente conexión con el análisis pragmaticista del significado que se realizó en el apartado anterior. Esto se verá más claramente a la luz del concepto de “forma”, que es para Peirce aquello que se transmite en la relación comunicativa. Dice al respecto:

Uso la palabra “*Signo*” en el sentido más amplio posible para cualquier medio para la comunicación o extensión de una Forma (o característica). Siendo un medio, está determinado por algo, llamado su Objeto, y determina algo, llamado su Interpretante o “Interpretando” (...). Para que pueda ser transmitido o comunicado una Forma, es necesario que ésta haya estado realmente encarnada en un Sujeto independientemente de la comunicación; y es necesario que haya otro sujeto en el que la misma forma se encarne como consecuencia de la comunicación<sup>135</sup>.

No está muy claro cómo debería interpretarse la forma a la que Peirce se refiere, pero lo que sí es evidente es que es aquello que se transmite del objeto-emisor al interpretante-intérprete en la comunicación a través del signo<sup>136</sup>. Como advierte Peirce, tiene el carácter de un predicado o proposición condicional, de tal manera que “el Signo produce sobre el Interpretante un efecto similar al que el Objeto mismo produciría bajo circunstancias favorables”<sup>137</sup>. Esto es, la forma es una ley general que determina que, para un pensamiento interpretante ocurrirán ciertas cosas bajo determinadas circunstancias.

---

<sup>134</sup> J. J. Lizska, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, 88-89.

<sup>135</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 9 de marzo de 1906, 331.

<sup>136</sup> *MS 793* (1906). Cfr. C. S. Peirce, “La base del pragmaticismo en las ciencias normativas”, 284.

<sup>137</sup> *MS 793* (1906). Cfr. C. S. Peirce, “La base del pragmaticismo en las ciencias normativas”, 284.

La “forma” es, entonces, un poder o capacidad que puede ser entendida como un tipo de disposición o potencialidad real. En este sentido se identifica con la noción pragmaticista de hábito, dado que aparece como un predicado condicional que determina que bajo determinadas circunstancias el signo se interpretará de cierto modo. Análogamente, en la comunicación entre un emisor y un intérprete, se puede decir que ambos interlocutores poseen la misma forma o significado sin que la forma deje de estar en el objeto<sup>138</sup>. La forma es, por tanto, el significado pragmático del signo, que al ser un predicado general, adquiere el carácter de una norma o regla que guía las conductas de los interlocutores en el diálogo.

### 3.3.2. Contexto y normatividad en los actos lingüísticos

El análisis pragmaticista de la comunicación entraña una dependencia muy fuerte de la situación de enunciación en que se produce el intercambio discursivo, dado que, como se vio al hablar de la aserción, tanto el emisor como el intérprete se encuentran constreñidos por elementos públicos e intersubjetivos que les permitan identificar los referentes del discurso y, por tanto, comprobar la felicidad o infelicidad del acto comunicativo. Es decir, para Peirce debe haber un fundamento común (*common ground*) a los interlocutores que presupone, no sólo una misma realidad objetivamente identificable, sino también un conjunto de actitudes, hábitos, conocimiento y predisposiciones compartidas<sup>139</sup>. Escribe Peirce en un manuscrito de 1908:

Ningún hombre puede comunicar el menor ítem de información a su compañero a menos que ambos posean (...) algún tipo de conocimiento familiar; donde el término “familiar” se refiere, no tanto

---

<sup>138</sup> *MS 793* (1906). Cfr. C. S. Peirce, “La base del pragmaticismo en las ciencias normativas”, 284.

<sup>139</sup> Es claro, entonces, que el concepto de forma que se vio en el epígrafe anterior, en cuanto conjunto de hábitos compartidos en el diálogo por emisor e intérprete, hace alusión a ese conocimiento común necesario para la comunicación.

a cuán correctamente se conoce el objeto como al modo de conocerlo (...). El conocimiento familiar común es tal que cada cognoscente sabe que cualquier otro lo conoce de manera familiar, y sabe familiarmente que cada uno de los demás cognoscentes tiene un conocimiento familiar de todo esto (...). Por supuesto, implica dos series infinitas de conocimientos; pero el conocimiento no es... sino un hábito<sup>140</sup>.

Es decir, para que pueda haber algún tipo de comunicación entre dos interlocutores estos deben poseer algún conjunto de hábitos y presuposiciones compartidas acerca de la realidad sobre la que se está hablando. Dado que son hábitos o disposiciones, este conocimiento se refiere a la capacidad de los hablantes para referirse de un modo u otro, a una misma realidad; es decir, a la capacidad que emisor e intérprete tienen de localizar algún tipo de anclaje común a través de la observación colateral. En último término, se refiere a la facultad, más o menos innata, de extraer información de la realidad y hacerla llegar a otro sujeto mediante marcas o índices comunes. En otro manuscrito de 1908 Peirce es todavía más explícito en este sentido, y delinea las condiciones necesarias para que pudiera darse algún tipo de comunicación entre dos hablantes de lengua inglesa:

Para empezar, debe conocer la lengua inglesa —al menos, tolerablemente (...). Hay mucho más que no será irrazonable asumir que admita; como que conozca los rudimentos de la gramática —me refiero, por supuesto, a la gramática aria, que se denomina normalmente “gramática universal”—; que posea los atributos del género humano, tal como aparecen en los libros de fisiología y psicología (...). Debería haber tenido... una experiencia de la vida bastante similar a la mía en un modo general, como son los más pequeños y elementales ítems de experiencia (...) Debería, como yo, haber adquirido un control considerable, no sólo de los movimientos de sus labios, sino también de sus pensamientos (...). Deberíamos dar por supuesto todo esto. Yo debería saber que fue así, y saber que usted

---

<sup>140</sup> MS 614, 1-2 (1908).

lo supo, y saber que yo supe que usted lo supo; y así *ad infinitum* y *vice versa*<sup>141</sup>.

Es decir, además de una competencia lingüística e idiomática común, Peirce requiere una competencia comunicativa caracterizada por la facultad de procesar información del entorno e inferir sobre la marcha datos relevantes de la propia situación comunicativa<sup>142</sup>. Asimismo, la comunicación presupone un conjunto de creencias, expectativas, presuposiciones y hábitos de conducta compartidos entre los hablantes que les permitan extraer inferencias de sus respectivos propósitos e intenciones. En definitiva, para que haya comunicación debe haber algún fundamento común capaz de dirigir la atención de los hablantes hacia un mismo universo de experiencia y acción, a partir del que se puedan identificar los objetos del discurso. Hay señalar aquí la noción de *commens*, o mente común, que juega un papel importantísimo en la explicación de la conducta comunicativa. Así, como escribe Peirce a Lady Welby en 1906:

Hay un Interpretante *Intencional*, que es una determinación de la mente del emisor; el Interpretante *Efectual*, que es una determinación de la mente del intérprete; y el Interpretante *Comunicacional*, o lo que es lo mismo, el *Cominterpretante*, que es una determinación de aquella mente en la que las mentes de emisor e intérprete deberían fusionarse para que cualquier comunicación pudiera tener lugar. Podemos llamar a esta mente la *commens*. Consiste en todo lo que es, y debería ser, suficientemente entendido entre emisor e intérprete desde el principio, de cara a que el signo en cuestión pueda cumplir su función<sup>143</sup>.

Peirce define la *commens* —o mente común— como “todo lo que es, y debería ser, suficientemente entendido entre emisor e intérprete desde el principio, de cara a que el signo en cuestión pueda

---

<sup>141</sup> MS 611, 1 (1908).

<sup>142</sup> Cfr. J. D. Johansen, *Literary Discourse: A Semiotic-Pragmatic Approach to Literature*, University of Toronto Press, Toronto, 2002, 48.

<sup>143</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 9 de marzo de 1906, 332.

cumplir su función”. Es decir, la noción de *commens* se refiere a un trasfondo de conocimientos sobre el objeto necesarios para que pueda haber algún tipo de entendimiento entre los hablantes. Implica la existencia de un “fundamento común” a emisor e intérprete, que adquiere una importancia capital en los escritos tardíos de Peirce<sup>144</sup>. Se puede identificar con la idea de “universo de discurso”, que se refiere a la capacidad que tienen emisor e intérprete para referirse a una misma realidad. Como sostiene Peirce, al hablar del universo de discurso,

en toda proposición las circunstancias de su enunciación muestran que se refiere a alguna colección de individuos o de posibilidades que no pueden ser adecuadamente descritos, sino que sólo pueden ser indicados como algo familiar al hablante y al oyente<sup>145</sup>.

Esto es, para que un signo pueda referirse a un objeto, éste debe ponerse en el contexto de determinado universo de discurso en el cual el objeto está localizado. Para que el objeto sea inteligible, el signo debe estar relacionado con un “universo” o dominio de la realidad. En otras palabras, en la comunicación entre emisor e intérprete el signo debe contextualizarse a través de la referencia directa a alguna clase de individuos o posibilidades sobre los que trata el discurso<sup>146</sup>. Como dice Peirce, dichos individuos no pueden indicarse a través de signos simbólicos, ya que éstos, al ser generales, sólo pueden describir el objeto pero no proporcionar una conexión necesaria con la experiencia requerida para fijar la referencia con los objetos de la realidad<sup>147</sup>. Por lo tanto, la comunicación requiere, en última instancia, cierto grado de familiaridad común a los hablantes que sólo puede alcanzarse por lo que Peirce denomina “experiencia colateral”<sup>148</sup>:

---

<sup>144</sup> Cfr. por ejemplo, la relevancia del “fundamento común” en la serie *MSS* 612-615 (1906).

<sup>145</sup> *CP* 2.536 (1902).

<sup>146</sup> Cfr. C. S. Peirce, “Extractos de la correspondencia con William James”, 337.

<sup>147</sup> Cfr. C. S. Peirce, “Extractos de la correspondencia con William James”, 337-338.

<sup>148</sup> C. S. Peirce, “Extractos de la correspondencia con William James”, 339.

Debemos distinguir entre el Objeto Inmediato, —es decir, el Objeto en cuanto representado en el signo— y el Objeto Real (no; porque quizá el Objeto sea totalmente ficticio; por ello debo elegir un término distinto), digamos más bien el Objeto Dinámico; que, por la naturaleza de las cosas, el signo *no puede* expresar y que por tanto sólo se puede *indicar* y dejar que el intérprete lo encuentre por *experiencia colateral*<sup>149</sup>.

Como dice Peirce, la “observación colateral” no tiene nada que ver con la dimensión simbólica de un sistema de signos dado. Es, por el contrario, un prerequisite experiencial necesario para captar el objeto al que el signo se refiere que se obtiene solamente mediante signos indexicales. La observación colateral requiere, entonces, algún tipo de familiaridad previa del intérprete con aquello que el signo denota<sup>150</sup>:

Para leer un Signo cualquiera, y distinguir un Signo de otro, se requieren percepciones sutiles y un conocimiento de las cosas concomitantes habituales de tales apariencias, y cuáles son las convenciones de los sistemas de signos. Para conocer el Objeto, la Experiencia previa de ese Objeto Individual es un requisito<sup>151</sup>.

Así, dice Peirce, para entender lo que significa la oración “Hamlet estaba loco”, uno debe haber visto locos, o debe tener o haber tenido algún conocimiento más o menos directo de lo que significa la locura<sup>152</sup>. Imaginemos, por ejemplo, una persona que haya permanecido incomunicada desde el final de la Guerra Civil española en 1939. Si ante esa persona se pronunciara el nombre “José Luis Rodríguez Zapatero” no tendría ninguna capacidad para identificar el referente del discurso. Sin embargo, si a continuación se dijera “el actual presidente del Gobierno”, esa persona podría remitirse a una

---

<sup>149</sup> C. S. Peirce, “Extractos de la correspondencia con William James”, 339.

<sup>150</sup> C. S. Peirce, “Extractos de la correspondencia con William James”, 337.

<sup>151</sup> C. S. Peirce, “Extractos de la correspondencia con William James”, 338.

<sup>152</sup> C. S. Peirce, “Extractos de la correspondencia con William James”, 337.

experiencia previa en la que sí sería capaz de identificar algún individuo al que poder adscribir una descripción semejante. La experiencia colateral se refiere, en ese caso, a una experiencia previa que ejerce de asidero común para todos los participantes en la comunicación. Por lo tanto, si no se da esa realidad común a la que los hablantes puedan referirse mediante alguna “experiencia colateral” no puede haber comunicación posible entre ellos. Una muestra perfecta de la dependencia contextual de las preferencias lingüísticas se da en algunas partes del discurso, como los pronombres o los deícticos, que exigen para su correcta interpretación la observación de las circunstancias de su enunciación:

Los pronombres son palabras cuyo objeto total es indicar qué tipo de observación colateral debe hacerse de cara a determinar la significación de alguna otra parte de la oración. “Que” nos dirige a buscar el *quaesitum* en el contexto precedente; los pronombres personales a determinar quién es el hablante, quién el oyente, etc.<sup>153</sup>

En la misma carta a Lady Welby antes citada, Peirce pone el ejemplo de un hombre que, caminando a lo largo de un camino solitario, se topa con otro individuo, que le dice: “Hubo un fuego en Megara”. La indeterminación y vaguedad de semejante enunciado hace imposible la interpretación por parte del intérprete. No hay un fundamento común que, mediante observación colateral permita identificar un el referente del discurso, pues “Megara” podría referirse tanto a un poblacho perdido de Estados Unidos como a la antigua ciudad griega. Tal como advierte Peirce, nada en absoluto es transmitido hasta que la persona a la que se dirige el enunciado pregunta dónde y cuando ha tenido lugar ese fuego. “Ningún objeto puede ser denotado a menos que sea puesto en conexión con el objeto de la *commens*”<sup>154</sup>. Por tanto, no hay entendimiento posible hasta que se ha estipulado la referencia a una experiencia común

---

<sup>153</sup> C. S. Peirce, “Pragmatismo”, 309.

<sup>154</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 9 de marzo de 1906, 332.

suficientemente conocida por ambas partes de la comunicación<sup>155</sup>. Sólo en ese momento en que las mentes de emisor e intérprete convergen en la co-mente (*commind*), se produce una determinación de ésta, que Peirce llama interpretante comunicacional o cominterpretante, en el que tiene lugar el entendimiento comunicativo<sup>156</sup>.

### 3.3.3. La investigación como comunicación

Me parece que en última instancia, las nociones de *commens*, universo de discurso y cominterpretante presuponen para Peirce la posibilidad real de alcanzar el entendimiento mutuo y, por tanto, la posibilidad real de configurar una auténtica comunidad de comunicación caracterizada por una serie de sentimientos, emociones, hábitos y disposiciones compartidos. Como advierte Pietarinen, el valor del fundamento común se inscribe en la idea peirceana del *summum bonum*, es decir, el ideal de razonabilidad que gobierna la investigación científica, y que implica sacrificar el interés particular para identificarse con el ideal de la comunidad; es decir, la persecución de la verdad<sup>157</sup>. En ese caso, para Peirce la comunicación se configura como un requisito esencial para construir la comunidad de investigadores y, en consecuencia, también como un requisito para la investigación científica. Intentaré apuntar esta idea en este último epígrafe, que sitúa las condiciones generales del diálogo y la comunicación en el contexto de la comunidad de investigadores. Para ello, me remitiré a las diversas clasificaciones de los interpretantes, que aquí se identifican con las etapas o fases del proceso de investigación.

---

<sup>155</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 9 de marzo de 1906, 332.

<sup>156</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, 9 de marzo de 1906, 332.

<sup>157</sup> Cfr. A. V. Pietarinen, "From Pragmatism to the Pragmatics of Communication", en *Signs of Logic. Peircean Themes on the Philosophy of Logic, Language and Communication*, Springer, Dordrecht, 2005, 59.

Tal como se ha advertido anteriormente, la semiosis adquiere la forma de una indagación continuada caracterizada por la producción de interpretantes para dar cuenta de un objeto dinámico que actúa como límite ideal de la investigación descartando determinadas interpretaciones, a la vez que pone en funcionamiento la determinación de representaciones adecuadas que puedan hacer inteligible dicho objeto en función de un contexto de acción determinado. Pero como intentaré mostrar ahora, el investigador peirceano nunca actúa en solitario, sino que forma parte de una comunidad de personas con las que comparte un universo de experiencia y acción común, un mismo objetivo —la búsqueda de la verdad—, así como una serie de capacidades y procedimientos lingüísticos, retóricos y comunicativos de justificación epistémica<sup>158</sup>. Efectivamente, para Peirce la ciencia es, antes que nada, una actividad cooperativa, de tal manera que toda aproximación a la verdad tiene lugar a través de la conversación y el diálogo entre iguales. En palabras de Christopher Hookway, la comunidad de investigadores es esencialmente una comunidad de comunicación<sup>159</sup>. Así, en este epígrafe el énfasis se coloca en la dimensión retórica de la verdad que, lejos de ser una cuestión accesorio, en Peirce adquiere una importancia capital. Como ya se ha indicado, el lugar idóneo para estudiar la dimensión comunicativa del pensamiento peirceano es la tercera rama de la semiótica, la retórica especulativa, que para Peirce es aquella parte de la lógica que se ocupa de las características formales necesarias para la transmisión y fijación del conocimiento en una comunidad. Efectivamente, en la epistemología pragmatista de Charles Peirce no es posible ningún avance real en el conocimiento sin la referencia a una comunidad que posibilite la apertura, al menos potencialmente ilimitada, a nuevas determinaciones cognoscitivas, por lo que la comunidad —y la comunicación entre sus miembros— se erigen como auténticos presupuestos necesarios para la consecución de la verdad en la investigación científica. Por consiguiente, la retórica

---

<sup>158</sup> Cfr. C. Hookway, *Peirce*, Routledge & Kegan Paul, London, 1985, 118.

<sup>159</sup> C. Hookway, *Peirce*, 119.

especulativa, en cuanto “arte de la indagación”<sup>160</sup> se convierte en el verdadero motor de la investigación; y la comunicación, en auténtica condición de posibilidad de su realización efectiva.

Es preciso reparar ahora en una conclusión de la concepción dialógica del sujeto que sólo ha sido enunciada, pero de la que se puede extraer una importante lección, y es que así como la persona no es nunca un individuo —es decir, así como la conciencia siempre es un diálogo entre un yo que intenta persuadir a su otro yo en el flujo del tiempo—, la *commens* en la que los hablantes de una comunidad quedan fundidos hace que la comunidad sea, ella misma, igual que una persona<sup>161</sup>. Es decir, la comunidad es una sola mente —una mente común— que actúa, al igual que el sujeto, mediante un conjunto de hábitos de auto-control y auto-crítica que emergen y evolucionan en la búsqueda de un ideal compartido. Ese ideal compartido es el *summum bonum*, la verdad, que sólo puede estar representada en la opinión final de toda la comunidad de investigadores. El principio que guía a los hombres no puede ser, por tanto, la búsqueda del mero interés particular, sino un ideal que trascienda la privacidad moral y alcance a toda la comunidad<sup>162</sup>. Hay un “impulso social” muy fuerte en la lógica que determina que la perfección del conocimiento sólo se puede alcanzar cooperativamente en una comunidad de investigadores potencialmente ilimitada:

Puede parecer extraño que deba proponer tres sentimientos, a saber, el interés en una comunidad indefinida, el reconocimiento de la posibilidad de que este interés se convierta en el interés supremo, y la esperanza en la continuación ilimitada de la actividad intelectual, como requerimientos indispensables de la lógica. Sin embargo, cuando consideramos que la lógica depende en un mero esfuerzo para escapar de la duda, que, dado que termina en la acción, debe comenzar en la emoción y que, además, la única causa de colocarnos en la razón

---

<sup>160</sup> CP 2.106 (c. 1902).

<sup>161</sup> CP 5.421 (1905).

<sup>162</sup> Cfr. C. S. Peirce, “La base del pragmatismo en las ciencias normativas”, 268.

es que los otros métodos de escapar de la duda no permiten dar cuenta del impulso social, ¿por qué deberíamos asombrarnos de encontrar el sentimiento social presupuesto en el razonamiento?<sup>163</sup>

En consecuencia, para Peirce la ciencia no es primariamente una colección de hechos, datos o conocimientos, sino una actividad social que se caracteriza por el principio de cooperación entre sus miembros<sup>164</sup>. En contraste con el resto de métodos de fijar los conocimientos —que se caracterizan, bien por la tenacidad individual, bien por el mero espíritu gregario, bien por la adecuación estética de las creencias con los principios de la sola razón<sup>165</sup>—, la ciencia no se persigue de manera ciega, sino con un espíritu de experimentación y apertura comunicativa, el único modo de dejarse persuadir por la verdad<sup>166</sup>. Como afirma Peirce, “el método de la ciencia moderna es social con respecto a la solidaridad de sus esfuerzos”<sup>167</sup>, pues sólo en la medida en que la investigación se desarrolla de un modo cooperativo y abierto a la auto-corrección se puede alcanzar una verdad pública e intersubjetiva. Por eso, como señala Bergman, el método científico implica la esperanza de un acuerdo potencial entre investigadores que sólo puede ser alcanzado tras un estudio cuidadoso y paciente de la realidad sometido a los dictados de la experiencia, algo que acontece a través de la argumentación pública y la crítica dialógica<sup>168</sup>. La ciencia es, no cabe duda, una práctica discursiva que tiene lugar en el seno de una comunidad.

Se puede realizar, por tanto, una comparación entre la comunicación y la investigación, de tal manera que la investigación científica aparece en Peirce como una práctica discursiva entre

---

<sup>163</sup> CP 2.655 (1878).

<sup>164</sup> Cfr. CP 7.87 (1902).

<sup>165</sup> Cfr. CP 5.378-384 (1878).

<sup>166</sup> Cfr. M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 23.

<sup>167</sup> CP 7.87 (1902).

<sup>168</sup> M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 23.

investigadores y a su vez la comunicación adquiere la misma estructura lógica de la ciencia, como un proceso dialógico de auto-corrección en pos de un ideal. Existe en los escritos de Peirce un fundamento *in re* para realizar esta comparación: la clasificación de los interpretantes. Las clasificaciones de interpretantes —inmediato, dinámico y final; emocional, energético y lógico; intencional, efectual y comunicacional— representan las diferentes fases del proceso de investigación en distintos niveles de la actividad sígnica. Así, la primera clasificación —inmediato, dinámico y final— se refiere al proceso de interpretación en el nivel más general y abstracto, y se identifica, por tanto, con el proceso mediante el cual la información de un signo crece en el transcurso de una investigación dada<sup>169</sup>. La segunda clasificación —emocional, energético y lógico— se refiere al proceso concreto de emergencia, desarrollo y crecimiento del significado en la acción situada de una inteligencia capaz de auto-control y auto-crítica. La última clasificación —intencional, efectual y comunicacional— se refiere al mismo proceso, pero desde el punto de

---

<sup>169</sup> Esta cuestión se entiende mejor en el contexto de la teoría lógica de la información de Peirce, que por razones de espacio no puedo desarrollar sino de manera muy escueta. “Información” es para Peirce un término técnico que se encuadra en la discusión lógica sobre la extensión (*breadth*) y la comprensión o profundidad (*comprehension, depth*) de un símbolo y que se resuelve en la fórmula “extensión x comprensión = información”. CP 2.419 (1867). Peirce entiende las relaciones lógicas de extensión y profundidad —llamadas comúnmente denotación y connotación— en el marco de la relación triádica entre el signo, el objeto y el interpretante, de tal manera que identifica un tercer factor, la información, que da cuenta de cómo los conceptos crecen dinámicamente dependiendo del estado de conocimiento o “cantidad de información”. CP 3.608 (c. 1903). Así, con cada incremento de conocimiento crecen la extensión y la profundidad de los términos, de modo tal que el producto de las extensiones y profundidades miden el grado de información o conocimiento que ha alcanzado la investigación. Según Peirce, el interpretante y la información son, en términos generales, equivalentes, en la medida en que la información es el aspecto cuantitativo del interpretante. CP 2.419 (1867). Teniendo en cuenta que Peirce delimita un *continuum* de información entre un polo imaginario, que representaría un estado nulo de información (extensión y profundidad esenciales), y un polo ideal, que representaría un estado ideal de información (extensión y profundidad sustanciales), se puede entender cómo el interpretante da cuenta del progreso del conocimiento en la investigación.

vista de la comunicación de una forma (“in-formación”), esto es, tal y como tiene lugar en el transcurso de la comunicación entre un emisor y un intérprete<sup>170</sup>.

Como se vio en el epígrafe anterior el “interpretante intencional”, en cuanto determinación de la mente del emisor, es lo que éste pretende con la producción del signo. En ese sentido coincide de algún modo con el interpretante inmediato —es decir, con la interpretación potencial del signo o información previa del objeto en una fase determinada del proceso de investigación—, y por tanto, coincide también con el objeto inmediato —es decir, el objeto tal y como se representa en el signo—, pues se refiere a aquellas características del objeto que el emisor selecciona para los propósitos de la comunicación. Por su parte, el “interpretante efectual” es el efecto comunicativo concreto que el signo produce en el intérprete. Es, entonces, un tipo de interpretante dinámico, pues se refiere al cambio que la acción del signo sobre el intérprete imprime sobre aquella interpretación potencial previa a la enunciación. A la vez implica la producción de un interpretante energético, pues en el curso de la interpretación provoca un efecto concreto en el intérprete, que puede ser una emoción, una conducta, un concepto o una amalgama de todos ellos. Finalmente, el “interpretante comunicacional” o “cominterpretante” es el efecto que se produce como determinación de una “mente común” en la que el signo fusiona las mentes del emisor y del intérprete. Al ser un tipo de interpretante final se puede identificar con la conclusión provisional que se alcanza tras un proceso discursivo. Así, en la comunicación entendida como si fuera una argumentación el cuasi-emisor y el cuasi-intérprete se fusionan formando una misma mente, que no es sino la conclusión de la

---

<sup>170</sup> A pesar de la coherencia interna de su posición, no creo, como Bergman, que la última clasificación deba entenderse como una concreción en el contexto de la comunicación de la más amplia clasificación en inmediato, dinámico y lógico. Me parece, más bien, que debe entenderse como una explicación en términos comunicativos de un mismo proceso, no de modo diferente a como Peirce aplica el concepto de “medio de comunicación” al signo en general, y no a un tipo especial de semiosis. Cfr. M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 65.

deliberación o discurso que constituye el proceso semiótico. El cominterpretante es, por tanto, la fase del proceso en que se produce el entendimiento comunicativo entre los hablantes. Por tanto, el cominterpretante se asemeja al interpretante final —aunque no se identifica con él—, en el cual la comunidad de investigadores alcanza la opinión final. En ese sentido, al igual que ocurría con la verdad en el proceso de investigación, el cominterpretante se configura como un ideal al que tienden los hablantes en la comunicación real mediante el diálogo. Esto es, análogamente al proceso de investigación y la verdad, el objetivo del proceso comunicativo es, en términos ideales, conseguir una determinación de la mente común capaz de identificarse totalmente con el objeto del discurso.

Es obvio que dicho entendimiento ideal no se alcanza nunca de forma definitiva, sino más bien de un modo tentativo y aproximado. Sin embargo, como indica Bergman, para Peirce existe una tendencia real hacia nuestras mejores prácticas comunicativas, de tal manera que el entendimiento actúa como un ideal regulativo de nuestras prácticas comunicativas efectivas<sup>171</sup>. En efecto, los seres humanos desean de un modo real y auténtico comprenderse mutuamente, de tal manera que a pesar de todos sus fallos, rupturas y barreras, la comunicación se da de hecho, sin que en ningún momento el hablante ponga en cuestión que al final (*in the long run*), de un modo u otro, habrá entendimiento. De hecho, la idea del interpretante comunicacional revela que aunque jamás se produjera el entendimiento total efectivo entre dos hablantes en una conversación ordinaria, sí se podría hablar de una comunicación satisfactoria en términos de una tendencia cooperativa al entendimiento mutuo. Así, se puede decir con Bergman que aunque el entendimiento total no es nunca alcanzable en la vida real, permanece entre los seres humanos como una esperanza genuina capaz de orientar en la práctica el debate y la deliberación racional<sup>172</sup>.

---

<sup>171</sup> M. Bergman, “Reflections on the Role of the Communicative Sign in Semeiotic”, 247.

<sup>172</sup> Cfr. M. Bergman, “Reflections on the Role of the Communicative Sign in Semeiotic”, 247.

Me parece que, en último término, la comunicación como motor de la investigación remite a la idea peirceana del amor creativo, es decir, el principio evolutivo del universo que impulsa el crecimiento de todo lo existente. Para Peirce el amor por la verdad, el ideal supremo de toda razonabilidad, es lo que estimula el impulso social de la lógica haciendo trascender toda individualidad hacia la identificación con un bien colectivo, un bien que sólo puede ser compartido en comunidad. En este sentido, se deberían tener muy en cuenta unas palabras de Peirce que recuerdan que la verdad es lo más deseable, lo más comunicable, el fin al que todo hombre aspira de manera natural, y cuya búsqueda sólo puede darse mediante el cultivo de un verdadero sentido de comunidad a través del diálogo honesto y generoso entre sus miembros. Así, se puede asentir plenamente con Peirce:

La cuestión de si el género humano tiene alguna existencia aparte de su ser individual 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 tal manera que la comunidad se considere un fin en sí misma, y si es así, cuál es el valor relativo de los dos factores, es la cuestión práctica más fundamental con respecto a toda institución pública, cuya configuración descansa en nuestra capacidad de influencia<sup>173</sup>.

---

<sup>173</sup> CP 8.38 (1871).

## Conclusiones

A lo largo de los capítulos que conforman el presente trabajo se ha realizado un recorrido general por aquellas partes del pensamiento de C. S. Peirce que considero pueden ser relevantes para el estudio de la comunicación humana. El objetivo de la investigación, tal como quedaba explícito en la introducción, no era tanto ofrecer un estudio exhaustivo de la teoría de la comunicación de Peirce —algo que, por otra parte, ni creo que exista como un todo coherente ni, menos aún, que sea posible encontrar entre sus escritos— como ofrecer una panorámica —tal vez fuera más adecuado decir reconstrucción— del pensamiento peirceano desde una perspectiva comunicativa con especial énfasis en su semiótica pragmática. Al comienzo de este trabajo se advertían ya una serie de dificultades con las que dicho estudio debería enfrentarse. Por un lado, es obvio que la teoría de la comunicación como disciplina académica es un campo de estudio relativamente reciente; demasiado reciente como para que Peirce pudiera haber orientado sus intereses en esa dirección. Es cierto que al final de su vida Peirce se encontraba precisamente en el momento en que tuvo lugar la gestación del concepto moderno de la comunicación, entendida como un medio de poner en contacto conciencias aisladas entre sí mediante la codificación de un contenido que se transmite a través de un canal físico sorteando las barreras del ruido propias de dicho canal. Sin embargo, Peirce estaba muy lejos de poder compartir el clima intelectual que favorecía dicha concepción. De hecho, me parece que tal como se concibe en la actualidad, la teoría de la comunicación habría despertado la animadversión de Peirce, y que, en el caso hipotético de que hubiera tenido la oportunidad de reservarle un lugar en el edificio de las ciencias, la habría colocado sin duda alguna entre las ciencias especiales como una disciplina parasitaria de la psicología.

Por otra parte, como se advertía también en la introducción, la comunicación como objeto de estudio jamás fue un asunto que reclamara la atención prioritaria de Peirce. De hecho, la comunicación

como tal se presenta de modo accidental, apenas subsidiaria y esquivamente en el contexto de otras cuestiones mucho más perentorias para él. Sin embargo, que no aparezca explícitamente como un problema sobre el que centrar su atención no significa, ni mucho menos, que la comunicación sea una cuestión ajena a la filosofía de Peirce. Es más, como creo haber demostrado en estas páginas, me parece que la comunicación es no sólo un asunto central, sino que me atrevería a decir constitutivo de todo el pensamiento peirceano. No hay en esto contradicción alguna. “Comunicación” es ya en tiempos de Peirce un concepto plenamente moderno y, por tanto, heredero a un mismo tiempo de la tradición filosófica que se retrotrae a Descartes y de la visión de la sociedad y del individuo que encuentra sus ancestros más lejanos en el individualismo de Locke y Hobbes. Por eso Peirce emplea en contadas ocasiones el término “comunicación”, precisamente porque “comunicación” es un término que le es totalmente ajeno. Lo cual no es óbice para que el fenómeno de la comunicación aparezca continuamente en sus escritos, si bien bajo otras denominaciones, a saber, como diálogo, discurso, o, sencillamente, como semiosis. Efectivamente, Peirce se inscribe en una tradición, que podría denominarse anti-moderna, que entiende el *logos* a la vez como pensamiento, como lenguaje y como un tipo de acción cooperativa. Es por esa razón que Peirce no puede considerar la comunicación como un problema en absoluto, a la vez que la misma comunicación como fenómeno recorre todo su pensamiento. Me parece que la razón última de la aparente contradicción a que nos enfrentamos es que Peirce comparte el significado arcaico de “comunicación” como un tipo de comunión o comunidad, es decir, como la acción de hacer algo en común (del latín *communicare*, *communis*, “hacer algo común”, “compartir”); pero no puede ya aceptar el significante /comunicación/, que se asocia con un tipo de transmisión de un contenido o mensaje entre dos puntos cualesquiera. Se podría decir que Peirce se encuentra —al igual que lo estará más adelante Dewey— en una suerte de dislocación semántica entre un concepto antiguo de comunicación y una época para la que se han perdido irremisiblemente las prácticas y contextos en que dicho concepto

encontraba su significado. Por lo tanto, si queremos permanecer fieles al pensamiento de Peirce, así como asegurar cierto rigor interpretativo, me parece sensato mostrarse cauteloso —si no escéptico— con respecto a la posibilidad de reconstruir una teoría de la comunicación peirceana. Cuestión muy diferente es que sea posible configurar una teoría de la comunicación *de inspiración* peirceana. En cualquier caso, ese no era el objetivo de esta investigación, pues tal cometido requiere un estudio mucho más pormenorizado y exhaustivo del que permite un trabajo de esta naturaleza.

En consecuencia, la investigación que se proponía en la introducción tenía por objeto un propósito mucho más modesto, pero a la vez necesario como prolegómeno para la futura realización de semejante tarea, si es que tal cosa es posible. A saber, demostrar que en la filosofía de Peirce, especialmente, en su teoría de los signos, se puede encontrar un instrumental muy poderoso para estudiar la comunicación humana desde una perspectiva no reduccionista, esto es, alejada tanto del reduccionismo cientista propio de la lingüística contemporánea, de las teorías de la información y de la comunicación, de las ciencias cognitivas y de la inteligencia artificial; así como del relativismo de que adolecen las posiciones deconstructivistas y postestructuralistas del significado y la interpretación. Para ello se ha seguido un camino meramente tentativo, en modo alguno exclusivo o definitivo, prestando especial atención a una serie de textos que he considerado fundamentales —dado que, si bien el propósito de Peirce al escribirlos estaba ciertamente muy lejos de explicar cuestiones relativas a la comunicación, creo que en ellos subyace una visión muy rica que coincide, en lo esencial, con la que se ha indicado como objeto de este trabajo.

Así, tras un primer capítulo introductorio en el que se daba somera cuenta de la vida y la obra de Peirce y se ofrecía una visión panorámica de la recepción de su pensamiento en el ámbito de la teoría de la comunicación —más concretamente, en el contexto más reducido de la llamada semiótica de la comunicación de masas—, a lo largo de los siguientes capítulos he optado por seleccionar aquellos

aspectos de dicho pensamiento que me parecían más relevantes para sugerir un estudio más pormenorizado del fenómeno de la comunicación desde una perspectiva peirceana. Concretamente, me refiero a tres doctrinas diferentes que de un modo u otro se integran en la teoría general de los signos o que adoptan o requieren sus líneas generales como trasfondo teórico: por un lado, las teorías de la cognición, de la mente y del sujeto como tipos especiales de semiosis; por otro, la teoría del significado o pragmatismo; y finalmente, la retórica especulativa como teoría de las condiciones formales de la comunidad, la comunicación y la investigación. Si se es coherente con lo dicho unas líneas más arriba y es cierto que la comunicación recorre todo el pensamiento de Peirce, parece obvio que estos tres tópicos no agotan el potencial explicativo de la filosofía peirceana para con la comunicación. La elección, sin embargo, no ha sido fortuita ni aleatoria. Creo sinceramente que la argumentación central que vertebra esas tres cuestiones —a saber, que la verdad es un asunto fundamentalmente comunitario que sólo puede acontecer en la comunicación abierta, sincera y generosa entre hombres y mujeres entregados denodadamente en su búsqueda desinteresada— constituye un punto de partida necesario de cara a abordar un estudio más específico.

Por tanto, para encarar esta tarea era necesario un estudio previo del armazón conceptual que sostiene estas tres doctrinas: la semiótica, considerada como la teoría formal de los signos usados por toda “inteligencia científica”, esto es, por toda “inteligencia capaz de aprender de la experiencia”<sup>1</sup>. Como ha señalado Hookway, la noción de “inteligencia científica” en cuanto “inteligencia capaz de aprender de la experiencia” referida a la semiótica —identificada con la lógica— indica, por un lado, que la ciencia es una actividad falible que sólo adquiere sentido en su propio desarrollo a través del aprendizaje de la experiencia y, por otro, aunque en íntima conexión con lo anterior, que implica o necesita del diálogo y la argumentación pública que regula el uso de los signos por parte de dichas

---

<sup>1</sup> CP 2.227 (c. 1897).

“inteligencias científicas”<sup>2</sup>. Así, la semiótica es no sólo una teoría de la inferencia y del pensamiento, sino también una teoría del lenguaje y la comunicación, en el sentido en que da cuenta de los actos lingüísticos que tienen lugar entre los investigadores en la investigación científica y las normas que deben regular dichas prácticas comunicativas<sup>3</sup>. Así pues, dado que la semiótica se configura como una teoría de las condiciones generales de la ciencia —condiciones formales del significado y la representación (gramática especulativa); estudio de los tres tipos de inferencia (lógica crítica); y condiciones formales de toda investigación (retórica especulativa)— y la semiosis siempre tiene una forma dialógica y social, la ciencia aparece en el marco del pensamiento de Peirce como una actividad cooperativa y, fundamentalmente, comunicativa. Parecía, entonces, evidente la necesidad de cimentar la argumentación central de este trabajo en una explicación, siquiera elemental, de la teoría de los signos de Peirce. Así pues, en el capítulo 2 se ha intentado realizar una reconstrucción de la semiótica atendiendo, primero, al lugar que ocupa en la clasificación de las ciencias, así como su dependencia jerárquica de otras doctrinas, como la teoría de las categorías que provee a la semiótica —así como al conjunto de la filosofía de Peirce— del esqueleto conceptual triádico que le es tan característico.

Por último, como ya se ha dicho, en el capítulo 3 se ha presentado el grueso del razonamiento que sostiene mi posición, centrado, fundamentalmente en la dimensión retórica de la verdad. Si todo conocimiento se da en signos y es, en consecuencia, inferencial, es también siempre falible. Pero como cree Peirce, por su carácter falible el conocimiento es capaz de un crecimiento ilimitado con tal que se dé en una comunidad ilimitada. Esto implica comprender al sujeto como miembro, no sólo accidental, sino necesario de una comunidad, sin la cual estaría condenado a la negación y al error. Por eso para Peirce el hombre mismo un signo para sí y para sus

---

<sup>2</sup> C. Hookway, *Peirce*, 119. Cfr. también J. Brock, “Peirce’s Conception of Semiotic”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 14 (2), 1975, 124-125.

<sup>3</sup> Cfr. C. Hookway, *Peirce*, 119.

semejantes, un signo capaz de un crecimiento ilimitado en y a través de la comunicación. Esta concepción se articula coherentemente con la noción pragmaticista del significado, según la cual el significado sólo tiene sentido en su dirigirse al futuro, esto es, en su dirigirse potencialmente a otra mente que lo interprete. En el pragmaticismo la interpretación es consustancial al significado y, por tanto, este último se inscribe en el seno de prácticas situadas en contextos de acción y experiencia compartidos. El significado se concibe, entonces, normativamente como una función de su uso inferencial y cooperativo en el discurso. Dicha concepción pragmática del significado adquiere pleno sentido a la luz de la filosofía del lenguaje de Peirce, que se configura como una “teoría de los actos de habla” *avant la lettre*, y que da cuenta de la naturaleza social de la aserción, la necesaria contextualización de todo acto comunicativo, así como de la capacidad de los hablantes de desambiguar la indeterminación de toda emisión mediante índices capaces de señalar los objetos del objeto de discurso. Por último, la noción de signo como “medio de comunicación de una forma” señala, por un lado, la naturaleza dialógica de toda semiosis —así también de la conciencia, que siempre es “polifónica”— y, por otro, la conexión con la clasificación de los interpretantes, mediante la cual la comunicación aparece como un proceso de formación dinámica de hábitos cooperativos cuya lógica interna se identifica, en última instancia, con la lógica de la investigación científica.

Creo que todas estas cuestiones requieren un estudio mucho más detallado que el que las limitaciones de espacio me han permitido realizar en este trabajo. Sobre todo, me parece especialmente importante y necesario dar cuenta de las ideas expuestas en la última parte del capítulo tercero, que aquí han sido tratadas con excesiva generalidad y, tal vez, con demasiada confusión. Además, como ya he advertido, hay más puntos de entrada a la filosofía peirceana susceptibles de ser interpretados en clave comunicativa, y por tanto, capaces de arrojar cierta luz sobre nuestras prácticas comunicativas. Es el caso de la cosmología evolutiva de Peirce, que, pese a su aparente oscuridad y misticismo, está bien lejos de ser un

incomprensible miasma de nebulosas teorías decimonónicas. De hecho, como ya se ha dicho en otra parte, creo que en el agapismo y el sinejismo se encuentra *in nuce* la auténtica y genuina raigambre dialógica del pensamiento peirceano. Por otra parte, nada se ha dicho aquí acerca de la abducción, un tipo de inferencia ampliativa que, a pesar de ser extremadamente débil, es el tipo de inferencia mediante la cual se sugiere una hipótesis y, por tanto, el único modo de dar lugar a nuevas teorías y conocimientos. En última instancia, la abducción da cuenta del papel de la creatividad en todos los procesos cognitivos humanos. En ese sentido, la abducción constituiría un instrumento de gran valor para estudiar las inferencias que regulan los actos comunicativos de los hablantes. Más concretamente, la abducción podría explicar la creatividad situada de los actos lingüísticos y explicar fenómenos que, en los campos teóricos de la enunciación y la pragmática contemporáneas tienen que ver con la idea de la incardinación de la subjetividad en la lengua, tales como los fenómenos de deixis o de modalización del discurso.

Por último y a modo de conclusión final, creo que el realismo semiótico de Peirce, lejos de ser un mero armazón teórico sin conexión con los problemas prácticos que preocupan a los profesionales de la comunicación, constituye un depósito inagotable de herramientas que permiten lidiar con dilemas, incógnitas y preguntas que, si bien no siempre se hallan con frecuencia en los debates que configuran la agenda de los medios, componen el fondo mismo de la teoría y la práctica de la comunicación pública. Me refiero a las cuestiones relativas a la verdad de la comunicación. Es decir, ¿podemos confiar en que la argumentación y la deliberación racional puedan llevarnos a algún tipo de entendimiento genuino? ¿Es posible, o es acaso una ficción que la palabra tenga capacidad para resolver auténticos conflictos aparentemente irresolubles e inconmensurables? Y, en definitiva, ¿podemos —y si ese es el caso, debemos— decir y comunicar la verdad de las cosas? Creo que ni Peirce ni yo podemos ofrecer una respuesta categórica a tales preguntas. No obstante, me parece que el realismo peirceano proporciona una alternativa seria a cualquier tipo de escepticismo ante

el poder veritativo de la comunicación y la naturaleza comunicativa de la verdad. De hecho, una alternativa muy digna de tener en cuenta para aquellos que todavía creen que tales preguntas son, al menos, formulables.

## **PARTE II**

# **ANTOLOGÍA DE TEXTOS**



# Introducción a la antología

## 1. Limitaciones bibliográficas

Cuando me propuse realizar este trabajo animado por el propósito de ofrecer una panorámica general de la recepción del pensamiento de Charles S. Peirce en los estudios de comunicación, me topé con la dificultad nada desdeñable de tener frente a mí un territorio extremadamente amplio y complejo de investigaciones que, con más o menos acierto, se aproximaban a Peirce desde una perspectiva semiótica. Sin embargo, como advierte Wenceslao Castañares, la semiótica no es en absoluto un ámbito homogéneo que pueda ser transitado sin grandes sobresaltos<sup>1</sup>. Hay una gran cantidad de teorías no siempre compatibles entre sí que ofrecen muy distintas visiones de la semiótica, y existe todavía una gran dificultad de organizar una teoría general que dé cuenta de todos los sistemas de significación. Pero si la confusión es grande en el caso de lo que podríamos llamar semiótica general, todavía lo es más en el caso de la teoría de los signos de Charles S. Peirce, que, si bien ha sido objeto de especial atención a lo largo de las últimas tres décadas, todavía permanece lo suficientemente inexplorada como para ofrecer una visión coherente y unificada.

Como se ha señalado reiteradas veces en este trabajo, varias razones dan cuenta de esta dificultad interpretativa a la hora de abordar el pensamiento peirceano. Como creo ya han sido suficientemente explicadas en secciones precedentes, no me detendré demasiado en este punto. Baste recordar la complejidad y oscuridad que entrañan algunos textos de Peirce. Además, en el caso de España se ha añadido el agravante de haber contado con traducciones que adolecían de falta de sistematicidad y de adecuados criterios de selección. Las diversas antologías que han recogido escritos semióticos de Peirce, *La ciencia de la semiótica*, *Obra lógico-*

---

<sup>1</sup> W. Castañares, *De la interpretación a la lectura*, 117.

*semiótica* y *El hombre, un signo*, por citar sólo las más conocidas y mencionadas en el ámbito hispanoamericano, presentan amplias selecciones de temas variados, con frecuentes problemas de selección, traducción y edición<sup>2</sup>. Si de lo que se trataba es de proporcionar una antología capaz de arrojar cierta luz sobre los escritos de Peirce, he de decir que todavía no tenemos nada que se le acerque en lo más mínimo. En mi opinión, esta carencia se debe a que con frecuencia se ha partido de las fuentes equivocadas. En primer lugar, todas las traducciones realizadas hasta el momento dependían de la edición temática de los *Collected Papers*, cuyos problemas ya han sido suficientemente señalados. Por otra parte, como denuncia el reconocido estudioso de Peirce, Joseph Ransdell, la famosa clasificación de los signos no es, pese a la discutible notoriedad y aceptación que ha tenido en el ámbito de la semiótica, el mejor lugar para empezar a buscar la teoría de la significación de Peirce<sup>3</sup>. Con el mismo espíritu, Lucia Santaella advierte la esterilidad a la que puede conducir una visión parcial de la semiótica, en concreto, de la clasificación de los signos, desligada del complejo sistema arquitectónico que constituye su filosofía<sup>4</sup>. De igual modo, Gérard Déledalle ha reiterado con frecuencia la necesidad de comprender la teoría de los signos dentro del engranaje de su filosofía para no falsear

---

<sup>2</sup> C. S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, A. Sercovich (ed.), Nueva Visión, Buenos Aires, 1974; *Obra lógico-semiótica*, A. Sercovich (ed.), Taurus, Madrid, 1974; *El hombre, un signo (el pragmatismo de Peirce)*, J. Vericat (ed.), Crítica, Barcelona, 1988. Para un detallado examen del panorama bibliográfico en el mundo hispánico, véase W. Castañares, "Peirce en España: panorama bibliográfico", *Signa*, 1, 1992; J. Nubiola, "C. S. Peirce y la Argentina. La recepción del pragmatismo en la filosofía hispánica", en J. C. Morán et al. (eds.), *Actas del IX Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica Argentina*, La Plata, 1997 y; F. Zalamea, "Un siglo de bibliografía hispánica", *La lógica de Peirce y el mundo hispánico*, II Jornada del Grupo de Estudios Peirceanos, Universidad de Navarra, 10 Octubre, 2003 (versión electrónica: <http://www.unav.es/gep/IIJornada/BibliografíaPeirceanaHispanica.pdf>).

<sup>3</sup> Cfr. J. Ransdell, "Some Leading Ideas of Peirce's Semiotic", 158.

<sup>4</sup> L. Santaella Braga, "Estrategias para la aplicación de Peirce a la literatura", *Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica*, 1, 1992, 69.

o malinterpretar el potencial de dicha teoría<sup>5</sup>. Además, creo que hasta ahora se ha prestado excesiva atención a los textos más conocidos de Peirce sobre el pragmatismo, así como a los escritos semióticos de juventud, descuidando como consecuencia los manuscritos no publicados, que hasta ahora constituyen las mejores formulaciones del pragmatismo y la semiótica<sup>6</sup>.

Si, como he afirmado en la primera parte de este trabajo, para lograr una aproximación sólida al estudio de la comunicación desde la teoría peirceana se hace patente la necesidad de un mapa orientador que sitúe adecuadamente algunas claves que nos permitan alcanzar dicho objetivo; parece obvio que tal orientación sería totalmente insuficiente si no se sostiene sobre los propios textos del pensador. Es por eso que, de cara a ofrecer una perspectiva del lugar que ocupa Peirce en los estudios sobre comunicación, me parecía necesario ofrecer una selección de textos que, pese a ser menos conocidos en el ámbito de la comunicación, fuesen de especial relevancia para mostrar el potencial explicativo de la semiótica peirceana.

## 2. Criterios de selección de la antología

Como ya se ha indicado en apartados precedentes, varios estudiosos de la obra de Peirce han coincidido a la hora de subrayar la extraordinaria importancia de los manuscritos no publicados, sobre todo porque entre ellos se encuentran algunos de las mejores y más

---

<sup>5</sup>G. Déledalle, *Charles S. Peirce's Philosophy of Signs: Essays in Comparative Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 2000.

<sup>6</sup> Como señalan Max Fisch, Kenneth Ketner y Christian Kloesel, todo estudioso que se proponga realizar una investigación seria sobre Peirce, ya sea sobre semiótica o cualquier otra materia, "simplemente debe estudiar" concienzudamente los manuscritos. M. H. Fisch, K. L. Ketner, C. J. W. Kloesel, "The New Tools of Peirce Scholarship, with Particular Reference to Semiotic", en *Studies in Peirce's Semiotic: a Symposium. (Peirce Studies)*, 1, Institute for Studies in Pragmaticism, Lubbock, 1979.

acabadas formulaciones de algunas de sus teorías<sup>7</sup>. No hay que olvidar que durante las últimas décadas de su vida, Peirce vivió prácticamente aislado de la vida profesional y académica, lo que le permitió dedicarse por completo a escribir y desarrollar su pensamiento. En aquellos últimos años se mostró especialmente preocupado por dotar a las distintas facetas de su pensamiento de cierta ordenación metódica, integrándolas de ese modo en un mismo sistema arquitectónico. Así, además de desplegar su descomunal sistema metafísico y desarrollar su cosmología evolutiva, Peirce se sintió inclinado a ofrecer pruebas sucesivas de su pragmatismo, hasta el punto de que llegó a dar con una formulación comprensiva en la que dicha teoría quedaba integrada dentro de su doctrina general de los signos. No son pocos los especialistas que reconocen que esta articulación del pragmatismo y la semiótica del pensamiento del Peirce maduro constituye un enorme potencial todavía inexplorado para explicar fenómenos comunicativos presentes en muchas de las actividades ordinarias de los seres humanos<sup>8</sup>.

Especial consideración merece aquí la obra de Jørgen D. Johansen, uno de los más reconocidos especialistas en el contexto internacional, que ha ido desarrollado a lo largo de gran cantidad de artículos y libros la que hasta ahora sea probablemente la exposición más sistemática y minuciosa de la comunicación en Peirce. En su libro *Dialogic Semiosis*, en cierto modo pionera en la materia, se rescatan una serie de textos procedentes de los manuscritos de capital importancia para explicar la semiosis comunicativa. En algunos de estos manuscritos, como el *MS 318* (1907)<sup>9</sup> —que aparece en esta

---

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, J. D. Johansen, *Dialogic Semiosis: an Essay on Signs and Meaning*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1993. Cfr. también J. J. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*; y M. Bergman, *Meaning and Mediation*.

<sup>8</sup> Véase M. Bergman, *Meaning and Mediation*, 2000, 6.

<sup>9</sup> Particularmente valioso es el *MS 318*, un extenso borrador que podría considerarse un texto nuclear para reconstruir una filosofía de la comunicación en Peirce. En él aparecen todas las cuestiones discutidas en los capítulos 2 y 3 de la primera parte de

antología bajo el título “Pragmatismo”— Peirce desarrolla aspectos esenciales de la interacción comunicativa, como la importancia de los factores contextuales o las condiciones formales del intercambio lingüístico. Asimismo, Mats Bergman ha proporcionado algunas referencias muy interesantes para acceder a los manuscritos en busca de pistas que nos dirijan hacia una teoría semiótica de la comunicación. De hecho, este trabajo es en gran medida deudor de sus investigaciones, por lo que la selección que aquí presento viene condicionada por su lectura. Dada la difícil accesibilidad de los manuscritos que allí se mencionan, me parece significativo poder ofrecer algunos de estos textos por primera vez traducidos al castellano.

Además de los manuscritos, otra de las fuentes esenciales que he tenido en cuenta para mi selección es la correspondencia entre Peirce y Lady Victoria Welby, una aristócrata inglesa interesada por la semántica que se mostró cautivada por el modo de abordar la significación por parte de Peirce. Ambos mantuvieron una fluida comunicación durante casi una década que en gran medida contribuyó decisivamente a que Peirce se decidiera a articular en una misma teoría el pragmatismo y la semiótica<sup>10</sup>. En más de una ocasión reconoció Peirce la proximidad existente entre las teorías de ambos, lo que favoreció un intercambio cordial y afectuoso a la que debemos hoy la que probablemente sea la exposición más perfecta y clarificadora de su doctrina de los signos. En concreto, la carta de Peirce del 9 de marzo de 1906 constituye también una pieza capital al recoger dos conceptos clave en la explicación de la semiosis comunicativa, a saber: a) la noción de “*commens*” —íntimamente conectada con el concepto de “*common ground*”— que como hemos visto es un requisito ineludible de la relación comunicativa y; b) la noción de interpretante comunicacional o comunicativo

---

este trabajo, sobre las que se ha esbozado esta aproximación a la comunicación en Charles S. Peirce.

<sup>10</sup> Cfr. V. M. Colapietro, “The Routes of Significance: Reflections on Peirce’s Theory of Interpretants”, *Cognitio. Revista de Filosofía*, 5, (1), 2004, 11-28.

(“*communicational interpretant*”), en el que se produce la fusión de las mentes de emisor e intérprete hacia el entendimiento comunicativo.

### 3. Algunas notas sobre el aparato crítico

Los textos que aquí se recogen proceden de fuentes diversas, aunque en su mayor parte son revisiones y correcciones que he realizado a partir de las traducciones públicamente accesibles en la página web del Grupo de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra<sup>11</sup>. En concreto, se trata de los siguientes textos: “Sobre una nueva lista de categorías” (1867), “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades” (1868), “Nuevos elementos” (1904), “Ideas, extraviadas o robadas, acerca de la escritura científica” (1904) y “La base del pragmatismo en las ciencias normativas” (1906).

“Sobre una nueva lista de categorías” apareció publicado en español en C. S. Peirce, *Escritos filosóficos*, F. C. Vevia (ed.), El Colegio de Michoacán, Zamora (México), 1997, 303-320. “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades” fue traducido y publicado por José Vericat en *El hombre, un signo. El pragmatismo de Peirce*, Crítica, Barcelona, 1988, 88-122. Dichas traducciones fueron realizadas, en buena parte, sobre los textos compilados en *Collected Papers*, por lo que tienen un carácter parcial que era preciso evitar. Además, en el caso de Vericat, las traducciones adolecen de ciertas licencias por parte del traductor que distorsionan el sentido del texto original. En cuanto a “Nuevos elementos”, “Ideas, extraviadas o robadas sobre la escritura científica” y “La base del pragmatismo en las ciencias normativas”, son traducciones realizadas por miembros y colaboradores del Grupo de Estudios Peirceanos a partir de la magnífica antología *The Essential Peirce*, por lo que sí pueden considerarse traducciones fiables. En cualquier caso, he revisado y corregido todos los textos a la luz de los textos originales publicados

---

<sup>11</sup> Véase <<http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html>>.

tanto en la edición cronológica como en *EP*. He decidido omitir las notas a pie de página de las traducciones originales.

En cuanto al resto de los textos, las cartas a Lady Welby del 12 de octubre de 1904 y del 9 de marzo de 1906, “Pragmatismo” y “Extractos de la correspondencia con William James”, son traducciones mías a partir de las ediciones publicadas en *EP* y *SS*.



# 1. Sobre una nueva lista de categorías (1867)

---

*Este texto apareció publicado por primera vez en Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, 7, 1868, 287-98. Posteriormente quedó recogido en Collected Papers, (CP 1.545-1.559) y en la edición cronológica (W 2: 49-59). Finalmente, fue publicado en el primer volumen de la selección The Essential Peirce (EP 1:1-10)<sup>1</sup>. Peirce, que presentó este artículo a la Academia Americana de las Artes y las Ciencias el 14 de mayo de 1867, lo consideraba desde un punto de vista lógico como el trabajo “menos insatisfactorio” jamás conseguido por él. Efectivamente, puede considerarse como la piedra de toque de su edificio filosófico, al delinear un sistema de categorías diferente al aristotélico y al kantiano, en el que las categorías se deducen de su necesidad para unificar la experiencia. En cierta medida, se trata del primer texto fundacional de la semiótica, ya que Peirce establece a partir de tres categorías, Calidad, Relación y Representación, tres tipos de representaciones: semejanzas (que posteriormente renombraría con el término iconos), índices y símbolos. Se trata, en efecto, de la primera formulación de su famosa tricotomía de signos en conexión con su objeto dinámico. Asimismo, Peirce traza por primera vez algunas de las triparticiones fundamentales de la semiótica, a) al recuperar y reformular el trivium medieval: gramática formal, lógica y retórica formal; b) al establecer su división de los símbolos en términos, proposiciones y argumentos y; c) al presentar la conocida división de los tres tipos de argumentos en deducción, inducción e hipótesis, en función de la relación de las premisas y la conclusión.*

§1. El presente trabajo está basado sobre la teoría ya establecida, de que la función de las concepciones es reducir la multitud de impresiones de los sentidos a la unidad y que la validez de una concepción consiste en la imposibilidad de reducir el contenido de la conciencia a la unidad sin la introducción de ella.

§2. Esta teoría hace surgir una concepción de la gradación entre las concepciones que son universales. Pues una de tales concepciones puede unir la

---

<sup>1</sup> En castellano apareció publicado en Charles S. Peirce, *Escritos filosóficos*, 1997, 303-320, traducido y editado por Fernando C. Vevia a partir del texto de *Collected Papers*. La versión aquí presentada es la traducción realizada por Vevia corregida, revisada y cotejada por mí.

multiplicidad de los sentidos y otra puede ser requerida para unir la concepción y la multiplicidad a la que es aplicada, y así sucesivamente.

§3. Esa concepción universal que está tan próxima al sentido es la del presente, en general. Es una concepción, porque es universal. Pero en cuanto acto de atención no tiene ninguna connotación, sino que es el puro poder denotativo de la mente, es decir, el poder que dirige la mente hacia un objeto, en contradistinción al poder de pensar un predicado de ese objeto —así, la concepción de lo que está presente en general, que no es sino el reconocimiento general de lo que está contenido en la atención, no tiene connotación y, por consiguiente, no tiene unidad propiamente dicha. Esta concepción del presente en general, del *Ello* en general, se manifiesta en el lenguaje filosófico por la palabra “sustancia” en uno de sus significados. Antes de poder hacer cualquier comparación o discriminación entre lo que se presenta, lo que se presenta tiene que haber sido reconocido como tal, como ello, y subsecuentemente las partes metafísicas que son reconocidas por abstracción son atribuidas a ese *ello*, pero el *ello* no puede ser hecho un predicado. Ese *ello* no es, pues, predicado de un sujeto, ni está en un sujeto, y de acuerdo con eso, es idéntico a la concepción de sustancia.

§4. La unidad a la cual el entendimiento reduce las impresiones es la unidad de una proposición. Esta consiste en la conexión del predicado con el sujeto, y por consiguiente, lo que está implicado en la cópula, o la concepción del ser, es lo que completa la obra de las concepciones de reducir la multiplicidad a la unidad. La cópula (o más bien, el verbo que es cópula en uno de sus sentidos) significa o actualmente es, o será, como en las dos proposiciones: “no hay grifos” y “un grifo es un cuadrúpedo alado”. La concepción del ser contiene solamente esa unión del predicado con el sujeto, en donde esos dos verbos concuerdan. La concepción del ser, por consiguiente, no tiene contenido.

Si decimos: “La estufa es negra”, la estufa es la sustancia, de la que su negrura no ha sido diferenciada, y el es, al dejar la sustancia precisamente como fue vista, explica o desarrolla su confusión, al aplicar la negrura como predicado.

Aunque ser no afecta al sujeto, implica una determinabilidad indefinida del predicado. Pues si uno conociera que la cópula y el predicado de cualquier proposición, como “... es un hombre-con-rabo”, sabría que el predicado es aplicable a algo que al menos se puede suponer. De acuerdo con eso, tenemos proposiciones cuyos sujetos son enteramente indefinidos, como “hay una hermosa elipse”, donde

el sujeto es meramente *algo real o potencial*; pero no tenemos proposiciones cuyo predicado sea totalmente indeterminado, pues carecería totalmente de sentido decir: “Uno tiene los caracteres comunes de todas las cosas”, por cuanto que no hay tales caracteres comunes.

Así, sustancia y ser son el comienzo y el fin de toda concepción. Sustancia es inaplicable a un predicado, y ser lo es a un sujeto.

§5. Los términos “prescisión”<sup>2</sup> y “abstracción”, que fueron antiguamente aplicados a todo tipo de separación, están ahora limitados, no meramente a la separación mental, sino a la que surge del prestar atención a un elemento y no prestarla a otro. La atención exclusiva consiste en una concepción definida o suposición de una parte de un objeto, sin ninguna suposición de la otra. La abstracción o precisión debe ser cuidadosamente diferenciada de otros dos modos mentales de separación, que pueden ser llamados discernimiento y disociación. El discernimiento tiene que ver meramente con los sentidos de los términos, y solamente traza una distinción en el significado. Disociación es la separación que, en ausencia de una asociación constante, es permitida por la ley de asociación de imágenes. Es la conciencia de una cosa, sin la conciencia necesaria simultánea de la otra. La abstracción o precisión por consiguiente, supone una separación mayor que el discernimiento, pero una separación menor que la disociación. Así, puedo discernir el rojo del azul, el espacio del color y el color del espacio, pero no el rojo del color. Puedo prescindir rojo de azul y espacio de color (como es manifiesto del hecho de que yo actualmente creo que hay un espacio incoloro entre mi cara y la pared); pero no puedo prescindir el color del espacio ni el rojo del color. Puedo disociar rojo de azul, pero no el espacio del color, el color del espacio, ni rojo del color.

La prescisión no es un proceso recíproco. Es frecuentemente el caso de que, mientras *A* no puede ser escindida (prescindir de) *B*, *B* puede ser escindido de *A*. Esta circunstancia es explicada como sigue. Las concepciones elementales solamente surgen con ocasión de la experiencia; es decir, se producen por primera

---

<sup>2</sup> En el original Peirce utiliza *precision*, que, como explica más abajo, es la concepción de jerarquización (*conception of graduation*) que explica de forma más satisfactoria el carácter jerárquico de las distinciones categoriales y que no debe confundirse con otras distinciones, como la discriminación o la disociación. En algunas de las traducciones este término aparece como “escisión”. Para no confundirlo con el término castellano, que no posee los mismos rasgos semánticos que el inglés, he decidido mantener el término original y traducirlo prescisión, aun cuando no exista tal término en español.

vez de acuerdo a una ley general, cuya condición es la existencia de ciertas impresiones. Ahora bien, si una concepción no reduce las impresiones de las que se sigue a la unidad, es una mera suma arbitraria a esta última, y las concepciones elementales no surgen así de este modo arbitrario. Pero si las impresiones pudieran ser definitivamente comprendidas sin la concepción, esta última no las reduciría a la unidad. De aquí que las impresiones (o concepciones más inmediatas) no pueden ser definitivamente concebidas o atendidas, para descuidar una concepción elemental que las reduce a la unidad. Por otro lado, cuando ya se ha obtenido una vez tal concepción, no hay, en general, razón por la cual las premisas que la han ocasionado no deban ser desatendidas, y por consiguiente la concepción explicativa pueda desentenderse de la más inmediata y de las impresiones.

§6. Los hechos ahora recogidos proporcionan las bases para un método sistemático de búsqueda de cualesquiera concepciones elementales universales que puedan ser intermediarias entre la multiplicidad de la sustancia y la unidad del ser. Se ha mostrado que la ocasión de la introducción de una concepción elemental universal es o bien la reducción de la multiplicidad de la sustancia a la unidad, o bien la unión a la sustancia de otra concepción. Y además se ha mostrado que los elementos reunidos no se pueden suponer sin la concepción, siendo así que la concepción generalmente puede ser suponer sin esos elementos. Ahora bien, la psicología descubre la ocasión de la introducción de una concepción, y sólo tenemos que averiguar qué concepción hay ya en los datos que se unen al de la sustancia en la primera concepción, pero que no se puede suponer que tengan la siguiente concepción para pasar al ser de la sustancia sin la primera concepción.

Se puede advertir que a través de este proceso no hemos acudido a la introspección. Nada ha sido dado por supuesto con respecto a los elementos subjetivos de la conciencia, que no pueden ser inferidos con seguridad de los elementos objetivos.

§7. La concepción del ser surge de la formación de una proposición. Una proposición siempre tiene, además de un término para expresar la sustancia, otro para expresar la cualidad de esa sustancia, y la función de la concepción del ser es unir la cualidad a la sustancia. Cualidad, por consiguiente, en su sentido más amplio, es la primera concepción para pasar del ser a la sustancia.

A primera vista parece que la cualidad se da en la impresión. Pero tales resultados de la introspección no son dignos de confianza. Una proposición afirma la

aplicabilidad de una concepción mediata a una más inmediata. Después de afirmar esto, la concepción más mediata es mirada claramente como independiente de su circunstancia, pues de otro modo las dos concepciones no se distinguirían, sino que una sería pensada a través de la otra, sin ser esta última en modo alguno un objeto del pensamiento. La concepción mediata, pues, para poder decir de ella que es aplicable a la otra, tiene que ser considerada primero sin mirar a esta circunstancia, y tomada de inmediato. Pero, tomada inmediatamente, trasciende lo que es dado (la concepción más inmediata) y su aplicabilidad a la última es hipotética. Tomemos, por ejemplo, la proposición: “esta estufa es negra”. Aquí la concepción de *esta estufa* es la más inmediata, la de *negra* la más mediata, la cual, para ser predicada de la primera, debe discernirse de aquella y ser considerada *en sí misma*, no en cuanto aplicada a un objeto, sino simplemente como algo que entraña una cualidad, *la negrura*. Ahora bien, esta *negrura* es una especie pura de abstracción o especie y su aplicación a *esta estufa* es puramente hipotética. Se quiere decir lo mismo con “la estufa es negra” que con “hay negrura en la estufa”. El concepto de *entrañar negrura* y de *negro* son equivalentes\*. La prueba es esta. Esas concepciones son aplicables indistintamente a los mismos hechos. Si, por consiguiente, fueran distintos, aquel que se aplicara antes realizaría todas las funciones del otro; de tal manera que uno de ellos sería superfluo. Ahora bien, una concepción superflua es una ficción arbitraria, mientras que las concepciones elementales surgen solamente de los requerimientos de la experiencia; de tal manera que una concepción elemental superflua es imposible. Por otra parte, la concepción de una pura abstracción es indispensable, porque no podemos comprender una correspondencia de dos cosas, excepto como una correspondencia en algún *aspecto*, y este aspecto es una abstracción tan pura como la negrura. A dicha abstracción pura, la referencia a la cual constituye una *cualidad* o atributo general, la podemos llamar *fundamento*.

La referencia a un fundamento no se puede prescindir del ser, pero el ser se puede prescindir de ella.

§8. La psicología empírica ha establecido el hecho de que podemos conocer una cualidad solamente por medio de su contraposición o su semejanza con otra. Por contraposición y concordancia una cosa se refiere a un correlato, si es que se puede

---

\* Esto va de acuerdo con el autor de “De Generibus et Speciebus”, *Ouvrages inédits d'Abelard*, p. 526, editado por V. Cousin, París, 1836. [Nota de CSP].

usar este término en un sentido más amplio que el habitual. La ocasión por la que se introduce el concepto de la referencia a un fundamento, es la referencia a un correlato, y esa es, por consiguiente, la siguiente concepción en la jerarquía.

La referencia a un correlato no se puede prescindir de la referencia a un fundamento; pero la referencia a un fundamento sí puede prescindir de la referencia a un correlato.

§9. El modo en que tiene lugar la referencia a un correlato es obviamente por comparación. Este acto no ha sido suficientemente estudiado por los psicólogos, por lo que sería necesario aducir algunos ejemplos para mostrar en qué consiste. Supongamos que deseamos comparar las letras *p* y *b*. Podemos imaginar que una de ellas es volteada sobre la línea de escritura tomada como eje, luego colocada sobre la otra, y finalmente se la hace transparente de tal manera que puede verse la otra a través de ella. De este modo, formaríamos una nueva imagen que media entre las imágenes de las dos letras, en la medida en que representa que una de ellas como siendo (una vez dada la vuelta) la semejanza de la otra. De nuevo, supongamos que pensamos en un asesino como alguien que está en relación con una persona asesinada; en este caso, concebimos el acto del asesinato, y en esta concepción está representado que a todo asesino (así como a cada asesinato) le corresponde una persona asesinada, con lo que volvemos de nuevo a una representación mediadora que representa al relato como algo que está por un correlato, con el que a su vez está en relación la representación mediadora. Más aún, supongamos que miramos la palabra *homme* en un diccionario francés; encontraremos, opuesta a ella, la palabra *man*, que así colocada representa *homme* como representando la misma criatura bípeda que representa *man*. Mediante una mayor acumulación de ejemplos encontraríamos que toda comparación exige, además de la cosa referida, el fundamento y el correlato, es decir: una representación mediadora que representa al relato como una representación del mismo correlato que esa misma representación mediadora representa. Podemos llamar *interpretante* a dicha representación mediadora, porque satisface el oficio de un intérprete que dice que un extranjero dice lo mismo que él está diciendo. El término “representación” ha de ser entendido aquí en un sentido muy amplio, que se explica mejor mediante ejemplos que por definición. En este sentido, una palabra representa una cosa para el concepto en la mente del oyente; un retrato representa a la persona a la que se pretende retratar para la concepción del reconocimiento, una veleta representa la dirección del viento para

el concepto de quien la entienda, un abogado representa a su cliente ante el juez y el jurado en los que influye.

Toda referencia a un correlato, pues, asocia a la sustancia la concepción de una referencia a un *interpretante*, y éste es, por tanto, la concepción siguiente para pasar del ser a la sustancia.

La referencia a un *interpretante* no puede prescindirse de la referencia a un correlato; pero esta última se puede prescindir de aquella.

§10. La referencia a un *interpretante* se hace posible y se justifica por aquello que hace posible y justifica la comparación. Pero eso es claramente la diversidad de impresiones. Si no tuviéramos más que una impresión, no sería necesario reducirla a la unidad, ni, por consiguiente, necesitaría ser pensada como referida a un interpretante, y el concepto de la referencia a un *interpretante* no aparecería. Pero dado que hay una multiplicidad de impresiones, tenemos una sensación de complicación o confusión, que nos lleva a diferenciar esta impresión de aquella, por lo que una vez diferenciadas, hay que volver a unificarlas de nuevo. Ahora bien, no se unifican hasta que no las concebimos juntas, como nuestras, es decir, hasta que no las referimos a un concepto como su *interpretante*. Así, la referencia a un *interpretante* surge como consecuencia de reunir las diversas impresiones, y por consiguiente, no une el concepto a la sustancia, como hacen las otras dos referencias, sino que unifica directamente la multiplicidad de la sustancia misma. Es, por consiguiente, la última concepción para pasar del ser a la sustancia.

§11. Las cinco concepciones así obtenidas, por razones que son suficientemente obvias, pueden ser llamadas categorías, es decir:

*SER*

Cualidad (referencia a un fundamento)

Relación (referencia a un correlato)

Representación (referencia a un interpretante)

*SUSTANCIA*

A las tres concepciones intermedias se las puede llamar accidentes.

§12. Ese paso de lo múltiple a lo uno es numérico. El concepto de un *tercero* es el de un objeto que está relacionado de modo tal con otros dos, de tal manera que

uno de ellos tiene que estar relacionado con el otro del mismo modo en que el tercero está relacionado con ese otro. Ahora bien, esto coincide con la concepción de un *interpretante*. Un *otro* es plenamente equivalente a un *correlato*. El concepto de segundo difiere del de otro, en cuanto implica la posibilidad de un tercero. Del mismo modo, el concepto de *yo* (“*self*”) implica la posibilidad de un *otro*. El *Fundamento* es el yo, abstraído de la concreción que implica la posibilidad de un otro.

§13. Dado que ninguna de las categorías puede prescindir de las anteriores, la lista de los objetos supuestos a que ellas convienen es:

*Lo que es*

Quale (aquello que se refiere a un fundamento)

Relato (aquello que se refiere a fundamento y correlato)

Representamen (aquello que se refiere a fundamento, correlato e interpretante)

§14. Una cualidad puede tener una determinación especial que le impida ser prescindida de la referencia a un correlato. De aquí que haya dos tipos de relación.

*Primero*. La de aquellos relatos cuya referencia a un fundamento es una cualidad prescindible o interna.

*Segundo*. La de aquellos relatos cuya referencia a un fundamento es una cualidad imprescindible o relativa.

En el primer caso, la relación es una mera *conurrencia* de los correlatos en un carácter, y el relato y el correlato no se distinguen. En el segundo caso, se contraponen el correlato al relato, y hay en algún sentido una oposición.

Los relatos del primer tipo se ponen en relación simplemente por estar de acuerdo. Pero el mero desacuerdo (no reconocido) no constituye una relación y, por consiguiente, los relatos del segundo tipo solo se ponen en relación por correspondencia de hecho.

Una referencia a un fundamento también puede ser tal que no pueda ser prescindida de la referencia a un interpretante. En ese caso se puede hablar de cualidad *imputada*. Si la referencia de un relato a su fundamento se puede prescindir de la referencia a un interpretante, su relación con su correlato se trata de una mera

conurrencia o comunidad en la posesión de una cualidad y, por consiguiente, la referencia a un correlato se puede prescindir de la referencia a un interpretante. Se sigue de aquí que hay tres tipos de representaciones.

Primero. Aquellas cuya relación con sus objetos es una mera coincidencia en alguna cualidad, y esas representaciones se pueden llamar *Semejanzas*<sup>3</sup>.

Segundo. Aquellas cuya relación con sus objetos consiste en una correspondencia de hecho, y se pueden llamar *Índices* o *Signos*<sup>4</sup>.

Tercero. Aquellas cuyo fundamento [de la relación con sus objetos] es un carácter imputado, lo que es lo mismo que decir signos generales, y se les puede llamar *Símbolos*.

§15. Mostraré ahora cómo las tres concepciones de referencia a un fundamento, referencia a un objeto y referencia a un interpretante, son las fundamentales de al menos una ciencia universal, la lógica<sup>5</sup>. Se suele decir que la lógica trata de segundas intenciones en cuanto aplicadas a primeras. Discutir la verdad de esa declaración me llevaría demasiado lejos del asunto que tenemos entre manos; simplemente la adoptaré como una afirmación que me parece proporciona una buena definición del tipo de objeto de esta ciencia. Ahora bien, las segundas intenciones son los objetos del entendimiento consideradas como representaciones, y las primeras intenciones a las que aquellas se aplican son los objetos de dichas representaciones. Los objetos del entendimiento, considerados como representaciones, son símbolos, esto es, signos que al menos son potencialmente

---

<sup>3</sup> En escritos posteriores Peirce los denominará ya con el conocido nombre de “iconos”.

<sup>4</sup> En escritos posteriores, “índices”. En su teoría madura de los signos, Peirce extiende la denominación de “signo” a todos los tipos de signos, sean índices, iconos o símbolos. Algo parecido ocurrirá con el “símbolo”, que aquí aparece restringido a los signos generales. Todo lo que Peirce dice aquí de los símbolos lo extenderá a la definición de “signo” como relación triádica genuina en su semiótica tardía.

<sup>5</sup> Estas tres divisiones de la lógica, a saber, en virtud de las relaciones del signo con su fundamento, su objeto y su interpretante, respectivamente, corresponden claramente a la primera tricotomía de la semiótica. Vemos entonces cómo su posterior integración de la lógica y la semiótica tiene un origen temprano en sus textos de juventud. Hay que decir que dicha transformación no es tan importante como algunos autores reivindican, pues desde el principio Peirce concibió la lógica como una ciencia de los signos. Porque si la lógica es la “ciencia de las leyes necesarias del pensamiento”, y éste se da necesariamente en signos (CP 1.444), la lógica misma debía aparecer como lo que debería ser una ciencia general de los signos. Cfr. M. H. Fisch, Prefacio, en T. A. Sebeok y J. Umiker-Sebeok, *Sherlock Holmes y Charles S. Peirce. El método de la investigación*, Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1987.

generales. Pero las reglas de la lógica son verdaderas de todos los símbolos, tanto de los escritos o hablados como de los pensados. No tienen aplicación inmediata a las semejanzas o índices, porque con ellos solos no se pueden construir argumentos, pero son aplicables a todos los símbolos. Todos los símbolos, ciertamente, son de algún modo relativos al entendimiento, pero solamente en el sentido en que todas las cosas son relativas al entendimiento. Por consiguiente, desde este punto de vista la relación al entendimiento no es preciso expresarla en la definición del ámbito de la lógica, dado que no determina ninguna limitación de dicho ámbito. Pero se puede hacer una distinción entre conceptos que se supone no tienen existencia, salvo en la medida en que están de hecho presentes al entendimiento, y símbolos externos que conservan su carácter de símbolos sólo con tal de que sean *susceptibles* de ser entendidos. Y como las reglas de la lógica se aplican a estos últimos tanto como a los primeros (y aunque solamente a través de los primeros, dado que esta característica atañe a todas las cosas, no constituye ninguna limitación), se sigue de aquí que la lógica tiene por objeto de estudio todos los símbolos y no meramente los conceptos\*. Concluimos, por consiguiente, que la lógica trata de la referencia de los símbolos en general a sus objetos. En este sentido no es sino una parte de un *trivium*<sup>6</sup> de ciencias concebibles. La primera se ocuparía de las condiciones formales de los símbolos que tienen significado, es decir, de la referencia de los símbolos en general a sus fundamentos o caracteres imputados, y se la podría llamar gramática formal<sup>7</sup>; la segunda lógica<sup>8</sup>, trataría de las condiciones formales de la verdad de los símbolos; y la tercera se ocuparía de las condiciones formales de la fuerza de los

---

\* Herbart dice [Lehrbuch, 2 A, cap. 34]: “*Unsre sämtlichen Gedanken lassen sich von zwei Seiten betrachten: theils als Thätigkeiten unseres Geistes, theils in Hinsicht dessen, was durch sie gedacht wird. In letzterer Beziehung heissen sie Begriffe, welches Wort, im dem es das Begriffene bezeichnet, zu abstrahiren gebietet von der Art und Weise, wie wir den Gedanken empfangen producieren oder reproducieren mögen*” [Todos nuestros pensamientos se pueden considerar desde dos lados; en parte como actividades de nuestro espíritu, en parte con respecto a lo que, a través de ellos, es pensado. En última instancia se llaman conceptos, palabra que, al designar lo concebido, invita a abstraer del modo y manera en que recibimos los pensamientos, los producimos o los podemos producir. Trad. de Fernando C. Vevia.]. Pero toda la diferencia entre un concepto y un signo externo está en esos respectos que la lógica debe, según Herbart, a la forma abstracta. [Nota de CSP].

<sup>6</sup> Para las referencias a las tres ramas de la semiótica y su desarrollo véase el epígrafe 3.3.3 del estudio introductorio.

<sup>7</sup> Que más adelante llamará Gramática Especulativa o *Estechiología*.

<sup>8</sup> Denominada más tarde Lógica Crítica o, simplemente, Crítica.

símbolos o de su capacidad para apelar a una mente, es decir, de su referencia en general a interpretantes, y se la podría llamar retórica formal<sup>9</sup>.

Habría una división general de los símbolos, común a todas estas ciencias; a saber:

1. Símbolos que determinan directamente sólo sus *fundamentos* o cualidades imputadas y que, por tanto, no son más que sumas de marcas o *términos*;
2. Símbolos que también determinan independientemente sus *objetos* por medio de otro término o términos, y que, por tanto, expresando su propia validez objetiva se hacen susceptibles de verdad o falsedad; esto es, las *proposiciones*; y
3. Símbolos que también determinan independientemente sus *interpretantes*, y por tanto, las mentes de aquellos a los que apelan, en virtud de una proposición o proposiciones que dicha mente ha de admitir. Esto es, son los *argumentos*.

Y es digno de señalar que, entre todas las definiciones de la proposición, como por ejemplo la de *oratio indicativa*, la de subsunción de un objeto bajo un concepto, la de expresión de la relación de dos conceptos y la de indicación del fundamento mutable de la apariencia, no hay quizás ninguna en la que el concepto de referencia a un objeto o correlato no sea lo importante. Del mismo modo, el concepto de referencia a un interpretante o tercero es siempre importante en las definiciones de argumento.

En una proposición el término que indica por separado el objeto del símbolo se llama sujeto y el que indica el fundamento, predicado. Por consiguiente, los objetos indicados por el sujeto (que son siempre potencialmente una pluralidad, —al menos, de fases o apariencias) quedan correlacionados entre sí en la proposición sobre la base de la cualidad indicada por el predicado. Ahora bien, esta relación puede ser una concurrencia o una oposición. Las proposiciones de concurrencia son las que de ordinario se consideran en lógica, pero en un trabajo sobre la clasificación de los argumentos<sup>10</sup> he mostrado que es necesario considerar separadamente proposiciones de oposición, si hemos de tomar en cuenta argumentos como el siguiente:

---

<sup>9</sup> Más tarde llamada Retórica Especulativa o *Metodéutica*.

<sup>10</sup> Se refiere al artículo *On the Natural Classification of Arguments* (1867). Cfr. W2: 23-48.

Todo lo que es la mitad de cualquier cosa es menor que aquello de lo que es mitad;

A es la mitad de B

. ∴ A es menor que B

El sujeto de dicha proposición se halla separado en dos términos, un “sujeto nominativo” y un “objeto acusativo”.

En un argumento, las premisas forman una representación de la conclusión porque indican el interpretante del argumento, o representación que lo representa como representando su objeto. Las premisas pueden proporcionar una semejanza, un índice o un símbolo de la conclusión. En el argumento deductivo la conclusión está representada por las premisas como por un signo general bajo el cual está contenida. En las hipótesis se demuestra algo *semejante* a la conclusión, es decir, las premisas forman una semejanza de la conclusión. Tomemos, por ejemplo, el siguiente argumento:

$M$  es, por ejemplo,  $P^I, P^{II}, P^{III}$  y  $P^{IV}$ ;

$S$  es  $P^I, P^{II}, P^{III}, P^{IV}$

. ∴  $S$  es  $M$

Aquí la primera premisa afirma que “ $P^I, P^{II}, P^{III}$  y  $P^{IV}$  es una semejanza de  $M$ ”, por lo que las premisas son o representan una semejanza de la conclusión. Esto es diferente en la inducción, como muestra el ejemplo siguiente:

$S^I, S^{II}, S^{III}$  y  $S^{IV}$  son tomados como muestras de la colección  $M$ ;

$S^I, S^{II}, S^{III}$  y  $S^{IV}$  son  $P$ ;

. ∴ Todo  $M$  es  $P$

De aquí que la primera premisa viene a decir que  $S^I, S^{II}, S^{III}$  y  $S^{IV}$  es un índice de  $M$ . De aquí se extrae que las premisas son un índice de la conclusión.

La otra división en términos, proposiciones y argumentos surge de la distinción entre extensión y comprensión. Me propongo abordar este tema en un trabajo posterior<sup>11</sup>. Pero aquí anticiparé que hay, primero, la referencia directa de un

<sup>11</sup> Se refiere al artículo *Upon Logical Comprehension and Extension* (1867). Cfr. W 2:70-86.

símbolo a sus objetos, o su denotación; segundo, la referencia del símbolo a su fundamento a través de su objeto, es decir, su referencia a los caracteres comunes de sus objetos, o su connotación; y tercero, su referencia a sus interpretantes a través de su objeto, esto es, su referencia a todas las proposiciones sintéticas en las que los objetos que tienen en común son sujeto o predicado, y a esto lo llamo la información que incorpora. Y como toda adición a lo que denota o a lo que connota se efectúa por medio de una proposición distinta de esta naturaleza, se sigue de aquí que la extensión y la comprensión de un término se encuentran en una relación inversa, en la medida en que la información sigue siendo la misma, y que todo incremento de información va acompañado por un aumento de una u otra de esas dos cantidades. Es preciso destacar que la extensión y la comprensión se conciben muy a menudo en otros sentidos en los que esta última proposición no resulta verdadera.

Esta no es más que una visión imperfecta de la aplicación que las concepciones, que de acuerdo con nuestro análisis son las más fundamentales que se encuentran en la esfera de la lógica. Creemos, sin embargo, que es suficiente para mostrar que a la luz de estas consideraciones al menos puede sacarse alguna idea provechosa.



## 2. Algunas consecuencias de cuatro incapacidades (1868)

---

*Este texto, uno de los más conocidos de Peirce, fue publicado por vez primera en 1868 en el Journal of Speculative Philosophy. Junto con Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man (1868) y Grounds of the Validity of the Laws of Logic (1869) constituye la serie de artículos sobre la cognición (Cognition Series), en los que, con un fuerte espíritu anti-cartesiano configura su teoría del conocimiento en función de la naturaleza semiótica de la mente y el pensamiento. Apareció en CP 5.264-317 y ha sido publicado en la edición cronológica en W 2:211-42 y en EP 1: 28-55<sup>1</sup>. Se trata de uno de los más importantes escritos semióticos de juventud y posee una importancia capital para la reflexión sobre la naturaleza semiótica de la mente y la personalidad. En él, Peirce desarrolla algunas conclusiones derivadas de las tesis que había mantenido en Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man (W 2:211-242 [1868]). Sostiene, como ya lo había hecho antes, que no tenemos un acceso privilegiado a nosotros mismos, por lo que el conocimiento de nuestro mundo interno es una inferencia a partir del conocimiento del mundo externo. Por lo tanto, como todo conocimiento se da en signos, el pensamiento y la conciencia son signos que crecen de la interacción con los demás (testimonio). Esta teoría semiótica de la mente le lleva a defender la naturaleza pública, de la conciencia, en radical oposición al subjetivismo de la filosofía cartesiana. En consecuencia, el hombre es un símbolo que crece y se desarrolla en comunidad.*

Descartes es el padre de la filosofía moderna, y el espíritu del cartesianismo —aquello principalmente que lo diferencia del escolasticismo, al que desplaza— puede enunciarse, a modo de compendio, tal como sigue:

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

---

<sup>1</sup> Esta traducción es, esencialmente, la versión que apareció en la selección Charles S. Peirce, *El hombre, un signo*, 1988, 88-122, corregida y revisada por mí. La traducción de Vericat es extraña y oscurece el sentido original del texto, ya que su editor se tomó algunas licencias discutibles, como el añadido de títulos y numeraciones ajenos a la versión original de Peirce, que es la que seguimos para la presente traducción.

2. Enseña que la prueba última de 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 lo hace así”.

La mayoría de los filósofos modernos han sido, en efecto, cartesianos en algunos, o en todos estos aspectos. Ahora bien, sin pretender volver al escolasticismo, me parece que la ciencia y la lógica moderna exigen que nos situemos en una plataforma muy diferente a ésta.

1. 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. Es, por lo tanto, un preámbulo tan inútil como lo sería el ir al Polo Norte para bajar después regularmente a lo largo de un meridiano con objeto de llegar a Constantinopla. Es verdad que una persona, a lo largo de sus estudios, puede encontrar razones para dudar de aquello que empezó por creer; pero, en tal caso, duda porque tiene una razón positiva para ello, y no en base a la máxima cartesiana. No pretendamos dudar en la filosofía de aquello de lo que no dudamos en nuestros corazones.
2. El mismo formalismo aparece en el criterio cartesiano, que equivale a esto: “Todo aquello de lo que estoy claramente convencido es verdad”. De estar realmente convencido, lo habría realizado con el razonamiento sin requerir prueba de certeza alguna. Pero resulta de lo más pernicioso convertir así a los individuos singulares en jueces absolutos de la verdad. El resultado es que los metafísicos estén todos de acuerdo en que la metafísica ha

alcanzado un grado de certeza muy por encima del de las ciencias físicas, sólo que no pueden estar de acuerdo en nada más. En las ciencias en las que se llega a un acuerdo, cuando se esboza una teoría se considera que está a prueba hasta que 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, en la *comunidad* de los filósofos<sup>2</sup>. De ahí que si mentes disciplinadas y sinceras examinan cuidadosamente una teoría y rehúsan aceptarla, esto debería crear dudas en la mente del autor de dicha teoría.

3. La filosofía debe imitar los métodos de las ciencias con éxito, en lo que respecta a proceder sólo a partir de premisas tangibles que puedan someterse a un cuidadoso escrutinio, y a confiar más bien en la multitud y variedad de sus argumentos que en lo concluyente de cualquiera de los mismos. Su razonamiento no debe constituir una cadena que no sea absolutamente más fuerte que el más débil de sus eslabones, sino un cable cuyas fibras pueden ser lo finas que se quiera, supuesto que sean suficientemente numerosas y estén íntimamente conexionadas.
4. Toda filosofía no idealista presupone algo último, absolutamente inexplicable e inanalizable; en suma, algo resultante de la mediación, pero no susceptible él mismo de mediación. Ahora bien, que algo *es* así inexplicable sólo puede saberse mediante el razonamiento a partir de signos. Pero la sola justificación de una inferencia a partir de signos es la de que la conclusión explique el hecho. Suponer el hecho absolutamente inexplicable, no es explicarlo, y por tanto ese supuesto no es nunca aceptable.

En el último número de esta revista se encontrará un trabajo titulado “Cuestiones relativas a ciertas facultades atribuidas al hombre”<sup>3</sup>, escrito con este

---

<sup>2</sup> Al respecto, véase el capítulo 3 de la primera parte de este trabajo. Más adelante Peirce desarrolla esta idea, que presupone una comunidad de comunicación en la que tiene lugar toda actividad científica.

<sup>3</sup> Cfr. *W*2:193-211 (1868).

espíritu de oposición al cartesianismo. La crítica de ciertas facultades daba como resultado cuatro refutaciones, que por su utilidad podemos reproducir aquí:

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<sup>4</sup>, 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 incognoscible.

Estas proposiciones no pueden considerarse como ciertas, y, con vistas a someterlas a una ulterior prueba, proponemos ahora extraer sus consecuencias. Podemos considerar, en primer lugar, sólo la primera, luego extraer las consecuencias de la primera y la segunda, ver entonces qué otra cosa resultaría de presuponer también la tercera, y, finalmente, añadir la cuarta a nuestras premisas hipotéticas.

Al aceptar la primera proposición tenemos que dejar de lado todos aquellos prejuicios derivados de una filosofía que basa nuestro conocimiento del mundo exterior en nuestra autoconciencia. No podemos admitir enunciado alguno relativo a lo que pasa dentro de nosotros, excepto como una hipótesis necesaria para explicar lo que ocurre en lo que comúnmente llamamos mundo exterior. Es más, cuando sobre estas bases presuponemos una facultad, o modo de acción de la mente, no podemos desde luego adoptar ninguna otra hipótesis a efectos de explicar cualquier hecho que pueda explicarse por nuestro primer supuesto, sino que tenemos que desarrollar éste todo lo que dé de sí. En otras palabras, tenemos que reducir todas las formas de acción mental a un tipo general, en la medida en que podamos hacerlo, sin hipótesis adicionales.

La clase de modificaciones de la consciencia con la que tenemos que iniciar nuestra investigación tiene que ser aquella cuya existencia sea indudable y cuyas leyes sean lo mejor conocidas posible, y, en consecuencia, (dado que este

---

<sup>4</sup> Tal como explica en *W* 2:193 (1868), “el término intuición se tomará como una cognición no determinada por una cognición previa del mismo objeto, y, por tanto, como determinada por algo fuera de la consciencia”. Es decir, Peirce se refiere a un conocimiento que no esté mediado por signos.

conocimiento viene de fuera), la que responda lo más fielmente posible a los hechos externos; es decir, tiene que ser un cierto tipo de cognición. Podemos admitir aquí, hipotéticamente, la segunda proposición del artículo anterior, según la cual no hay ninguna cognición absolutamente primera de objeto alguno, sino que la cognición surge por un proceso continuo. Tenemos que empezar, pues, con un *proceso* de cognición, y con aquel proceso cuyas leyes sean las que mejor se entiendan y respondan más fielmente a los hechos externos. Este no es otro que el proceso de inferencia válida, que procede de su premisa, *A*, a su conclusión, *B*, sólo si una tal proposición *B*, como cuestión de hecho, es siempre o habitualmente verdadera cuando una tal proposición *A* es verdadera. Es una consecuencia, pues, de los dos primeros principios, cuyos resultados vamos a extraer, de que tenemos que reducir, en la medida en que podamos, toda acción mental a la fórmula de un razonamiento válido sin ningún otro supuesto que el de que la mente razona.

Pero, ¿discurre de hecho la mente a través del proceso silogístico? Ciertamente es muy dudoso que una conclusión —como algo que existe independientemente en la mente como una imagen— desplace de repente a dos premisas que existen de modo similar en la mente. Pero es un tema constante de la experiencia que si se considera que un hombre cree en las premisas, en el sentido de que actuará a partir de ellas y dirá que son verdaderas, bajo condiciones favorables estará también dispuesto a actuar a partir de la conclusión y a decir que es verdadera. Hay algo, por lo tanto, que tiene lugar dentro del organismo que es equivalente al proceso silogístico.

Una inferencia válida es o completa o incompleta. Una inferencia incompleta es aquella cuya validez depende de alguna cuestión de hecho no contenida en las premisas. Este hecho implicado puede haber sido enunciado como una premisa, y su relación a la conclusión es la misma, esté o no postulado explícitamente, dado que virtualmente, al menos, se da por sentado; de manera que todo argumento válido incompleto es virtualmente completo. Los argumentos completos se dividen en *simples* y *complejos*. Un argumento complejo es el que a partir de tres premisas o más concluye lo que puede haberse concluido mediante pasos sucesivos por razonamientos cada uno de los cuales es simple. Por lo tanto, una inferencia compleja viene a ser a la postre la misma cosa que una sucesión de inferencias simples.

Un argumento completo, simple y válido, o, silogismo, es o *apodíctico* o *probable*. Un silogismo apodíctico o deductivo es aquel cuya validez depende incondicionalmente de la relación del hecho inferido con los hechos postulados en las premisas. Un silogismo cuya validez no dependiese meramente de sus premisas, sino de la existencia de algún otro conocimiento, sería imposible; pues, o bien se postularía este otro conocimiento, en cuyo caso sería una parte de las premisas, o bien se presupondría implícitamente, en cuyo caso la inferencia sería incompleta. Pero un silogismo cuya validez depende en parte de la *no-existencia* de algún otro conocimiento es un silogismo *probable*.

Unos pocos ejemplos aclararán esto. Los dos argumentos siguientes son apodícticos o deductivos:

1. Ninguna serie de días de la que el primero y el último sean días diferentes de la semana excede en uno a un múltiplo de siete días; ahora bien, los días primero y último de un año bisiesto son días diferentes de la semana, y por lo tanto ningún año bisiesto consta de un número de días superior en uno a un múltiplo de siete.
2. Entre las vocales no hay letras dobles, pero una de las letras dobles (*w*) se compone de dos vocales<sup>5</sup>: de donde, una letra compuesta de dos vocales no es ella misma necesariamente una vocal.

En ambos casos está claro que, en la medida en que las premisas son verdaderas, con independencia de lo que puedan ser otros hechos, las conclusiones serán verdaderas. Supongamos por otro lado, que razonamos como sigue: “Un cierto hombre tenía el cólera asiático. Estaba en estado de colapso, lívido, completamente frío y sin pulso perceptible. Se le sometió a una copiosa sangría. Durante el proceso superó el colapso, y a la mañana siguiente se encontraba lo suficientemente bien como para valerse por sí mismo. Consecuentemente, la sangría tiende a curar el cólera”. Esta es una clara inferencia probable, supuesto que las premisas representen todo nuestro conocimiento de la cuestión. Pero la inferencia perdería toda su validez si, por ejemplo, supiésemos que las recuperaciones del cólera tienden a ser repentinas, y que el médico que había informado sobre este caso conocía un centenar de otras aplicaciones de este remedio sin comunicar el resultado.

---

<sup>5</sup> La *w* inglesa era, en su origen, una doble *u*.

La ausencia de conocimiento, que es esencial a la validez de todo argumento probable, se refiere a alguna cuestión determinada por el argumento mismo. Esta cuestión, como cualquier otra, es la de si ciertos objetos tienen ciertas características. De donde la ausencia de conocimiento es si junto a los objetos que, según las premisas, poseen ciertas características hay otros objetos que las poseen; o, si junto a las características que, según las premisas, pertenecen a ciertos objetos hay otras características no implicadas necesariamente en estos que pertenecen a los mismos objetos. En el primer caso, el razonamiento procede como si se conociesen todos los objetos que tienen ciertas características, y esto es *inducción*; en el segundo, la inferencia procede como si se conociesen todas las características requeridas a la determinación de un cierto objeto, o clase, y esto es *hipótesis*. Esta distinción puede hacerse también más clara mediante unos ejemplos.

Supongamos que contamos el número de apariciones de diferentes letras en un cierto libro inglés, que podemos llamar *A*. Evidentemente, toda nueva letra que añadamos a nuestra cuenta alterará el número relativo de apariciones de las distintas letras; pero a medida que procedamos en nuestro cálculo, esta alteración será cada vez menor y menor. Supongamos que encontramos que, a medida que incrementamos el número de letras contadas, el número relativo de *e*-s se acerca casi al 11'25% del total, el de *t*-es al 8'5%, el de *a*-s al 8%, el de *s*-s al 7'5%, etc. Supongamos que repetimos las mismas observaciones con una media docena de otros escritos ingleses (que podemos designar por *B*, *C*, *D*, *E*, *F*, *G*) con el mismo resultado. Podemos entonces inferir que en todo escrito inglés de una cierta longitud las diferentes letras se dan aproximadamente con aquellas frecuencias relativas.

Ahora bien, respecto de su validez, este argumento depende del hecho de no conocer por nuestra parte la proporción de letras de ningún escrito inglés, fuera de *A*, *B*, *C*, *D*, *E*, *F*, y *G*. Pues si la conocemos para *H*, y no es aproximadamente la misma que en los demás, nuestra conclusión quedaría desmontada al momento; y si es la misma, la inferencia legítima procede entonces de *A*, *B*, *C*, *D*, *E*, *F*, *G* y *H*, y no sólo de los siete primeros. Esta es, por tanto, una inducción.

Supongamos, a continuación, que se nos presenta un trozo de escrito en clave, sin la clave. Supongamos que encontramos que contiene algo menos de 26 caracteres, uno de los cuales se presenta aproximadamente un 11% de las veces del total, otro un 8'5%, otro un 8% y otro un 7'5%. Supongamos que cuando los sustituimos por *e*, *t*, *a* y *s*, respectivamente, estamos en situación de ver cómo

distintas letras pueden sustituirse por cada uno de los otros caracteres de manera que tenga sentido en inglés, supuesto, con todo, que aceptamos que la ortografía en algunos casos esté equivocada. Si el escrito es de una longitud considerable podemos inferir con gran probabilidad que este es el significado de la clave.

La validez de este argumento depende de que no haya otros caracteres conocidos del escrito en clave que tengan algún peso en el contenido, pues, de haberlos —si sabemos, por ejemplo, si hay o no alguna otra solución al mismo— tiene que aceptarse su repercusión respecto a apoyar o debilitar la conclusión. Esto, pues, es *hipótesis*.

Todo razonamiento válido es deductivo, inductivo o hipotético<sup>6</sup>, o, también, combina dos o más características de los mismos. La deducción está bastante bien tratada en la mayoría de los textos de lógica; pero es necesario decir unas pocas palabras sobre la inducción y la hipótesis con vistas a hacer más inteligible lo que sigue.

La inducción puede definirse como un argumento que procede sobre el supuesto de que todos los miembros de una clase, o agregado, tienen todas las características comunes a todos aquellos miembros de esta clase en relación a los cuales se la conoce, tengan o no estas características; o, en otras palabras, que presupone que es verdad de todo un conjunto lo que es verdad de un número de casos del mismo, tomados aleatoriamente. A esto puede llamarse argumento estadístico. A la larga, tiene que proporcionar en general conclusiones bastante correctas partiendo de premisas verdaderas. Si tenemos una cesta de judías, en parte negras y en parte blancas, al contar las proporciones relativas de los dos colores en puñados diferentes nos podemos aproximar más o menos a las proporciones relativas de toda la cesta, dado que un número suficiente de puñados constituiría el conjunto de todas las judías de la cesta. La característica central y clave de la inducción es la de que al tomar como premisa mayor de un silogismo la conclusión así alcanzada, y, como premisa menor la proposición que afirma que tales objetos y tales otros se toman de la clase en cuestión, la otra premisa de la inducción seguirá deductivamente de ellas. Así, en el ejemplo anterior, concluíamos que en todos los libros en inglés un 11'25% aproximadamente de las letras son *e*. Tomando esto como premisa mayor, junto con la proposición de que *A, B, C, D, E, F* y *G* son libros

---

<sup>6</sup> Véase el artículo "Grounds of Validity of the Laws of Logic" . *W* 2: 2.242-272; *EP* 1.56-82 (1867).

en inglés, se sigue deductivamente que en  $A, B, C, D, E, F$  y  $G$  un 11'25% de sus letras son  $e$ . Consiguientemente, la inducción fue definida por Aristóteles como la inferencia de la premisa mayor del silogismo a partir de su premisa menor y conclusión. La función de una inducción es la de sustituir una serie de muchos temas por una sola que abarque a estos y a un número indefinido de otros. Es así una especie de "reducción de la multiplicidad a la unidad".

La hipótesis puede definirse como un argumento que procede sobre el supuesto de que una característica, que se sabe que implica necesariamente un cierto número de otras, puede predicarse probablemente de cualquier objeto que tenga todas las características que se sabe que esta característica implica. Al igual que la inducción puede considerarse como la inferencia de la premisa mayor de un silogismo, así la hipótesis puede considerarse como la inferencia de la premisa menor a partir de las otras dos proposiciones. Así, el ejemplo de antes consta de dos inferencias tales de las premisas menores de los siguientes silogismos:

1. Todo escrito inglés de cierta longitud en el que tales y tales caracteres denotan  $e, t, a$  y  $s$ , tiene aproximadamente un 11'25% del primer tipo de marcas, 8'5 del segundo, 8 del tercero y 7'5 del cuarto.

Este escrito secreto es un escrito inglés de cierta longitud, en el que tales y tales caracteres denotan  $e, t, a$  y  $s$ , respectivamente:

. . . Este escrito secreto tiene aproximadamente un 11'25% de sus caracteres del primer tipo, un 8,5 del segundo, un 8 del tercero y un 7'5 del cuarto.

2. Un pasaje escrito con tal alfabeto tiene sentido cuando tales y tales letras se sustituyen rigurosamente por tales y tales caracteres.

Este escrito secreto está escrito con un tal alfabeto.

. . . Este escrito secreto tiene sentido cuando se realizan tales y tales sustituciones.

La función de la hipótesis es la de sustituir una gran serie de predicados, que en sí mismos no forman una unidad, por uno solo (o un pequeño número) que los implica a todos, junto (quizá) con un número indefinido de otros. Es, por tanto,

también una reducción de una multiplicidad a unidad\*. Todo silogismo deductivo puede escribirse en la forma:

Si A, entonces B;

Pero A;

. ∴ B.

Y como en esta forma la premisa menor aparece como antecedente, o razón de una proposición hipotética, la inferencia hipotética puede llamarse razonamiento del consecuente al antecedente.

El argumento por analogía, que un popular escritor de lógica<sup>7</sup> llama razonar de particulares a particulares, deriva su validez de combinar las características de la inducción y la hipótesis, resultando analizable bien como una deducción o una inducción, bien como una deducción y una hipótesis.

Pero la inferencia pertenece también a un género, aun cuando sea de tres especies esencialmente diferentes. Hemos visto que no podemos derivar legítimamente ninguna conclusión que no pudiese haberse alcanzado mediante sucesiones de argumentos de dos premisas cada uno, y no implicando hechos que no hayan sido afirmados.

---

\* Varias personas versadas en lógica han objetado que he aplicado aquí de forma totalmente errónea el término hipótesis, y que lo que he designado así es un argumento por analogía. Baste como respuesta decir al respecto que el ejemplo del escrito citado lo dan también, como una ilustración adecuada de la hipótesis, Descartes (Regla 10, *Oeuvres choisies*, París, 1865, 334), Leibniz (Nouv. Ess., libro 4, col. 12, § 13, ed. Erdmann, p. 383 b), y (como he sabido por D. Stewart, *Works*, vol. 3, 305 ss.), Gravesande, Boskovich, Hartley, y G. L. Le Sage. El término hipótesis se ha utilizado en los siguientes sentidos: 1. Como el tema o proposición que forma el objeto del discurso. 2. Como un supuesto. Aristóteles divide las tesis o proposiciones, adoptadas sin razón alguna, en definiciones e hipótesis. Las últimas son proposiciones que enuncian la existencia de algo. Así, el geómetra dice, "Hágase un triángulo". 3. Como una condición en un sentido general. Se nos dice que busquemos otras cosas distintas a la felicidad *εξ υποθεσεως*, condicionalmente. La mejor república es la idealmente perfecta, la segunda la mejor en la tierra, la tercera la mejor *εξ υποθεσεως*, bajo condiciones dadas. La libertad es la *υποθεσις* o condición de la democracia. 4. Como el antecedente de una proposición hipotética. 5. Como una cuestión de oratoria que presupone hechos. 6. En la *Sinopsis* de Psello, como la referencia de un sujeto a las cosas que denota. En los tiempos modernos, más comúnmente, como la conclusión de un argumento de la consecuencia y el consecuente al antecedente. Este es mi uso del término. 8. Como tal conclusión, cuando es demasiado débil como para ser una teoría aceptada en la estructura de una ciencia (...) [Nota de CSP].

<sup>7</sup> Peirce se refiere aquí a J. S. Mill (1806-1873), cuyo *Sistema de lógica inductiva y deductiva* (1843) fue, en efecto, enormemente popular en la época.

Cada una de estas premisas es una proposición que afirma que ciertos objetos tienen ciertas características. Cada uno de los términos de tal proposición está o en lugar de ciertos objetos o de ciertas características. La conclusión puede considerarse como una proposición que viene a sustituir a cada una de las premisas, justificándose tal sustitución por el hecho enunciado en la otra premisa. Consiguientemente, la conclusión se deriva de cada una de las dos premisas, sustituyendo o un nuevo sujeto por el sujeto de la premisa, o un nuevo predicado por el predicado de la premisa, o por ambas sustituciones. Ahora bien, las sustituciones de un término por otro se justifican sólo en la medida en que el término sustituido representa sólo lo representado en el término reemplazado. Si, por lo tanto, la conclusión se denota mediante la fórmula:

$$S \text{ es } P;$$

y esta conclusión se deriva, por un cambio del sujeto, de una premisa que sobre esta base puede expresarse por la fórmula:

$$M \text{ es } P,$$

entonces la otra premisa tiene que afirmar que cualquiera que sea lo que representa  $S$ , está representado por  $M$ , o que

$$\text{Todo } S \text{ es un } M;$$

mientras que si la conclusión  $S \text{ es } T$  está derivada de ambas premisas mediante un cambio del predicado, esta premisa puede escribirse

$$S \text{ es } M;$$

y la otra premisa tiene que afirmar que cualesquiera que sean las características implicadas en  $P$  están implicadas en  $M$ , o que

$$\text{Cualquiera que sea } M \text{ es } P.$$

En ambos casos, por lo tanto, el silogismo es susceptible de expresión en la forma:

$$S \text{ es } M; M \text{ es } P;$$

. ∴ *S* es *P*.

Finalmente, si la conclusión difiere de cada una de sus premisas, tanto en el sujeto como en el predicado, la forma de enunciar la conclusión y las premisas puede alterarse de manera que tengan un término común. Esto puede hacerse siempre, pues si *P* es la premisa y *C* la conclusión, tiene que enunciarse así:

El estado de cosas representado por *P* es real, y El estado de cosas representado por *C* es real.

En esta caso la otra premisa, de alguna forma, tiene que afirmar virtualmente que todo estado de cosas tal como el representado por *C* es el estado de cosas representado por *P*.

Todo razonamiento válido, por lo tanto, es de una forma general; y al intentar reducir toda acción mental a fórmulas de inferencia válida, buscamos reducirla a un tipo único.

Un evidente obstáculo a la reducción de toda acción mental al tipo de inferencias válidas lo constituye la existencia de un razonamiento falaz. Todo argumento implica la verdad de un principio general de procedimiento inferencial (sea implicando alguna cuestión de hecho relativa al tema del argumento, o meramente implicando una máxima relativa al sistema de signos), según el cual es un argumento válido. Si este principio es falso, el argumento es una falacia; pero una falacia no es ni un argumento válido a partir de falsas premisas, ni una inducción o hipótesis extremadamente débil, pero no absolutamente ilegítima, con independencia de que pueda sobreestimarse su fuerza, y de que su conclusión sea falsa.

Ahora bien, las palabras, tomadas tal como están, con la forma del argumento, implican por lo mismo cualquier hecho que pueda ser necesario para hacer concluyente el argumento; de manera que para el lógico formal, que se interesa sólo por el significado de las palabras de acuerdo a los principios propios de la interpretación y no por la intención del que habla como se barrunta por otros indicios, las únicas falacias serían aquellas que son simplemente absurdas o contradictorias, bien porque sus conclusiones son absolutamente inconsistentes con sus premisas, bien porque conectan proposiciones por medio de una especie de conjunción ilativa, por la cual bajo ninguna circunstancia pueden conectarse válidamente.

Pero para el psicólogo un argumento es sólo válido si las premisas, de ser verdaderas, bastan para justificar la conclusión mental que se deriva de ellas, bien por sí mismas, bien con la ayuda de otras proposiciones que previamente se han tenido por verdaderas. Pero es fácil mostrar que todas las inferencias que realiza el hombre, y que no son válidas en este sentido, pertenecen a cuatro clases; 1) aquellas cuyas premisas son falsas; 2) aquellas que poseen alguna fuerza, aunque sólo una poca; 3) aquellas que resultan de la confusión de una proposición por otra; 4) aquellas que resultan de la aprehensión indistinta, aplicación errónea, o falsedad de una regla de inferencia. Pues si un hombre no corriese el riesgo de incurrir en alguna falacia de este tipo, y se limitase a partir de premisas verdaderas concebidas de forma perfectamente distinta, sin dejarse perturbar por prejuicio alguno u otro juicio que sirviese como regla de inferencia, extraería una conclusión que realmente no tendría la menor relevancia. Si esto llegase a ocurrir, una reflexión tranquila y el cuidado podrían ser de poca utilidad al pensar, pues la cautela sólo sirve para asegurarnos que tomamos en cuenta todos los hechos, y dar distintividad a los que tomamos en consideración; tampoco la frialdad consigue mucho más que hacernos cautelosos, y por tanto prevenimos de estar afectados por una pasión al inferir que es verdad lo que deseamos fuese verdad, o lo que tememos pueda ser verdad, o al seguir alguna otra regla errónea de inferencia. Pero la experiencia muestra que la consideración tranquila y cuidadosa de las mismas premisas concebidas distintamente (incluyendo los prejuicios) garantizará la realización del mismo juicio por parte de todos los hombres. Ahora bien, si una falacia pertenece a la primera de estas cuatro clases y sus premisas son falsas, hay que suponer que el proceder de la mente de estas premisas a la conclusión, o es correcto, o yerra de una de las otras tres maneras; pues, cuando la falsedad no es conocida de la razón, no puede suponerse que la mera falsedad de las premisas afecte al proceder de la razón. Si la falacia pertenece a la segunda clase y tiene alguna fuerza, por pequeña que sea, es un argumento probable legítimo, y pertenece al tipo de la inferencia válida. Si es de la tercera clase, y resulta de la confusión de una proposición por otra, esta confusión tiene que deberse a un parecido entre las dos proposiciones, lo que es tanto como decir que la persona que razona al ver que una proposición tiene algunas características que pertenecen a la otra concluye que tiene todas las características esenciales de la otra, siendo equivalente a ella. Ahora bien, esta es una inferencia hipotética que aun cuando pueda ser débil y aunque su conclusión pueda ser falsa, pertenece al tipo de inferencias válidas; y, por tanto, dado que el *modus* de la falacia

reside en esta confusión, el proceder de la mente en estas falacias de la tercera clase se conforma a la fórmula de la inferencia válida. Si la falacia pertenece a la cuarta clase, o es el resultado de la aplicación errónea o de la falsa comprensión de una regla de inferencia, y es así una falacia de confusión, o resulta de adoptar una regla errónea de inferencia. En este último caso, esta regla se toma de hecho como una premisa, y en consecuencia la falsa conclusión se debe meramente a la falsedad de una premisa. En toda falacia, por tanto, posible a la mente del hombre, el proceder de la mente se conforma a la fórmula de la inferencia válida.

El tercer principio cuyas consecuencias tenemos que deducir es el de que siempre que pensamos tenemos presente en la consciencia alguna sensación, imagen, concepción, u otra representación, que sirve como un signo. Pero se sigue de nuestra propia existencia (como se prueba por el hecho de la ignorancia y el error) que todo aquello presente en nosotros es una manifestación fenomenal de nosotros mismos. Esto no impide que sea un fenómeno de algo fuera de nosotros, al igual que un arco iris es a la vez una manifestación del sol y de la lluvia. Cuando nos pensamos, pues, a nosotros mismos tal como somos en este momento, aparecemos como un signo. Ahora bien, un signo en cuanto tal tiene tres referencias: primero, es signo *para* algún pensamiento que lo interpreta; segundo, es signo *por* [en lugar de] un cierto objeto del que es equivalente en este pensamiento; tercero, es un signo *en* algún respecto o cualidad, que lo pone en conexión con su objeto. Preguntemos cuáles son las tres correlaciones a las que se refiere un pensamiento-signo.

1. Cuando pensamos, ¿a qué pensamiento se dirige este pensamiento-signo mismo que somos nosotros? Puede que a través del medio de la expresión externa, que sólo consigue quizá después de un considerable desarrollo interno, llegue a dirigirse al pensamiento de otra persona. Pero suceda así o no, siempre está interpretado por un propio pensamiento nuestro subsiguiente. Si después de cualquier pensamiento la corriente de ideas fluye libremente, sigue la ley de la asociación mental. En este caso cada pensamiento anterior sugiere algo al pensamiento que le sigue, es decir, es para éste último el signo de algo. Es verdad que puede interrumpirse nuestro ritmo de pensamiento. Pero tenemos que recordar que, en todo momento, además del elemento principal del pensamiento hay en nuestra mente centenares de cosas, a las que, sin embargo, no se otorga más que una pequeña fracción de atención o consciencia. No se sigue, por tanto, que por el hecho de que un nuevo constituyente del pensamiento pase a ocupar la parte más relevante, el ritmo del pensamiento al

que reemplaza se interrumpa por completo. Al contrario, de nuestro segundo principio, de que no hay ninguna intuición o cognición que no esté determinada por cogniciones previas, se sigue que lo notable de una experiencia no es nunca algo instantáneo, sino un *acontecimiento* que ocupa tiempo y que transcurre por un proceso continuo. Probablemente, pues, su preeminencia en la consciencia tiene que ser la consumación de un proceso de crecimiento; y, si es así, no hay causa suficiente alguna para que el pensamiento, que ha sido hasta entonces el pensamiento directriz, cese de forma abrupta e instantánea. Pero si un ritmo de pensamiento cesa por muerte gradual sigue libremente su propia ley de asociación en tanto en cuanto dura, y no hay momento alguno en el que haya un pensamiento que pertenezca a esta serie subsiguientemente al cual no haya un pensamiento que lo interprete o lo repita. No hay excepción alguna, por lo tanto, a la ley de que todo pensamiento-signo se traduce o interpreta por uno subsiguiente, a menos que sea la de que todo pensamiento encuentra en la muerte un final abrupto y definitivo.

2. La cuestión siguiente es: ¿en lugar de qué otra cosa está el pensamiento-signo – qué es lo que nombra—, cuál es su *suppositum*? Sin duda la cosa exterior cuando se piensa en una cosa exterior real. Pero, con todo, cuando el pensamiento está determinado por un pensamiento previo del mismo objeto se refiere sólo a la cosa denotando este pensamiento previo. Supongamos, por ejemplo, que pensamos en Touissant, y que primero pensamos en él como un *negro*, pero no distintamente como un hombre. Si después añadimos esta distintividad es a través del pensamiento de que un *negro* es un *hombre*. Es decir, el pensamiento subsiguiente, hombre, se refiere a la cosa exterior al predicarse de aquel pensamiento previo, negro, que se ha tenido de esta cosa. Si después pensamos en Touissant como un general pensamos entonces que este negro, que este hombre, era un general. Y de esta manera el pensamiento subsiguiente denota en cada caso lo que se pensaba en el pensamiento anterior.

3. El pensamiento-signo está en lugar de su objeto en aquel respecto en el que está pensado, es decir, este respecto es el objeto inmediato de la consciencia en el pensamiento, o, en otras palabras, es el pensamiento mismo o, al menos, lo que se piensa que es el pensamiento en el pensamiento subsiguiente para el que es un signo.

Tenemos que considerar ahora otras dos propiedades de los signos, que son de gran importancia en la teoría de la cognición. Dado que un signo no es idéntico a la cosa significada, sino que difiere de esta última en varios aspectos, tiene que

poseer claramente algunas características que le pertenecen en sí mismo, y que no tienen nada que ver con su función representativa. A éstas las llamo cualidades *materiales* del signo. Como ejemplos de tales cualidades consideremos en la palabra *man* [hombre] el hecho de que consta de tres [seis] letras —en un dibujo, el ser plano y sin relieve. En segundo lugar, un signo tiene que ser susceptible de estar conexas (no en la razón, sino realmente) con otro signo del mismo objeto, o con el objeto mismo. Así, las palabras carecerían absolutamente de todo valor a menos que puedan conexas en frases por medio de una cópula real que une signos de la misma cosa. La utilidad de algunos —como una veleta, una etiqueta, etc.— consiste enteramente en estar realmente en conexión con las cosas mismas que significan. En el caso de un dibujo esta conexión no es evidente, pero existe en la capacidad de asociación que conecta el dibujo con el signo cerebral que lo etiqueta. A esta conexión física, real, de un signo con su objeto, bien de forma inmediata, bien por su conexión con otros signos, la llamo *aplicación demostrativa pura* de un signo. Ahora bien, la función representativa de un signo no reside ni en su cualidad material, ni en su aplicación demostrativa pura; porque es algo que el signo es, no en sí mismo, ni en una relación real a su objeto, sino que es *para un pensamiento*, mientras que las dos características que acabamos de definir pertenecen al signo, con independencia del pensamiento al que se dirijan. Y, es más, si tomo todas las cosas que tienen ciertas cualidades y las conecto físicamente con otra serie de cosas, una a una, aquellas quedan dispuestas para ser signos. Si no se las considera como tales no resultan de hecho signos, pero lo son en el mismo sentido, por ejemplo, en el que se dice que es roja una flor que no se ve, siendo aquél por lo tanto un término relativo a una afección mental.

Consideremos el estado de la mente que es un concepto. Es un concepto en virtud de tener una significación, una comprensión lógica; y si es aplicable a cualquier objeto, lo es porque tal objeto tiene las características contenidas en la comprensión de este concepto. Ahora bien, se dice habitualmente que la comprensión lógica de un pensamiento consta de los pensamientos contenidos en la misma; pero los pensamientos son acontecimientos, actos de la mente. Dos pensamientos son dos acontecimientos separados en el tiempo, y uno no puede estar contenido literalmente en otro. Puede decirse que todos los pensamientos exactamente similares se consideran como uno, y que decir que un pensamiento contiene a otro significa que contiene uno exactamente similar a aquel otro. Pero, ¿cómo pueden ser similares dos pensamientos? Dos objetos pueden considerarse

sólo similares si se comparan y se ponen juntos en la mente. Los pensamientos no tienen ninguna existencia, salvo en la mente; sólo existen en tanto en cuanto se les considera. De ahí que dos pensamientos no puedan ser similares, a menos que se pongan juntos en la mente. Pero, en lo que respecta a su existencia, dos pensamientos están separados por un intervalo de tiempo. Tenemos demasiada tendencia a imaginar que podemos formar un pensamiento similar a un pensamiento pasado, emparejándolo con éste último, como si este pensamiento pasado estuviese aún presente en nosotros. Pero es evidente que el conocimiento de que un pensamiento es similar, o de alguna manera verdaderamente representativo de otro, no puede derivarse de la percepción inmediata, sino que tiene que ser una hipótesis (de modo incuestionable plenamente justificable por los hechos), y que por lo tanto la formación de tal pensamiento representante tiene que depender de una fuerza efectiva real subyacente a la consciencia, y no meramente de una comparación mental. Lo que significamos, por tanto, al decir que un concepto está contenido en otro, es que normalmente representamos a uno estando en otro, es decir, que formamos una clase particular de juicio\*, del cual el sujeto significa un concepto y el predicado otro.

Ningún pensamiento, pues, ninguna sensación, contienen en sí mismos a otros, sino que son absolutamente simples e inanalizables; y decir que están compuestos de otros pensamientos y sensaciones es como decir que un movimiento a lo largo de una línea recta está compuesto de los dos movimientos del que es resultante, es decir, es una metáfora, o ficción, paralela a la verdad. Todo pensamiento, por artificial y complejo que sea, en la medida en que es algo inmediatamente presente es una mera sensación sin partes, y, por tanto, en sí mismo, sin similitud alguna con ninguna otra cosa, sino incomparable con todo y absolutamente *sui generis*\*. Todo lo que es totalmente incomparable a cualquier otra cosa es totalmente inexplicable porque la explicación consiste en subsumir las cosas bajo leyes generales, o bajo clases naturales. De ahí que todo pensamiento, en la

---

\* Para la teoría de un juicio relativo a un mínimo de información, ver mi artículo sobre "Comprehensión y extensión". [Nota de CSP]. Aquí Peirce se está refiriendo a su artículo "Upon Logical Comprehension and Extensión". *W* 2:70-86 (1867).

\* Observen que digo en sí mismo. No soy tan bruto como para negar que mi sensación de rojo hoy es como mi sensación de rojo ayer. Sólo digo que la similitud sólo puede *consistir* en la fuerza fisiológica que subyace a la consciencia, lo cual me permite afirmar que reconozco esta sensación como la misma que la primera, y que, por tanto, no consiste en una comunidad de sensación. [Nota de CSP].

medida en que es una sensación de un tipo peculiar, es simplemente un hecho último inexplicable. Con todo, esto no está en conflicto con mi postulado de que debería aceptarse que este hecho se mantenga como inexplicable; pues, por un lado, nunca podemos pensar, “esto me es presente”, ya que antes de que tengamos tiempo de hacer este reflexionar la sensación ya ha pasado, y, por otro lado, una vez pasada, no podemos ya nunca recuperar la cualidad de la sensación tal como era en y por sí misma, o saber a qué se parecía en sí misma, ni siquiera descubrir la existencia de esta cualidad, excepto por un corolario a partir de nuestra teoría general sobre nosotros mismos, y, en tal caso, no en su idiosincrasia, sino sólo como algo presente. Pero las sensaciones, en tanto algo presente, son todas iguales, y no requieren explicación alguna, dado que sólo contienen lo que es universal. De tal manera que nada de lo que podemos predicar verdaderamente de las sensaciones queda como inexplicable, sino sólo algo que no podemos conocer reflexivamente. De manera que no incurramos en la contradicción de hacer lo inmediato inmediate. Finalmente, ningún pensamiento presente actual (que es una mera sensación) tiene significado y valor intelectual alguno, pues esto no reside en lo que actualmente se piensa, sino en aquello con lo que este pensamiento puede conexionarse en la representación, mediante pensamientos subsiguientes, de manera que el significado de un pensamiento es algo completamente virtual. Puede objetarse que si ningún pensamiento tiene significado alguno, todo pensamiento carece de significado. Pero esta es una falacia parecida a la de afirmar que si no hay lugar para el conocimiento en ninguno de los espacios sucesivos que ocupa un cuerpo, no hay lugar alguno para el movimiento a lo largo y ancho del todo. En ningún momento hay cognición o representación en mi estado mental, pero lo hay en la relación de mis estados mentales en instantes diferentes\*. En suma, lo inmediato (y, por tanto, no susceptible en sí mismo de mediación —lo inanalizable, lo inexplicable, lo no-intelectual—) transcurre en un flujo continuo a través de nuestras vidas. Es la suma total de la consciencia, cuya mediación, que es su continuidad, se produce por una fuerza efectiva real subyacente a la consciencia.

Tenemos, así, en el pensamiento tres elementos: primero, la función representativa que le hace ser una *representación*; segundo, la pura aplicación

---

\* Consiguientemente, al igual que decimos que un cuerpo está en movimiento, y no que el movimiento está en un cuerpo, debemos decir que nosotros estamos en el pensamiento, y no que los pensamientos están en nosotros. [Nota de CSP].

denotativa, o conexión real, que pone a un pensamiento en relación con otro; y, tercero, la cualidad material, o cómo siente, que da al pensamiento su *cualidad*.

En el caso del sentido de la belleza, resulta muy evidente que una sensación no es necesariamente una intuición, o una primera impresión de los sentidos, ya se ha mostrado para el caso del sonido. Cuando la sensación de lo bello está determinada por conocimientos previos surge siempre como un predicado, es decir, pensamos que algo es bello. Siempre que una sensación surge así a consecuencia de otras la inducción muestra que estas otras son más o menos complicadas. Así, la sensación de un tipo particular de sonido surge como consecuencia de las impresiones sobre los diversos nervios del oído combinadas de un modo particular, y siguiendo unas a otras con una cierta rapidez. Una sensación de color depende de las impresiones sobre el ojo, siguiendo unas a otras de forma regular y con una cierta rapidez. La sensación de belleza surge sobre una multitud de otras impresiones. Se comprobará que esto es lo mismo para todos los casos. En segundo lugar, todas estas sensaciones son en sí mismas simples, o en todo caso más que las sensaciones que dan lugar a las mismas. Consiguientemente, una sensación es un predicado simple puesto en lugar de un predicado complejo; en otras palabras, cumple la función de una hipótesis. Pero el principio general de que todo aquello a lo que pertenece tal y tal sensación tiene tal y tal complicada serie de predicados no es algo determinado por la razón (como hemos visto), sino que es de naturaleza arbitraria. De ahí que la clase de las inferencias hipotéticas, a las que se parece el surgir de una sensación, es la de razonar de la definición al *definitum* en el que la premisa mayor tiene una naturaleza arbitraria. Sólo que, en este modo de razonar, esta premisa está determinada por las convenciones del lenguaje, y expresa la ocasión en la que hay que utilizar una palabra; y en la formación de una sensación está determinada por la constitución de nuestra naturaleza, expresando la ocasión en la que surge la sensación, o un signo mental natural. Así, la sensación, en la medida en que representa algo, está determinada según una ley lógica por cogniciones previas, es decir, estas cogniciones determinan que habrá una sensación. Pero en la medida en que la sensación es un mero sentir de un tipo particular está determinada sólo por un poder inexplicable y oculto; y, en esta medida, no es una representación, sino sólo la cualidad material de una representación. Pues al igual que en el razonar de la definición al *definitum*, al lógico le es indiferente cómo sonará la palabra definida, o cuántas letras tendrá, así tampoco, en el caso de esta palabra constitucional, no hay ley interior alguna que determine cómo se sentirá en sí misma. Una sensación, en

consecuencia, en tanto sensación, es meramente la *cualidad material* de un signo mental.

Pero no hay ninguna sensación que no sea también una representación, un predicado de algo lógicamente determinado por las sensaciones que le preceden. Pues si hay algunas sensaciones tales que no sean predicados estas son las emociones. Ahora bien, toda emoción tiene un sujeto. Si alguien está enfadado se está diciendo a sí mismo que esto o aquello es injurioso o vil. Si está alegre, se está diciendo “esto es delicioso”. Si se encuentra asombrado se está diciendo “esto es extraño”. En suma, siempre que un hombre siente está pensando en *algo*. Incluso aquellas pasiones que no tienen ningún objeto definido —como la melancolía— sólo llegan a la consciencia tiñendo los objetos del pensamiento. Lo que nos hace considerar que las emociones como afecciones de uno mismo más que otras cogniciones es encontrarlas más dependientes de nuestra situación accidental del momento que otras cogniciones; pero esto es sólo decir que son cogniciones demasiado pocas como para ser útiles. Las emociones, tal como mostrará una ligera observación, surgen cuando nuestra atención se dirige fuertemente hacia circunstancias complejas e inconcebibles. El miedo surge cuando no podemos predecir nuestro destino; la alegría, en el caso de ciertas sensaciones indescriptibles y peculiarmente complejas. Si hay indicios de que algo de gran interés para mí, y que había previsto que ocurriese, puede llegar a no ocurrir; y si después de sopesar las probabilidades y de idear garantías, así como de requerir mayor información, me encuentro incapaz de llegar a ninguna conclusión fija en relación al futuro, en lugar de aquella inferencia hipotética intelectual que pretendo surge la sensación de *ansiedad*. Cuando sucede algo que no puedo explicar, me *asombro*. Cuando me propongo satisfacer lo que nunca puedo hacer, un futuro placer, *espero*. “No te entiendo”, es la frase de un hombre airado. Lo indescriptible, lo inefable, lo incomprendible, suscitan habitualmente la emoción, pero nada es tan deprimente como una explicación científica. Así, una emoción es siempre un simple predicado sustituido mediante una operación de la mente por un predicado altamente complicado. Ahora bien, si consideramos que un predicado muy complejo requiere de explicación por medio de una hipótesis, que esta hipótesis tiene que ser un predicado más simple que sustituya al complejo, y que una hipótesis, estrictamente hablando, es algo difícilmente posible cuando tenemos una emoción, resulta muy patente la analogía de los papeles realizados por la emoción y la hipótesis. Hay, es verdad, esta diferencia entre una emoción y una hipótesis intelectual, que en el caso

de esta última tenemos razón para afirmar que con independencia de a qué pueda aplicarse el predicado hipotético simple el predicado complejo es verdad de ello; mientras que, en el caso de una emoción, esta es una proposición de la que no puede darse razón alguna, sino que está determinada meramente por nuestra constitución emocional. Pero esto corresponde precisamente entre hipótesis y razonar de la definición al *definitum*, apareciendo así que la emoción no es más que sensación. Parece, sin embargo, que hay una diferencia entre emoción y sensación, que yo enunciaría como sigue:

Hay una cierta razón para pensar que en nuestros cuerpos tiene lugar un cierto movimiento correspondiente a cada sensación dentro de nosotros. Esta propiedad del pensamiento-signo, al no tener dependencia racional alguna respecto de la significación del signo, puede compararse con lo que he llamado la cualidad material del signo, si bien difiere de esto último en la medida en que no es esencialmente necesario que se sienta en orden a ser un pensamiento-signo. En el caso de una sensación la multitud de impresiones que la preceden y la determinan no son de un determinado tipo, ya que el movimiento corporal al que corresponden procede de algún amplio ganglio, o del cerebro, y probablemente por esta razón no produce la sensación ninguna gran conmoción en el organismo corporal; y la misma sensación no es un pensamiento que tenga una gran influencia en el flujo del pensamiento, excepto en virtud de la información que puede ayudar a suministrar. Una emoción, por otro lado, se incorpora mucho más tarde al desarrollo del pensamiento —quiero decir, mucho después del momento inicial de la cognición de su objeto— y los pensamientos que la determinan ya tienen movimientos correspondientes a los mismos en el cerebro, o en el ganglio principal; consecuentemente, produce amplios movimientos en el cuerpo, e independientemente de su valor representativo, afecta fuertemente al flujo de pensamiento. Los movimientos animales a los que estoy aludiendo son, en primer lugar y obviamente, sonrojarse, parpadear, mirar fijamente, sonreír, fruncir el ceño, hacer pucheros, reír, llorar, sollozar, contonearse, titubear, temblar, quedarse petrificado, suspirar, olfatear, encogerse de hombros, deprimirse, trepidar, henchirse de corazón; etc. A éstos quizá pueda añadirse, en segundo lugar, otras acciones más complicadas, que, en todo caso, surgen de un impulso directo, y no de la deliberación.

Lo que distingue tanto a las sensaciones propiamente tales como a las emociones del sentir de un pensamiento es que en el caso de las dos primeras la cualidad material es algo prominente, ya que el pensamiento no tiene relación alguna de razón respecto de los pensamientos que lo determinan, la cual sí existe en el caso último, sustrayéndose a la atención dada al mero sentir. Al afirmar que no hay ninguna relación de razón respecto de los pensamientos determinantes, quiero decir que no hay nada en el contenido del pensamiento que explique por qué éste sólo surge con ocasión de estos pensamientos determinantes. Si hay una tal relación de razón, si el pensamiento está esencialmente limitado en su aplicación a estos objetos, entonces el pensamiento abarca un pensamiento distinto de sí mismo; en otras palabras, es entonces un pensamiento complejo. Un pensamiento no complejo, en consecuencia, no puede ser más que una sensación o emoción sin ningún carácter racional. Esto difiere mucho de la doctrina ordinaria, según la cual los conceptos más elevados y más metafísicos son absolutamente simples. Se me preguntará cómo hay que analizar dicho concepto de un *ser*, o si puedo llegar a definir *uno*, *dos* y *tres*, sin incurrir en un círculo vicioso. Ahora bien, admitiré al momento que ninguno de estos conceptos puede articularse en otros dos más elevados que el mismo; y en este sentido, por tanto, admitiré plenamente que ciertas nociones altamente metafísicas y eminentemente intelectuales son absolutamente simples. Pero aunque estos conceptos no pueden definirse por género y diferencia, hay otro medio de poder definirlos. Toda determinación lo es por negación; podemos primero reconocer cualquier característica con sólo comparar un objeto que la posea con otro que no la posea. Un concepto, por lo tanto, que fuese completamente universal a todo respecto sería irreconocible e imposible. El concepto de ser, en el sentido implicado en la cópula, no lo obtenemos por la observación de que todas las cosas en las que podemos pensar tienen algo en común, pues no hay nada así que pueda observarse. Lo obtenemos reflexionando sobre signos-palabras o pensamientos; observamos que podemos vincular al mismo sujeto predicados diferentes, y que cada uno de éstos hace que una cierta concepción sea aplicable al sujeto, entonces imaginamos que un sujeto tiene algo verdadero de él meramente porque un predicado (no importa cuál) está vinculado al mismo —y a esto llamamos ser. El concepto de ser es, por lo tanto, una concepción acerca de un signo-pensamiento, o palabra; y dado que no es aplicable a todo signo no es primariamente universal, aun cuando lo es en su aplicación mediata a las cosas. Ser, por lo tanto, puede definirse: puede definirse, por ejemplo, como aquello que es común a los objetos incluidos en cualquier clase,

y a los objetos no incluidos en esta misma clase. Pero no es nada nuevo afirmar que los conceptos metafísicos primariamente y en el fondo son pensamientos acerca de palabras, o pensamientos acerca de pensamientos; es la doctrina tanto de Aristóteles (cuyas categorías son parte del lenguaje) como de Kant (cuyas categorías son las características de diferentes tipos de proposiciones).

La sensación y el poder de abstracción o atención pueden considerarse, en un sentido, como los solos constituyentes de todo pensamiento. Una vez considerado lo primero, intentemos ahora un cierto análisis de lo segundo. Mediante el esfuerzo de atención se pone énfasis en uno de los elementos objetivos de la consciencia. Este énfasis, por lo tanto, no es en sí mismo un objeto de la consciencia inmediata; y a este respecto difiere por completo de una sensación. Por lo tanto, dado que el énfasis, con todo, consiste en un cierto efecto sobre la consciencia, y puede existir así sólo en la medida en que afecta a nuestro conocimiento; y dado que no puede suponerse que un acto determine lo que le precede en el tiempo, este acto sólo puede consistir en la capacidad que la cognición enfatizada tiene de producir un efecto en la memoria, o de influir de alguna manera en el pensamiento subsiguiente. Esto lo confirma el hecho de que la atención es una cuestión de cantidad continua; pues, por lo que sabemos, la cantidad continua se reduce en último análisis al tiempo. Consiguientemente, nos encontramos con que la atención produce de hecho un gran efecto en el pensamiento subsiguiente. En primer lugar, afecta fuertemente a la memoria, ya que un pensamiento se recuerda tanto más tiempo cuanto mayor ha sido la atención que originalmente se le ha prestado. En segundo lugar, cuanto mayor ha sido la atención tanto más fiel es la conexión y más exacta la secuencia lógica del pensamiento. En tercer lugar, mediante la atención puede recobrase un pensamiento que había sido olvidado. A partir de estos hechos podemos colegir que la atención es el poder por el que el pensamiento se conecta en un determinado momento y se pone en relación con el pensamiento en otro momento; o. por aplicar la concepción del pensamiento como signo, esto es la *aplicación demostrativa pura* de un pensamiento-signo.

La atención surge cuando el mismo fenómeno se presenta repetidamente en ocasiones diferentes, o el mismo predicado en sujetos diferentes. Vemos que A tiene una cierta característica, que B tiene la misma, y C la misma; y esto suscita nuestra atención de manera que decimos: "*Estos tienen esta característica*". La atención, así, es un acto de inducción, pero es una inducción que no incrementa nuestro

conocimiento, porque nuestro “estos” no abarca más que los casos de los que se tiene experiencia. Es, en suma, un argumento por enumeración.

La atención produce efectos en el sistema nervioso. Estos efectos son hábitos o asociaciones nerviosas. Un hábito surge cuando hemos tenido la sensación de realizar un cierto acto, *m*, en ocasiones diversas, *a*, *b*, *c*, y lo realizamos siempre que tiene lugar el acontecimiento general, *l*, del que *a*, *b* y *c* son casos especiales. Es decir, la cognición de que

Todo caso de *a*, *b* o *c* es un caso de *m*

determina la cognición de que

Todo caso de *l* es un caso de *m*

La formación de un hábito es así una inducción, y está por lo tanto necesariamente conectada con la atención o abstracción. Las sensaciones producidas por los hábitos dan lugar a las acciones voluntarias, al igual que nuestra naturaleza original da lugar a las acciones instintivas.

Hemos visto así que todo tipo de modificación de la consciencia —la atención, la sensación y el entendimiento— es una inferencia. Pero puede objetarse que la inferencia trata sólo con términos generales, y que por lo tanto no puede inferirse una imagen o una representación absolutamente singular.

“Singular” e “individual” son términos equívocos. Un singular puede significar aquello que no puede estar más que en un lugar en un momento determinado. En este sentido no se opone a general. *El sol* es un singular en este sentido, pero, tal como se explica en todo buen tratado de lógica, es un término general. Puedo tener una concepción muy general de Ermolao Barbaro, pero en todo caso lo concibo sólo en tanto susceptible de estar en un lugar en un momento determinado. Cuando se dice que una imagen es singular se quiere decir que está absolutamente determinada a todo respecto. Toda característica posible, o su negación, tienen que ser verdad de una tal imagen. En palabras de los máximos exponentes de la doctrina, la imagen de un hombre “tiene que ser la de uno blanco, la de uno negro o la de uno cobrizo; la de una persona erguida o la de una encorvada; la de uno alto, la de uno bajo o la de uno de estatura media”<sup>8</sup>. Tiene que

---

<sup>8</sup> Peirce se refiere al filósofo irlandés G. Berkeley (1685-1753), y la cita es de *Los principios del conocimiento humano* (1710), su obra más conocida.

ser la de un hombre con su boca abierta o cerrada, cuyos cabellos tengan precisamente este tono u otro, y cuya figura tenga precisamente tales y tales proporciones. No hay ningún enunciado de Locke que haya sido tan explotado por todos los amigos de las imágenes como su negación de que la “idea” de un triángulo tenga que ser la de un obtusángulo, rectángulo o acutángulo. De hecho, la imagen de un triángulo tiene que ser la de uno cuyos ángulos tengan cada uno cierto número de grados, minutos y segundos.

Siendo esto así es evidente que nadie tiene una imagen *verdadera* del camino hacia su oficina, o de cualquier otra cosa real. Ciertamente, nadie tiene en absoluto una imagen de ello a menos que no sólo pueda reconocerla, sino imaginarla (verdadera o falsamente) en todos sus infinitos detalles. Si este es el caso resulta muy dudoso que tengamos alguna vez algo así como una imagen en nuestra imaginación. Por favor, lector, mira un libro rojo brillante, u otro objeto de colores brillantes, cierra después los ojos, y di si ves este color, si es brillante o pálido —si, verdaderamente, hay ahí algo así como vista. Hume y los otros seguidores de Berkeley mantienen que no hay ninguna diferencia entre la vista y la memoria de un libro rojo, excepto en “sus diferentes grados de fuerza y vivacidad”. “Los colores que emplea la memoria —dice Hume— son pálidos y sosos comparados con los que revisten nuestras percepciones originales”. Si es este un enunciado correcto de la diferencia deberíamos recordar el libro como menos rojo de lo que es; mientras que, de hecho, durante unos pocos segundos recordamos el color con gran precisión (por favor, lector, verifica este punto), aun cuando no vemos nada que se le parezca. No nos quedamos con absolutamente nada del color, excepto con la *consciencia de que podemos reconocerlo*. Como una ulterior prueba de ello pediré al lector que intente un pequeño experimento. Que evoque, si puede, la imagen de un caballo —no la de uno que haya visto alguna vez, sino la de uno imaginario— , y, antes de seguir leyendo, que fije mediante contemplación\* la imagen en su memoria (...). ¿Ha hecho

---

\* No será necesario informar a nadie que tenga el inglés como lengua nativa que la contemplación es esencialmente 1) prolongada, 2) voluntaria, y 3) una acción, y que no se utiliza nunca para lo que en este acto se exhibe a la mente. Un extranjero puede convencerse por sí mismo de esto estudiando adecuadamente autores ingleses. Así, Locke (*Essay concerning Human Understanding*, libro II, cap. 19, § 1) escribe “Si [una idea] se mantiene [visible] largo rato bajo una atenta consideración, esto es *contemplación*” y también (*ibid.*, libro II, cap. 19, § 1) “mantener durante un tiempo de hecho visible la *idea* [traída] a la mente se llama *contemplación*”. Este término es por tanto inadecuado para traducir *Anschauung*, pues esto último no implica necesariamente un acto que sea prolongado o voluntario, y denota más habitualmente una presentación mental, a veces una facultad, menos frecuente la recepción de una impresión en la mente, y raramente, o nunca, una acción. Para la traducción de *Anschauung* por intuición no se da, al menos, una tal intolerable objeción. Etimológicamente las dos palabras se

ya el lector lo que se le ha pedido?, pues no es juego limpio seguir leyendo sin haberlo hecho. Veamos ahora; en general, el lector puede decir de qué color era este caballo, si era gris, bayo o negro. Pero probablemente no puede decir *precisamente* de qué tono era. No puede enunciar esto con la misma exactitud como podría hacerlo justo después de haber *visto* un tal caballo. Pero, si tenía una imagen en su mente que no tenía ya el color general como no tenía el tono particular, ¿por qué se ha desvanecido este último tan instantáneamente de su memoria, mientras el primero aún permanece? Puede replicarse que siempre olvidamos antes los detalles que las características más generales; pero lo insuficiente de esta respuesta se muestra, creo, en la extrema desproporción que hay entre el período de tiempo durante el que se recuerda el tono exacto de algo que se ha visto comparado con el olvido instantáneo del tono exacto de la cosa imaginada, y la viveza sólo ligeramente superior de la memoria de la cosa comparada con la memoria de la cosa imaginada.

Sospecho que los nominalistas confunden lo uno con lo otro, pensar un triángulo sin pensar que es o equilátero, o isósceles, o escaleno, y pensar un triángulo sin pensar si es equilátero, isósceles o escaleno.

Es importante recordar que no tenemos ninguna capacidad intuitiva de distinguir entre un modo subjetivo de cognición y otro; y que, por tanto, pensamos con frecuencia que algo no es presente como una figura cuando realmente es el entendimiento el que lo construye a partir de datos sueltos. Este es el caso de los sueños, tal como se muestra en la imposibilidad frecuente de dar cuenta inteligible de uno sin tener que añadir algo que sentimos que no estaba en el sueño mismo. Muchos sueños, a partir de los cuales la memoria despierta construye relatos elaborados y consistentes, han tenido que ser probablemente de hecho meros revoltijos de estas sensaciones de la capacidad por reconocer esto y aquello a la que acabo ahora de aludir.

---

corresponden precisamente. La significación filosófica original de intuición era la de cognición del presente múltiple en cuanto tal; y, como un autor moderno dice, se utiliza ahora comúnmente “para abarcar todos los productos de las facultades perceptivas (externas o internas) e imaginativas; en suma, todo acto de consciencia, cuyo objeto inmediato es un *individuo*, cosa, acto, o estado de la mente, presenta bajo la condición de una existencia distinta en el espacio y tiempo”. Finalmente, para la traducción de *Anschauung* por *intuitus* tenemos la autoridad del propio ejemplo de Kant; y, en efecto, esta es la práctica común de los alemanes al escribir en latín. Además, *intuitivo* sustituye frecuentemente a *anschauend* o *anschaulich*. Si esto constituye una mala interpretación de Kant, lo cierto es que coincide con la suya propia y con la de casi todos sus compatriotas. [Nota de CSP].

Llegaré ahora hasta afirmar que ni siquiera en la percepción actual tenemos imagen alguna. Bastará probarlo para el caso de la visión; pues si cuando miramos un objeto no vemos figura alguna, no podrá exigirse que el oído, el tacto y los demás sentidos sean a este respecto superiores a la vista. Es absolutamente cierto que el dibujo no está pintado en los nervios de la retina, si es que estos nervios, tal como nos informan los fisiólogos, son como puntas de alfiler dirigidas hacia la luz y a distancias considerablemente mayores que el *minimum visible*. Lo mismo resulta de nuestra incapacidad de percibir que hay un amplio punto ciego cerca del centro de la retina. Si cuando vemos tenemos pues una figura ante nosotros, de lo que se trata es de algo construido por la mente bajo la sugestión de sensaciones previas. Si suponemos que estas sensaciones son signos, el entendimiento, razonando a partir de ellos, podría alcanzar todo el conocimiento de las cosas externas que derivamos de la vista, mientras que las sensaciones son por completo inadecuadas para formar una imagen o representación absolutamente determinada. Si tenemos tal imagen o figura tenemos que tener en nuestras mentes una representación de una superficie que sólo es una parte de toda la superficie que vemos, y tenemos que ver que cada parte, por pequeña que sea, tiene tal color y tal otro. Si miramos desde una cierta distancia a una superficie salpicada de manchas, parece como si no viésemos si está manchada o no; pero si tenemos una imagen frente a nosotros, ésta tiene que presentárenos o manchada, o sin manchar. Dicho de otra manera, el ojo mediante la educación llega a distinguir diferencias menudas de color; pero si vemos sólo imágenes absolutamente determinadas tenemos que ver cada color como tal y tal tono particular, tanto antes como después de haber educado nuestros ojos. Suponer, así, que cuando vemos tenemos ante nosotros una imagen no sólo es una hipótesis que no explica absolutamente nada, sino que es una hipótesis que plantea de hecho dificultades, para cuya resolución se requieren nuevas hipótesis.

Una de estas dificultades surge del hecho de que los detalles se distinguen menos fácilmente y se olvidan antes que las circunstancias generales. Según esta teoría los rasgos generales existen en los detalles: los detalles son, de hecho, toda la figura. Parece, pues, muy extraño que aquello que sólo existe secundariamente en la figura impresione más que la figura misma. Es verdad que en una pintura antigua los detalles no son fáciles de resaltar, pero esto es así porque sabemos que el oscurecimiento es resultado del tiempo, y no parte de la figura misma. No hay ninguna dificultad en poner de relieve los detalles de la figura tal como se presenta ahora; la única dificultad es colegir lo que acostumbraba a ser. Pero si tenemos una

figura en la retina los detalles más menudos están ahí al igual que, [nay], más que el bosquejo general y significado del mismo. Con todo, es extremadamente difícil reconocer aquello que tiene que verse concretamente; mientras que resulta muy obvio aquello que sólo se ha abstraído de lo que se ha visto.

Pero el argumento concluyente contra el hecho de que tengamos imágenes o representaciones en la percepción absolutamente determinadas, es que en este caso tenemos en cada una de dichas representaciones los materiales para una cantidad infinita de cognición consciente, de lo que nunca llegamos a percatarnos. Ahora bien, no tiene ningún sentido decir que tenemos en nuestras mentes algo que no tiene nunca el más mínimo efecto en aquello que somos conscientes de conocer. Lo máximo que puede decirse es que cuando vemos estamos en situación de ser capaces de conseguir una cantidad de conocimiento de las cualidades visibles de los objetos, muy amplia y quizás indefinidamente grande.

Además, del hecho de que cada sentido es un mecanismo de abstracción resulta obvio que las percepciones no son absolutamente determinadas y singulares. La vista por sí misma nos informa sólo de colores y formas. Nadie puede pretender que las imágenes de la vista estén determinadas en referencia al gusto. Por lo tanto, son generales en la medida en que no son ni dulces ni no-dulces, ni amargas ni no-amargas, ni sabrosas ni insípidas.

La cuestión siguiente es la de si tenemos concepciones generales que no sea en los juicios. En la percepción, que es donde conocemos una cosa como existente, está claro que hay un juicio de que la cosa existe, dado que un mero concepto general de la cosa no es ningún caso una cognición de la misma como existente. Se ha dicho, sin embargo, habitualmente que podemos evocar un concepto cualquiera sin hacer juicio alguno; pero parece que en este caso sólo suponemos arbitrariamente que tenemos una experiencia. Con objeto de concebir el número 7, supongo, es decir, establezco arbitrariamente la hipótesis o juicio de que hay ciertos puntos ante mis ojos, y juzgo que son siete. Esta parece ser la perspectiva más simple y racional de la cuestión, y puedo añadir que es la que han adoptado los mejores lógicos. Si este es el caso, lo que esconde el nombre de asociación de imágenes es en realidad una asociación de juicios. Se dice que la asociación de ideas procede de acuerdo con tres principios: el de semejanza, el de contigüidad y de causalidad. Pero sería igualmente cierto decir que los signos denotan lo que denotan en base a los tres principios, de semejanza, de contigüidad y de causalidad. No cabe la menor duda de

que algo es un signo de todo lo que está asociado con él por semejanza, contigüidad o causalidad: no puede haber duda alguna de que todo signo evoca la cosa significada. Así, pues, la asociación de ideas consiste en esto, en que un juicio ocasiona otro juicio, del cual es el signo. Ahora bien, esto no es ni más ni menos que una inferencia.

Todo aquello que mínimamente nos interesa crea en nosotros su propia emoción particular, por ligera que ésta puede ser. Esta emoción es un signo y un predicado de la cosa. Ahora bien, cuando se nos presenta una cosa que se parece a esta cosa brota una emoción similar, de donde, inferimos inmediatamente que la última es como la primera. Un lógico formal de la vieja escuela puede decir que, en lógica, no puede entrar en la conclusión ningún término que no esté contenido en las premisas, y que, por tanto, la sugerencia de algo nuevo tiene que ser esencialmente diferente de la inferencia. Pero, respondo a esto que la regla de la lógica se aplica sólo a aquellos argumentos que técnicamente se llaman completos. Podemos razonar, y razonamos

Elías era un hombre;

. ∴ Era mortal.

Y este argumento es justo tan válido como el silogismo completo, aunque sea así sólo porque resulte que la premisa mayor de este último sea verdadera. Si pasar del juicio “Elías era un hombre” al juicio “Elías era mortal” sin decirse de hecho uno mismo que “Todos los hombres son mortales”, no es una inferencia, es que el término “inferencia” se está usando en un sentido tan restringido que difícilmente pueden darse inferencias fuera de los libros de lógica.

Lo que se dice aquí de la asociación por semejanza es verdad de toda asociación. Toda asociación es por signos. Todo tiene sus cualidades subjetivas o emocionales, que se atribuyen bien absoluta o relativamente, bien por imputación convencional, a todo lo que es un signo de ello. De ahí que razonemos así,

El signo es tal y tal;

. ∴ El signo es esta cosa.

Esta conclusión, debido a otras consideraciones, recibe, sin embargo, una modificación, resultando así

El signo es casi (es representativo de) esta cosa.

Llegamos ahora a la consideración del último de los cuatro principios cuyas consecuencias íbamos a extraer, a saber, que lo absolutamente incognoscible es absolutamente inconcebible. La mayor parte de las personas competentes se han convencido hace tiempo de que, en base a los principios cartesianos, las realidades mismas de las cosas no pueden llegar a conocerse en lo más mínimo. De ahí la ramificación del idealismo, que es esencialmente anticartesiano, en cada una de las direcciones, sea entre empiristas (Berkeley, Hume), o entre neologistas (Hegel, Fichte). El principio que ahora discutimos es directamente idealista, pues dado que la significación de una palabra es la concepción que conlleva, lo absolutamente incognoscible carece de toda significación porque no se le vincula concepción alguna. Es por lo tanto una palabra sin sentido, y, consecuentemente, sea lo que sea lo que cualquier término significa como “lo real”, es cognoscible en un cierto grado, teniendo así la naturaleza de una cognición en el sentido objetivo de este término.

En todo momento estamos en posesión de una cierta información, es decir, de cogniciones que mediante la inducción y la hipótesis han sido derivadas lógicamente de cogniciones previas, menos generales y menos distintas, y de las que tenemos también una conciencia menos viva. Estas han sido derivadas, a su vez, de otras, aún menos generales, menos distintas, y menos vivas; y así sucesivamente hasta retrotraernos al ideal\* primero, que es totalmente singular, y que está totalmente fuera de la conciencia. Este ideal primero es la particular cosa-en-sí-misma. No existe *como tal*. Es decir, no hay cosa alguna que sea en-sí-misma en el sentido de no ser relativa a la mente, aunque sin duda hay cosas que están en relación a la mente, aparte de aquella relación. Las cogniciones que nos llegan por tanto mediante esta serie infinita de inducciones e hipótesis (que aunque infinita *a parte ante logice*, no está con todo desprovista, en tanto proceso continuo de un comienzo *en el tiempo*) son de dos tipos, las verdaderas y las no-verdaderas, o cogniciones cuyos objetos son *reales* y cogniciones cuyos objetos son *irreales*. Pero, ¿qué significamos por real? Se trata de un concepto que tenemos que haber tenido primero cuando descubrimos un irreal, una ilusión, es decir, cuando nos corregimos por vez primera. Ahora bien, la sola distinción que este hecho exigía lógicamente era entre un *ens* relativo a las determinaciones interiores privadas, a las negaciones pertenecientes a

---

\* Por ideal, entiendo el límite que lo posible no puede alcanzar. [Nota de CSP].

la idiosincrasia, y un *ens* tal como sería a la larga. 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 mismo implica esencialmente la noción de COMUNIDAD, sin límites definidos, y susceptible de un crecimiento indefinido del conocimiento. Y, así, aquellas dos series de cognición —la real y la irreal— constan de aquellas que la comunidad seguirá siempre reafirmando en un tiempo suficientemente futuro; y de aquellas que, bajo las mismas condiciones, seguirá siempre negando. Ahora bien, en función de nuestro principio, una proposición cuya falsedad no puede llegar a descubrirse nunca, y cuyo error es por tanto absolutamente incognoscible, no contiene absolutamente error alguno. Consecuentemente, lo que en estas cogniciones se piensa es lo real, tal como realmente es. No hay nada, pues, que impida que conozcamos las cosas exteriores tal como realmente son, y lo más probable, así, es que las conozcamos en un sinnúmero de casos, aun cuando nunca podamos estar absolutamente seguros de conseguirlos en cualquier caso específico.

Pero se sigue que dado que ninguna de nuestras cogniciones está absolutamente determinada, los generales tienen que tener una existencia real. Ahora bien, este realismo escolástico se afirma habitualmente como una creencia en ficciones metafísicas. Pero, de hecho, un realista es simplemente aquel que no conoce más recóndita realidad que la que se representa en una representación verdadera. Dado pues que la palabra “hombre” es verdadero de algo, lo que “hombre” significa es real. El nominalista tiene que admitir que hombre es aplicable verdaderamente a algo; pero cree que debajo de esto hay una cosa en-sí-misma, una realidad incognoscible. La quimera metafísica es suya. Los nominalistas modernos son de lo más superficial, no sabiendo, como sabían plenamente Roscellinus y Ockham, que una realidad sin representación alguna, no tiene ni relación, ni cualidad. El gran argumento a favor del nominalismo es el de que no hay hombre alguno, a menos que haya algún hombre en particular. Esto, sin embargo, no afecta al realismo de Scoto; pues aunque no haya hombre alguno de quien pueda negarse toda determinación ulterior, con todo hay un hombre, abstracción hecha de toda determinación ulterior. Hay una diferencia real entre hombre, al margen de lo que puedan ser las otras determinaciones, y hombre, con esta o aquella serie particular de determinaciones, aunque sin duda esta diferencia sólo es relativa a la mente, y no

*in re*. Tal es la posición de Scotus\*. La gran objeción de Ockham es la de que no puede haber distinción real alguna que no sea *in re*, en la cosa-en-sí-misma; pero esto presupone resuelta ya la cuestión, ya que la misma sólo se basa en la noción de que la realidad es algo independiente de la relación representativa.

Si esta es la naturaleza de la realidad en general, ¿en qué consiste la realidad de la mente? Hemos visto que el contenido de la consciencia, la entera manifestación fenomenal de la mente, es un signo extraído por inferencia. En base, por consiguiente, a nuestro principio de que lo absolutamente incognoscible no existe, de manera que la manifestación fenomenal de una sustancia es la sustancia, tenemos que concluir que la mente es un signo que se desarrolla de acuerdo a las leyes de la inferencia. ¿Qué distingue a un hombre de una palabra? Sin duda hay una distinción. Las cualidades materiales, las fuerzas que constituyen la aplicación denotativa pura, y la significación del signo humano, son todas cosas extremadamente complicadas en comparación a las de la palabra. Pero estas diferencias son sólo relativas. ¿Qué otra hay? Puede decirse que el hombre es consciente, mientras que una palabra no lo es. Pero consciencia es un término muy vago. Puede significar aquella emoción que acompaña a la reflexión de que tenemos vida animal. Esta es una consciencia que se va atenuando a medida que la vida animal declina con la vejez, o con el sueño, pero que no se atenúa con el declinar de la vida espiritual; que es tanto más viva cuanto mejor *hombre* es. No atribuimos esta sensación a las palabras, porque tenemos razón para creer que depende de la posesión de un cuerpo animal. Pero esta consciencia, al ser una mera sensación, es sólo una parte de la *cualidad material* del hombre-signo. Dicho de otra manera, la consciencia se utiliza a veces para significar el *yo pienso*, o unidad de pensamiento; pero la unidad no es más que consistencia, o el reconocimiento de ello. La consistencia pertenece a todo signo, en la medida en que es un signo; y, por lo tanto, todo signo, dado que significa primariamente que es un signo, significa su propia consistencia. El hombre-signo adquiere información, pasando a significar más de lo que significaba antes. Pero pasa lo mismo con las palabras. ¿No significa

---

\* “*Eadem natura est, quae in existentia per gradum singularitatis est determinata, et in intellectu, hoc est ut habet relationem ad intellectum ut cognitum ad cognoscens, est indeterminata*”. —*Quaest. Subtillissimae*, lib. 7, qu. 18 [Nota de CSP]. (La misma naturaleza es la que está determinada en la existencia por el grado de singularidad, e indeterminada en el intelecto, es decir, en tanto tiene con el intelecto la relación como de lo conocido al que conoce).

electricidad más ahora que lo que significaba en los días de Franklin? El hombre hace la palabra, y la palabra no significa nada que el hombre haya hecho que signifique, y esto sólo para algunos. Pero dado que el hombre sólo puede pensar por medio de palabras u otros símbolos externos, éstos pueden revolve y decir: “Tú no significas nada que no te hayamos enseñado, y, aun así, sólo en la medida en que te vales de alguna palabra como interpretante de tu pensamiento”. De hecho, pues, los hombres y las palabras se educan recíprocamente unos a otros, cada incremento de información de un hombre implica y es implicado por un incremento correspondiente de información de la palabra.

Para no fatigar al lector extendiendo demasiado este paralelismo, baste decir que no hay elemento alguno, cualquiera que sea de la consciencia del hombre, al que no le corresponda algo en la palabra; y la razón es obvia. Es que la palabra o signo que utiliza el hombre es el hombre mismo. Pues lo que prueba que un hombre es un signo es el hecho de que todo pensamiento es un signo, en conjunción con el hecho de que la vida es un flujo de pensamiento; de manera que el que todo pensamiento es un signo *externo*, prueba que el hombre es un signo externo. Lo que es tanto como decir que el hombre y el signo externo son idénticos, en el mismo sentido en que son idénticas las palabras *homo* y *man*. Así mi lenguaje es la suma total de mí mismo, pues el hombre es el pensamiento.

Es difícil que el hombre entienda esto, ya que persiste en identificarse con su voluntad, con su poder sobre el organismo animal, con su 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 consistencia es la característica intelectual de una cosa; es decir, es su expresar algo.

Finalmente, como lo que algo realmente es, es lo que puede finalmente llegar a conocerse que está 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<sup>9</sup>. De esta manera, la existencia del pensamiento depende ahora de lo que va a ser después; de manera que

---

<sup>9</sup> Obsérvese que dicho estado coincide con la famosa definición de interpretante de 1897: “un signo, o *representamen*, es algo que está por algo para alguien en algún aspecto o capacidad. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente o, tal vez, un signo más desarrollado. Aquel signo que crea lo llamo *interpretante* del primer signo”. CP 2.228 (1897).

sólo tiene una existencia potencial, dependiente del pensamiento futuro de la comunidad.

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 van a ser él y ellos, es sólo negación. Esto es el hombre

*(...) orgulloso hombre  
Ignorante máximo de lo que se siente más seguro  
Su cristalina esencia.*<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> W. Shakespeare, *Measure for Measure*, J. W. Lever (ed.), Methuen&Co. Ltd., Londres, 1966. El texto original dice:

*(...) But man, proud man  
Dress'd in a little brief authority,  
Most ignorant of what he's most assur'd's  
—His glassy essence—*

### 3. Nuevos elementos (1904)

#### (Καινα στοιχεία)

---

*Este texto corresponde al manuscrito MS 517, que apareció publicado por primera vez en NEM 4:235-63. Posteriormente apareció en el segundo volumen de la selección Essential Peirce (EP 2:300-324)<sup>1</sup>. Probablemente el texto original de Peirce fue escrito a comienzos de 1904, como prefacio a un posible libro sobre los fundamentos de la matemática. Tras una discusión del “estilo euclidiano” que se proponía seguir en su libro, Peirce realiza una de las afirmaciones más interesantes para nuestro estudio: en el texto llega a la conclusión de que la lógica misma debería ampliarse para incluir a toda la semiótica, pues, como afirmará a partir de entonces, si la lógica se ocupa de las leyes del pensamiento y éste sólo es posible gracias a los signos, la lógica ha de ser ella misma una semiótica (cfr. CP1.444, 2.227). Tal es su importancia, que el reconocido especialista en Peirce, Max Fisch, describió este artículo como “la mejor exposición hasta ahora de su teoría general de los signos”.*

#### I

Me parece oportuno decir unas palabras acerca de este escrito<sup>2</sup>. Hace algunos años escribí un libro titulado *New Elements of Mathematics*<sup>3</sup>. Se trataba de un libro tal como es capaz de escribirlo, dedicándose exclusivamente a ello durante un año, un hombre de una considerable aptitud natural para la lógica y la matemática que haya dedicado lo mejor de su tiempo durante cuarenta años al estudio de la primera, y a todo lo escrito al respecto, sin desatender la segunda. Si el autor hubiera

---

<sup>1</sup> Esta es la traducción que Mariano Rodríguez Sanginetta realizó en 2004 para el Grupo de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra, que ha sido cotejada y corregida con la versión de *EP*. La traducción original está en <<http://www.unav.es/gep/NuevosElementos.html>>.

<sup>2</sup> El título en griego es de Peirce, y el título en inglés (*New Elements*) fue añadido por los editores de *The Essential Peirce*. Peirce agregó el subtítulo “Prefacio” debajo de su título para indicar que el manuscrito completo serviría de prefacio a un libro que nunca terminó de escribir. De manera análoga a como se hizo en la versión en inglés, aquí se ha omitido el subtítulo. Las investigaciones muestran que Peirce tenía la intención de escribir un libro que hubiera vuelto sobre los fundamentos epistemológicos de la matemática con una metodología rigurosa al modo de Euclides. Cfr. *EP* 2:537, n. 1.

<sup>3</sup> El libro que menciona aquí, en su mayoría compuesto en 1895, se conserva en *MSS* 164-66.

sido alemán habría compartido las ideas vagas de la lógica que se asocian naturalmente con el subjetivismo, y en consecuencia no habría podido escribir el mismo libro; pero si lo hubiera hecho, dicho libro habría sido editado hace ya mucho tiempo. Tal y como estaba el libro, lo llevó a tres editores, uno de los cuales le había encargado el trabajo. Todos ellos eran hombres muy modestos que no pretendían saber mucho, excepto de los elementos de matemática. Uno de ellos era por aquel entonces el editor de un tratado de geometría que pretendía mostrar cómo inscribir un polígono regular de cualquier número de lados en un círculo, sólo con la ayuda de la regla y el compás. Los otros dos publicaron tratados de geometría con similares pretensiones asombrosas. Ninguno de ellos aprobó mi trabajo, pues anteponeía la perspectiva a la geometría métrica<sup>4</sup>, y la geometría tópica<sup>5</sup> a ambas. Ese era el defecto del libro, a saber, que no le convenciera al editor, tan versado en los elementos de matemática, de que ese orden era lógico, aunque se llevara el libro a su casa y le echara un vistazo por la noche. El escritor de lógica de la matemática en América debe cumplir con los requisitos americanos.

Personalmente, lamento que el manuscrito se extraviase<sup>6</sup>, pues era el resultado de mucho pensamiento riguroso. No podría reproducirlo, pues fue escrito en el más estricto estilo matemático, y con el paso de los años he perdido la capacidad de escribir sobre lógica en el estilo matemático, aunque en mi juventud me fuese natural. Al perder la capacidad de escribir en este estilo, también he perdido mi admiración por él. Pido permiso para hacer una crítica del estilo matemático en lógica.

Digo en “lógica”, pues los matemáticos utilizan el estilo euclidiano solamente con el objeto de presentar la lógica de su materia, pero lo olvidan por completo cuando se empeñan en resolver problemas de difícil solución. Lo llamo euclidiano porque el primer libro de *Los elementos* de Euclides es el primer y más perfecto modelo de ese estilo. Euclides lo sigue, en alguna medida, en sus demás escritos, pero sólo en el primer libro de *Los elementos* lo pule con infinito trabajo y reflexión. Resulta fácil apreciar que este estilo se originó en el sentido estético de los

---

<sup>4</sup> En el original, *metrical geometry*. Cfr. *EP* 2:301.

<sup>5</sup> En el original, *topical geometry*. Cfr. *EP* 2:301.

<sup>6</sup> Tal como sugieren los editores de *EP*, es posible que Peirce traspapelara el manuscrito y pensara después que lo había perdido. Dicho manuscrito (*MS* 165 [c. 1895]) fue publicado por C. Eisele en *NEM* 2:50. Cfr. *EP* 2:537.

griegos. Todo lo que hicieron, en literatura y arte, manifiesta el predominio del horror por el “exceso”. Quizás este horror fuera debido a la actividad irreprimible de la mentalidad griega, y a su consiguiente impaciencia con las consideraciones fútiles, junto con la carestía en aquella edad de la energía de los procesos mecánicos de la escritura y la lectura. Daban por sentada la actividad intelectual del lector, y las oraciones del escritor debían servir meramente de destellos que le permitieran seguir la pista de su pensamiento. El libro moderno, que sólo menciono para resaltar el valor del anterior, debe contar para que sea aprobado con el visto bueno de una jovencita estúpida e inefablemente perezosa que lo hojee mientras mira por la ventana para que la admiren. Para poner una idea de tal manera que no pueda sino entenderla, el primer requisito es que llene un cierto número de líneas, y el segundo, que no se deje ni el más mínimo detalle a su propia actividad intelectual.

La idea principal de Euclides al escribir su primer libro consistía claramente en que los primeros elementos de geometría sólo podían comprenderse entendiendo la estructura lógica de la doctrina. Sin embargo, por el horror al exceso, no dice una sola palabra de lógica del principio al final. Comienza con un par de docenas de “definiciones”, seguidas de cinco “postulados”, y estos de varios axiomas o “nociones de sentido común”, pero jamás nos dice qué debemos entender por “definición”, “postulado” o “noción común”; y los significados en los tres casos han sido seriamente malinterpretados. Las cuarenta y ocho proposiciones del libro están dispuestas de tal modo que revelan una profunda comprensión de sus relaciones lógicas. En este punto reside el valor de la obra; en la actualidad, su único valor. Sin embargo, ese conocimiento se halla tan oculto que requiere de un conocimiento igual para captarlo.

Esta profunda obra se pone en manos de estudiantes que no son griegos, sino que están atiborrados y sin vigor. Se encuentran con dificultades que remiten a un profesor que es aún más ignorante que ellos, puesto que nada sabe de la estructura lógica que es el tema oculto del libro, y a quien el manejo asiduo del texto ha hecho incapaz de ver las dificultades que sus estudiantes, al menos, perciben. El antiguo método de enseñanza consistía en darles una paliza a los alumnos hasta que comprendieran; y ese era el remedio más o menos eficaz para sus sobredosis de carne. Puesto que el método ha sido abandonado, también se hace necesario abandonar el uso pedagógico del libro.

## II

Es extremadamente difícil ocuparse de la lógica de la matemática en el estilo euclidiano de forma clara y exhaustiva, ya que esto requiere estrictamente que no se diga una sola palabra de lógica. Sin embargo, como especialista en lógica exacta debo dirigirme al lector activamente inteligente según el método antiguo mediante: primero, *definiciones*; segundo, *postulados*; tercero, *axiomas*; cuarto, *corolarios*; quinto, *diagramas*; sexto, *letras*; séptimo, *teoremas*; octavo, *escolios* [*scholiums*]. También puede mantenerse la distinción entre la proposición *general* (a menudo denominada erróneamente axioma, si se trata de un postulado) y la *indefinida* (para la que se reserva el término “Postulat” en alemán, si es una proposición indemostrable).

Una *definición* es el análisis lógico de un predicado en términos generales. Tiene dos consideraciones, una afirma que lo definido se aplica a cualquier cosa a la que la definición sea aplicable; la otra (que de ordinario tiene varias cláusulas), que la definición es aplicable a cualquier cosa a la que sea aplicable lo definido. *Una definición no afirma que algo exista.*

Un *postulado* es una hipótesis inicial en términos generales. Puede ser adoptado arbitrariamente (si las definiciones son aceptadas) siempre que no entre en conflicto con ningún principio de posibilidad sustantiva ni con ningún postulado previamente aceptado. Entiendo por principio de posibilidad sustantiva que, por ejemplo, sería inadmisibles postular que no haya en absoluto ninguna relación entre dos puntos, o establecer la proposición de que nada absolutamente será verdadero sin excepción, pues aunque lo que esto significa no implica contradicción, se encuentra en contradicción con el hecho de ser afirmado.

Un *axioma* es la verdad evidente por sí misma, cuya exposición resulta superflua para la determinación del razonamiento, y que sólo sirve para mostrar un principio implicado en el razonamiento. Se trata generalmente de una verdad de observación, tal como la afirmación de que algo es verdadero.

Un *corolario*, como usaré la palabra, es una inferencia obtenida en términos generales sin el uso de ninguna construcción\*.

---

\* En la actualidad “corolario” no es un término científico. La palabra latina, que significa gratuidad, se aplicaba a las deducciones obvias que añadían los comentaristas a las proposiciones de Euclides, aquellas

Un *diagrama* es un *icono* o imagen esquemática que encarna el significado de un predicado general; y a partir de la observación de este *icono* debemos construir un nuevo predicado general.

Una *letra* es una designación definida arbitraria, adoptada especialmente para identificar a un objeto individual de cualquier clase.

Un *teorema*, como usaré el término, es una inferencia obtenida al construir un diagrama de acuerdo con una regla general; modificándola después según los dictados de la ingenuidad, observando en ella ciertas relaciones y mostrando que ellas deben subsistir en cada caso, se vuelve nuevamente a traducir la proposición a términos generales\*. Un teorema comienza regularmente, en primer lugar, con la *enunciación general*. Le sigue, en segundo lugar, una *regla*<sup>7</sup> para el diagrama, en la que se utilizan letras. En tercer lugar, viene la *exposición*<sup>8</sup>, que afirma [que] aquello que bastará mostrar debe ser, en cada caso, verdadero respecto del diagrama. El cuarto artículo es la *construcción subsidiaria*, por la que se modifica el diagrama de algún modo mostrado anteriormente como posible. El quinto artículo es la *demonstración*, que indaga las razones por las que una cierta relación debe subsistir siempre entre las partes del diagrama. Por último, en sexto lugar, se señala que esto era todo lo que se debía mostrar, con expresiones tales como la *οπερ εδει δειξαι* de Euclides, o el comúnmente usado Q.E.D., u otra expresión.

Un *escolio*<sup>9</sup> es un comentario de la estructura lógica de la doctrina. Este prefacio es un escolio.

---

cuyas pruebas los obligaba a admitir; y añadían los corolarios sin exigir pruebas de ellos. Propongo usar la palabra en un sentido definido como término de lógica [*Nota de CSP*].

\* Esto posiblemente excluya algunas proposiciones llamadas teoremas. Pero no creo que los matemáticos se opongan a ello, en vista de la distinción tajante que hago entre corolario y teorema, para así amueblar la lógica de las matemáticas con dos términos exactos y convenientes en lugar de palabras vagas y no científicas [*Nota de CSP*].

<sup>7</sup> *Precept*, en el original.

<sup>8</sup> El término que utiliza Peirce es *ecthesis* (del griego *εκθεσις*, “extraer o sacar fuera”). Se trata de un tipo de silogismo incompleto que aparece junto en los *Analíticos primeros* de Aristóteles. Cfr. H. Lagerlund, “Medieval Theories of the Syllogism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed.), 2004 (consultada versión electrónica: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/medieval-syllogism/>>). Sin embargo, el contexto matemático del texto nos remite a la *ecthesis* euclidiana, que se identifica con la *expositio* latina y que es un proceso análogo a la construcción matemática.

<sup>9</sup> *Scholium*, en el original.

### III

1. Ahora procederé a explicar la diferencia entre las proposiciones *teóricas* y *prácticas*, junto con las dos importantes distinciones paralelas entre *definidas* y *vagas e individuales* y *generales*, señalando al mismo tiempo otras distinciones relacionadas con éstas. Un *signo* se relaciona con la “Verdad”, esto es, con el Universo total del ser, o como dicen algunos, el Absoluto, de tres maneras distintas. En primer lugar, un signo no es una cosa real. Su naturaleza es existir en *réplicas*. Observe una página impresa; todo “*e*” que vea es la misma palabra, y toda “*e*”, la misma letra. Una cosa real no existe en *réplicas*. El ser del signo es sencillamente *ser representado*. Ahora bien, *ser realmente* y *ser representado* son muy diferentes. Cuando asignamos a la palabra *signo* toda la amplitud que le corresponde para fines lógicos, un libro entero es un signo, y su traducción es una réplica del mismo signo. Toda una literatura es un signo. La oración “Roxana fue la reina de Alejandro” es un signo de Roxana y de Alejandro, y aunque haya un énfasis gramatical en la primera, en términos lógicos el nombre “Alejandro” es un *sujeto* tanto como lo es el nombre “Roxana”; y las personas reales Roxana y Alejandro son *objetos reales* del signo. Todo signo, lo suficientemente completo, se refiere a varios objetos reales. Todos estos objetos, aun si hablamos de la locura de Hamlet, son parte de uno y el mismo Universo del ser, la “Verdad”. No obstante, en tanto que la “Verdad” es meramente el *objeto* de un signo, ésta no es más que la *Materia* aristotélica de él. Sin embargo, además de *denotar* objetos<sup>10</sup>, todo signo suficientemente completo *significa caracteres* o cualidades. Tenemos conocimiento directo de objetos reales en toda reacción experiencial, ya sea de *Percepción* o de *Acción*<sup>11</sup> (la primera teórica, la segunda práctica). Estas son *hic et nunc*. Sin embargo, extendemos la categoría y hablamos de innumerables objetos reales frente a los que no reaccionamos de forma directa. También tenemos conocimiento directo de cualidades en el sentimiento, periféricas y viscerales. Pero extendemos esta categoría a los innumerables caracteres de los que no tenemos consciencia inmediata. Todos estos caracteres son constitutivos de la “Verdad”. Todo signo significa la “Verdad”, pero es sólo la *Forma* aristotélica del universo que significa. Al lógico no le conciernen las teorías metafísicas; todavía menos al matemático, de ser posible. Sin embargo, es muy

---

<sup>10</sup> Aquí comienza la descripción de la segunda de “las tres diferentes maneras” en las que el signo se conecta con la “Verdad”. Cfr. EP 2:537.

<sup>11</sup> *Exertion*, en el original.

conveniente que nos expresemos en términos de una teoría metafísica y que nos adhiramos a ella, más de lo que lo hacemos cuando usamos sustantivos como “humanidad”, “variedad”, etc. y nos referimos a ellos en sentido metafísico como si fuesen sustancias. Por otro lado, en tercer lugar, todo signo pretende determinar un signo del mismo objeto con la misma significación, o *significado*. Llamo *interpretante* de *A*, a cualquier signo, *B*, que un signo, *A*, sea capaz de determinar, sin violar el propósito de *A*, esto es, de acuerdo con la “Verdad”, aunque éste, *B*, no denote más que una parte de los objetos del signo, *A*, y signifique sólo una parte de sus cualidades, las de *A*. Eso que denominamos “hecho” es algo que tiene la estructura de una proposición, pero que debe ser un elemento del universo mismo. El propósito de todo signo es expresar “hechos” y, al unirse con otros signos, acercarse tanto como sea posible a la determinación del interpretante que sería la *Verdad perfecta*, la Verdad absoluta, y como tal (al menos podemos usar este lenguaje), el Universo mismo. Aristóteles busca a tientas una concepción de la perfección, o *entelequia*, que no acierta a aclarar. Podemos adoptar el término para referirnos al hecho mismo, esto es, al signo ideal que debería ser del todo perfecto y así idéntico con tal identidad como un signo puede tener, a la materia misma denotada, unida a la forma misma significada por él. Luego la entelequia del Universo del ser, el Universo *qua* hecho, será aquel Universo en su aspecto de signo, la “Verdad” del ser. La “Verdad”, el hecho de que no es abstraído sino completo, es el interpretante último de todo signo<sup>12</sup>.

2. De las dos grandes tareas de la humanidad, la *Teoría* y la *Práctica*, la primera, parte de un signo de un objeto real del cual se encuentra *informada*, y pasa de éste, su *materia*, a sucesivos interpretantes que encarnan cada vez más su *forma*, con el deseo de alcanzar finalmente una *percepción* directa de la *entelequia*; la segunda, por otro lado, parte de un signo que significa un carácter del cual *tiene una idea*, y pasa de éste, su *forma*, a sucesivos interpretantes que realizan su *materia* cada vez con mayor precisión, con la esperanza de ser capaz de realizar un *esfuerzo* directo y así producir la entelequia. No obstante, de estos dos movimientos, la lógica considera correctamente que la *Teoría* es el principal. Habla del *antecedente* como de aquello que, al conocerse, *también* puede conocerse algo más, el *consecuente*. En nuestra lengua vernácula, a éste último se le llama de forma inexacta *consecuencia*,

---

<sup>12</sup> Este interpretante último se identifica con el interpretante final del que hemos hablado en el apartado 2.3.2 de la primera parte. Obsérvese el rico trasfondo teleológico de la descripción de los interpretantes, al definir la Verdad total del signo como su propósito (*purpose*) particular.

palabra que la precisa terminología de la lógica reserva para la proposición que expresa la relación de cualquier consecuente a su antecedente, o para el hecho que esta proposición expresa. Por lo tanto, la concepción de la relación del antecedente y el consecuente equivale a una confusión conceptual entre la referencia de un signo a su significado, la característica que atribuye a su objeto, y su llamado al interpretante. Pero la primera de éstas es la más esencial. El conocimiento de que el sol ha salido una vez cada veinticuatro horas (tiempo sideral) es un signo cuyo objeto es el sol, y (entendido correctamente) parte de su significación es la salida del sol mañana por la mañana. La relación del antecedente a su consecuente, al confundir la significación con el interpretante, no es más que un caso especial de lo que ocurre en toda acción de una cosa sobre otra, modificado de modo que sea un asunto del ser representado en vez del ser real. Se trata de la acción representativa del signo sobre su objeto, pues siempre que una cosa actúa sobre otra, determina en esa otra una cualidad que de otro modo no habría estado allí. En la lengua vernácula a menudo llamamos “consecuencia” a un efecto, puesto que aquello que realmente es puede ser representado correctamente; pero deberíamos rechazar el término “efecto” para referirnos a una mera consecuencia lógica, porque no se puede decir que realmente sea aquello que es meramente representado, aunque sea legítimamente representado. Si decimos que una argumentación “produce un gran efecto”, no nos referimos, de ningún modo, al interpretante mismo, sino sólo a la réplica particular de éste que se produce en las mentes de aquellos a los que se dirige.

Si un signo, *B*, sólo significa caracteres que son elementos (o el todo) del significado de otro signo, *A*, entonces se dice que *B* es el *predicado* (o la *parte esencial*) de *A*. Si un signo, *A*, sólo denota objetos reales que son una parte o el todo de los objetos denotados por otro signo, *B*, entonces se dice que *A* es el *sujeto* (o la *parte sustancial*) de *B*. La totalidad de los predicados de un signo y también la totalidad de los caracteres que significa son llamados indistintamente su *profundidad* lógica. Este es el término más antiguo y conveniente. Sus sinónimos son la *comprensión* de Port-Royal<sup>13</sup>, el *contenido* (*Inhalt*) de los alemanes, la *fuerza* de De Morgan, la *connotación* de J. S. Mill (éste último es objetable). La totalidad de los

---

<sup>13</sup> Obviamente, se refiere a los representantes de la escuela de gramáticos de Port-Royal, entre los que habría que destacar a Antoine Arnauld (1612-1694) y Pierre Nicole (1625-1695).

sujetos, y también, indistintamente, la totalidad de los objetos reales del signo es llamada *amplitud* lógica. Este nombre es el más antiguo y conveniente. Sus sinónimos son la *extensión* de Port-Royal (mal llamado *alcance* por algunos lógicos franceses modernos), la *esfera* (*Umfang*) de los traductores del alemán, el *ámbito* de De Morgan, la *denotación* de J. S. Mill.

Además de la amplitud y profundidad lógica, también propuse (en 1867)<sup>14</sup> los nombres *información* y *área* para denotar la totalidad de los hechos (verdaderos o falsos) que un signo encarna en un determinado estado de conocimiento.

3. Otras distinciones dependen de las que hemos hecho. Me he referido a las relaciones reales como reacciones. Sería válido preguntar qué alcance asigno a la afirmación de que todas las relaciones reales son reacciones. Uno raras veces considera un tema tan fascinante para pensar como el análisis de ese problema en todas sus ramificaciones matemáticas, físicas, biológicas, sociológicas, psicológicas, lógicas y de vuelta a las matemáticas nuevamente. No es posible dar una respuesta satisfactoria en pocas palabras, sino que ésta reside oculta debajo de la verdad obvia de que ninguna necesidad exacta puede expresarse por una ecuación general; y nada puede añadirse a un lado de una ecuación general sin hacer un añadido equivalente al otro lado. La necesidad lógica es la necesidad de que un signo sea conforme a su objeto *real*; y por lo tanto hay reacción *lógica* en toda relación diádica real. Si *A* está en relación real con *B*, *B* se encuentra en la relación lógica contraria a *A*, esto es, en una relación a la vez inversa e incompatible con la relación directa. Pues aquí no hablamos de un signo vago de la relación, sino de la relación entre dos individuos, *A* y *B*. Se trata de una relación en la que sólo *A* está respecto a cualquier individuo, y ella respecto a *B* solamente. No obstante, hay relaciones diádicas degeneradas —*degeneradas* en el mismo sentido en que dos líneas coplanares forman un cono *degenerado*— en las que esto no es verdad. Es decir son relaciones individuales de identidad, como la relación de *A* a *A*. Todas las meras semejanzas y relaciones de razón son de este tipo.

De entre los signos hay dos formas degeneradas diferentes. Pero, aunque les doy este nombre despectivo, resultan de la mayor utilidad, y cumplen funciones que los signos genuinos no podrían cumplir. La más degenerada de estas dos formas es (según mi consideración) el *icono*. Este se define como un signo en el que el carácter

---

<sup>14</sup> Cfr. *W* 2: 83-84 (1867).

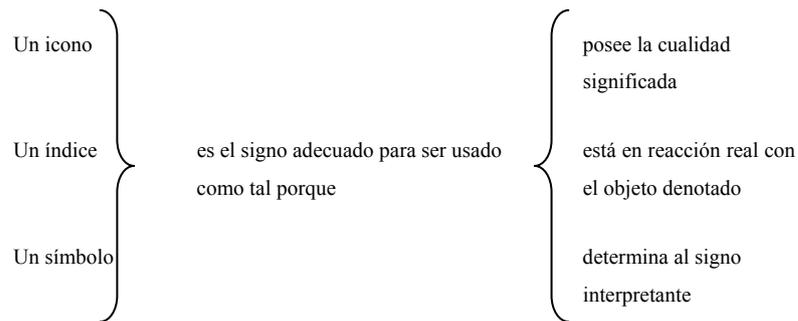
que hace que llegue a ser un signo de la clase que es, es simplemente inherente a él como una cualidad suya. Por ejemplo, una figura geométrica dibujada en un papel puede ser un icono de un triángulo u otra forma geométrica. Si uno se encuentra con un hombre cuyo idioma no conoce y recurre a gestos e imitaciones sonoras, éstas se aproximan al carácter de icono. La razón por la que no son iconos puros es porque el énfasis está puesto en su propósito. El icono puro es independiente de todo propósito. Sirve como signo simple y solamente por mostrar la cualidad que sirve para significar. La relación con su objeto es una relación degenerada. No afirma nada. Si suministra información, es sólo en el sentido en que puede decirse que proporciona información el objeto que suele representar. Un *icono* sólo puede ser un fragmento de un signo más completo.

La otra forma de signo degenerado se debe llamar índice. Se define como un signo que sirve como tal por estar en reacción real con su objeto. La veleta es un ejemplo de este tipo de signo. Es posible tomarla como índice del viento porque se encuentra en conexión física con él. La veleta suministra información, pero lo hace porque, al enfrentar la dirección de donde sopla el viento, se parece al viento en esto, y así tiene un icono conectado con ella. En este caso no es un índice puro. El índice puro simplemente dirige la atención al objeto con el que reacciona y pone al intérprete en reacción mediata con aquel objeto, pero no da información. Tomad como ejemplo la exclamación “¡Ah!” Las letras usadas en una figura geométrica constituyen otro caso. No debemos esperar casos absolutamente inobjektivos de las formas degeneradas. Todo lo que se puede hacer es dar ejemplos que tiendan suficientemente hacia aquellas formas para sugerir lo que se quiere decir. Es notable que mientras ni el puro icono ni el índice puro pueden afirmar nada, un índice que fuerza a algo a convertirse en *icono*, como es el caso de la veleta, o que nos obliga a nosotros a reconocerlo como *icono*, como la inscripción debajo del retrato, sí hace una afirmación y constituye una *proposición*. Esto sugiere la verdadera definición de la proposición, que es una cuestión muy discutida en la actualidad. Una proposición es un signo que por separado, o independientemente, indica su objeto. Sin embargo, ningún índice puede ser una *argumentación*. Puede ser lo que muchos autores llaman *argumento*; esto es, la base de la argumentación; pero no puede ser un argumento en el sentido de un signo que muestra separadamente a qué interpretante pretende determinar.

Se observará que el icono es muy perfecto respecto a la significación, pues pone a su intérprete cara a cara con el carácter mismo significado. Por este motivo, es el signo matemático *par excellence*. Sin embargo, es insuficiente en cuanto a la denotación. No asegura que un objeto tal como el que representa exista. Por otro lado, el índice hace esto perfectamente, trayendo de hecho hasta el interpretante la experiencia del objeto mismo denotado, pero es bastante insuficiente respecto a la significación a menos que tenga una parte icónica.

Llegamos ahora al signo genuino, para el que propongo la designación técnica de símbolo, siguiendo un uso de esa palabra no infrecuente entre los lógicos, incluyendo a Aristóteles. El *símbolo* se define como el signo adecuado para hacer las veces de tal simplemente porque será interpretado así.

En resumen,



El lenguaje y todo el pensamiento abstracto, tal y como pertenece a las mentes que piensan en palabras, es de naturaleza simbólica. Hay muchas palabras que, aunque son estrictamente símbolos, son tan icónicas que pueden determinar interpretantes icónicos, o que, como se dice, traen imágenes vívidas. Tales son por ejemplo aquellas que tienen un parecido figurativo con los sonidos asociados con sus objetos; esas son *onomatopéyicas*, como se dice. Hay palabras que, aun siendo símbolos, actúan muchas veces como índices. Tal es el caso de los pronombres personales, demostrativos, y relativos que frecuentemente reemplazan a *A, B, C*, etc. También el *Nombre Propio*, que denota un sólo individuo que tanto el hablante como el intérprete saben bien que existe, difiere del índice sólo por ser un signo convencional. Otras palabras se refieren indirectamente a los índices. Así, “*yarda*” se refiere a cierta vara de Westminster, y no tiene sentido a menos que el intérprete

entre en reacción física, directa o indirecta, con la vara. Los símbolos se encuentran particularmente lejos de la Verdad misma; son abstraídos. No exhiben los caracteres mismos significados como los iconos, ni nos aseguran la realidad de sus objetos, como los índices. Muchas expresiones proverbiales expresan un sentido de esta debilidad, como “las palabras no prueban nada”, y sentencias tales. Sin embargo, tienen un gran poder del que carecen los signos degenerados. Sólo ellos expresan leyes. Pero no se limitan a este uso teórico, sino que sirven para producir razonabilidad [*reasonableness*] y ley. Las palabras *justicia* y *verdad*, en un mundo que habitualmente las olvida y ridiculiza, están sin embargo entre los poderes más grandes que hay en el mundo. Ellas crean sus defensores y los animan con fuerza. No se trata de metáfora o retórica: es un hecho sólido y grandioso que el lógico debe tener en cuenta.

El símbolo es la única clase de signo que puede ser una argumentación\*.

4. Ya he definido el argumento como un signo que muestra separadamente cuál es su interpretante intencional, y la proposición como un signo que separadamente indica cuál es su objeto; y hemos visto que el icono por sí mismo no puede ser una proposición, mientras que el símbolo sólo puede ser un argumento. El hecho de que el signo no pueda ser un argumento sin ser una proposición se prueba al tratar de formular dicho argumento. “*Tulio, c’est-a-dire romano*”, evidentemente afirma que Tulio es romano. ¡Vaya! Esto es tan simple. El interpretante es un signo que denota aquello que el signo del que es interpretante denota. No obstante, al ser un símbolo, o signo genuino, tiene una significación y por lo tanto representa al objeto del signo principal en posesión de los caracteres que éste, el interpretante, significa. Se observará que un argumento es un símbolo que separadamente muestra (de algún modo) su interpretante intencional. Debido a que el símbolo es esencialmente signo sólo porque es interpretable como tal, la idea de propósito no puede separarse del todo de él. El símbolo, por su misma definición, tiene un interpretante a la vista. Su significado mismo es intencional. De hecho, el propósito es precisamente el interpretante del símbolo. Sin embargo, la conclusión de un argumento es un interpretante especialmente manifiesto, elegido de entre los

---

\* Comúnmente llamo a esto argumento, pues nada es más falso históricamente que decir que esta palabra no se usó siempre con este sentido. Sin embargo, la palabra más larga es un poco más definida. [*Nota de CSP*].

posibles interpretantes. Por lo tanto, es uno por naturaleza, aunque no necesariamente simple. Si quitamos de un argumento toda evidencia de su propósito específico, se convierte en una proposición; habitualmente una proposición copulativa, compuesta de varios miembros, cuyo modo de conjunción es del tipo expresado por “y”, que los gramáticos llaman “conjunción copulativa”. Si quitamos del símbolo proposicional una o más de las partes que separadamente denotan sus objetos, lo que queda es lo que se llama “*rema*”; pero me tomaré la libertad de llamarlo *término*. Entonces, de la proposición “todo hombre es mortal” obtenemos el *rema* o *término* “\_\_ es mortal”, al quitar “todo hombre”, que muestra que denota un objeto por el hecho de que si fuese reemplazado por un símbolo indexical, como “Ese” o “Sócrates”, el símbolo volvería a convertirse en una proposición. La mayoría de los lógicos dirán que esto no constituye un término. El término, dirán, es “mortal”, mientras que yo he dejado la cópula “es” junto con él. Ahora bien, aunque es cierto que una de las *memorias* de Aristóteles disecciona la proposición en sujeto, predicado y verbo, sin embargo, como el griego era el lenguaje que los lógicos tenían en mente, no se le daba ninguna importancia al verbo sustantivo “es”, puesto que el griego admite su omisión. La cópula no fue reconocida como parte integrante de la proposición lógica hasta los tiempos de Abelardo, cuando el griego cayó en desuso y los lógicos tenían en mente el latín. Por mi parte, no considero que los usos del lenguaje sean una base satisfactoria para la doctrina lógica. En mi opinión, la lógica es el estudio de las condiciones esenciales a las que los signos deben conformarse para funcionar como tales. La cuestión no está en el modo en el que la constitución de la mente humana pueda determinar al hombre a pensar; y el recurso al lenguaje no me parece más que un método insatisfactorio de establecer hechos psicológicos que no tienen relevancia para la lógica. Pero si se desarrolla ese recurso (y los lógicos en general lo hacen; su doctrina de la cópula en particular parece fundarse en esto exclusivamente), parece que deberían estudiar los lenguajes humanos en general y no circunscribirse al pequeño y extremadamente peculiar grupo de habla aria. Aunque no pretendo tener un extenso conocimiento de las lenguas, estoy seguro de que la mayoría de los lenguajes que no son arios no usan ordinariamente ningún verbo sustantivo equivalente a “es”. Algunos colocan un pronombre demostrativo o relativo, como si uno dijera “\_\_ es hombre *que* es trasladado” en vez de “Un hombre es trasladado”. Otros tienen una palabra, sílaba o letra para manifestar que se pretende afirmar algo. Tengo motivos para creer que en muy pocas lenguas fuera del grupo ario el sustantivo común está bien desarrollado y

es parte independiente del discurso. Aun en las lenguas semíticas, notoriamente similares a las arias, se trata a los sustantivos comunes como formas verbales, y están completamente separados de los nombres propios. Sin embargo, la consideración habitual de un término lo toma como un sustantivo común en el sentido más estricto del término. Resulta extraño que, de todos los lenguajes que examiné para fundamentar de algún modo esta consideración general, un lenguaje tan extraño como el vasco sea el único que encontré que parece estar completamente construido del modo en que los lógicos nos enseñan que debe pensar todo ser racional\*.

¿Cuál es la diferencia entre “\_\_ es un hombre” y “hombre”? Los lógicos sostienen que la esencia de lo segundo es una definición que describe sus caracteres. Esta doctrina hace a “hombre” virtualmente equivalente a “lo que un hombre es”, y se diferencia de “\_\_ es un hombre” por la adición del impropriamente llamado “pronombre indefinido” [*lo*] *que*<sup>15</sup>. El rema “\_\_ es hombre” es un signo fragmentario. Sin embargo, “hombre” nunca se usa solo, y no tendría significado por sí mismo. A veces se escribe sobre un objeto para mostrar la naturaleza del objeto pero, en ese caso, el aspecto del objeto es un índice de ese objeto, y ambos tomados conjuntamente forman una proposición. Por lo tanto, ambos signos son semejantes con respecto a su carácter fragmentario. Se puede decir que “Sócrates sabio” no es una oración en el lenguaje actual de la lógica, aunque en griego sí lo sería. No obstante, es importante recordar que “Sócrates” y “es Sabio” no constituyen una proposición a menos que haya algo que indique que deben ser considerados como signos del mismo objeto. En general, me parece que la única diferencia entre lo que yo llamo rema, y otros lógicos llaman “término”, es que el segundo no reconoce explícitamente su propia naturaleza fragmentaria. Esto equivale a decir que su

---

\* Mientras trato el tema de los lenguajes tengo ocasión de señalar, respecto de mi tratamiento de los “objetos” directos e indirectos del verbo como otros sujetos de la proposición, que cerca de nueve de cada diez idiomas enfatizan regularmente uno de los sujetos, y lo convierten en el sujeto principal, al ponerlo en un caso nominativo especial, o utilizando un mecanismo semejante. El común de los lógicos parece creer que esto es también una necesidad del pensamiento, aunque uno de los lenguajes arios vivos de Europa habitualmente pone al sujeto en genitivo mientras que el latín lo pone en nominativo. Esta práctica fue muy probablemente tomada de un lenguaje similar al vasco hablado por algunos progenitores de los Gaélicos. Algunos lenguajes emplean lo que es en efecto el ablativo con este fin. No cabe duda de que constituye una riqueza retórica del lenguaje el tener la forma “B es amado por A” además de “A ama a B”. El lenguaje será aún más rico si tiene una tercera forma en la que se trata igualmente a A y B como los sujetos de lo que se expresa. No obstante, en términos lógicos, las tres son idénticas. [*Nota de CSP*].

<sup>15</sup> En castellano hay que agregar “lo” al pronombre “que” para que la frase tenga sentido gramatical: “lo que un hombre es”.

significado es el mismo en términos lógicos, y es por este motivo que me atrevo a usar la antigua y familiar palabra “término” para denotar el rema.

Se puede preguntar cuál es la naturaleza del signo que une “Sócrates” a “\_\_es sabio”, para constituir la proposición “Sócrates es sabio”. Respondo que se trata de un índice. Sin embargo, se puede objetar que el índice tiene por objeto una cosa *hic et nunc*, mientras que un signo no es tal cosa. Esto es verdad si bajo “cosa” incluimos los eventos singulares, que son las únicas cosas que son estrictamente *hic et nunc*. Pero los que están conectados no son los signos, “Sócrates” y “sabio”, sino sus *réplicas* usadas en la oración. No decimos que “\_\_es sabio”, como signo en general, esté conectado especialmente con Sócrates, sino sólo que esto es así en este caso. Las dos réplicas de las palabras “Sócrates” y “sabio” son *hic et nunc*, y su unión forma parte de su ocurrencia *hic et nunc*. Forman un par de cosas que reaccionan que el índice de conexión denota en su reacción presente, y no de modo general, aunque es posible generalizar el modo de esta reacción como cualquier otra. No se objetará la generalización de que se llame *cópula* al indicador de la unión, siempre que se reconozca que en sí mismo no es algo general, sino que es un *índice*. Ninguna otra clase de signo podría cumplir ese fin; ningún verbo general “es” puede expresarlo. Pues algo tendría que bajar el sentido general de ese verbo al caso concreto. Sólo un índice es capaz de hacer eso. ¿Pero, cómo logra el índice significar la conexión? Del único modo en el que el índice puede significar algo, envolviendo un *icono*. El signo mismo es la conexión. Me preguntarán cómo se aplica esto al latín, donde las partes de la oración se organizan solamente con vistas al efecto retórico. No obstante, respondo que es obvio que en latín, como en toda lengua, lo que conecta las palabras es la yuxtaposición. De otro modo, las palabras podrían quedar en su lugar en el diccionario. La inflexión hace un poco, pero la mayor tarea de construcción, todo el trabajo de conexión, se hace poniendo las palabras juntas. En latín se deja mucho al buen juicio del intérprete. Es decir, que el conocimiento común del hablante e intérprete que las palabras evocan en la mente, es parte del signo. Lo mismo sucede, en mayor o menor medida, en toda conversación oral y escrita. Por ello, resulta evidente que la chispa vital de toda proposición, el elemento proposicional peculiar de la proposición, es una proposición indexical, un índice que envuelve un icono. El rema, por ejemplo, “\_\_ama a\_\_”, tiene lugares en blanco que sugieren que hay que rellenarlos, y una conexión real y concreta del sujeto con cada espacio en blanco muestra la conexión de las ideas.

La Proposición constituye el tema principal de todo este escolio; pues las distinciones entre *vagas* y *definidas*, *generales* e *individuales*, son distinciones proposicionales. Me he esforzado por no entrar en largas discusiones sobre terminología, pero hemos llegado a un punto en el que la terminología corriente encierra una concepción errónea. Me refiero a aquellos lógicos que siguen la iniciativa de los alemanes que hablan de juicios (*Urtheile*) en vez de proposiciones. Consideran que una proposición no es más que la expresión de un juicio en el habla o en la escritura. Esta práctica implica más de un error. En primer lugar, el juicio, como muy correctamente enseñan, es un tema que concierne a la psicología. Puesto que los psicólogos, hoy en día, no sólo renuncian a toda pretensión de conocer el *alma*, sino que también se esfuerzan en evitar hablar de la *mente*, éste último no es en absoluto un término científico en la actualidad; por lo tanto, no estoy dispuesto a conceder que la lógica como tal no trata de la mente. Me agradaría tomar el término mente en tal sentido que permitiese hacer esta afirmación, pero sostengo que la lógica no tiene que ver con ninguno de los sentidos en los que la psicología –la que ahora se reconoce como psicología científica– se ocupa de la mente. No me detendré aquí a discutir esta amplia cuestión, y diré que la psicología es una ciencia que realiza observaciones especiales; y todo su propósito es hacer que los fenómenos observados (junto con hechos familiares unidos a esas cosas) sean definidos y comprensibles. La lógica es una ciencia que no se aleja mucho de la matemática pura. No puede decirse que la lógica conduzca al conocimiento de ningún fenómeno positivo, aunque tiene en cuenta y se apoya en los fenómenos de la experiencia cotidiana, que analiza para sacar de ellos verdades recónditas. Podría pensarse que el estudioso de la matemática pura podría tomar estas cosas como una hipótesis inicial y deducir la lógica de ellas, pero cuando lo ponemos a prueba sucede que esto no es así. El lógico debe volver constantemente a examinar los fenómenos a lo largo del curso de sus investigaciones, pero la lógica está casi tan lejos de la psicología como la matemática pura. La lógica es el estudio de la naturaleza esencial de los signos. El signo es algo que existe en réplicas. Si el signo “llueve”, o “todos los pares de partículas de materia tienen aceleraciones constitutivas unas hacia otras inversamente proporcionales al cuadrado de la distancia”, tienen una réplica escrita, oral o en el pensamiento silencioso, es una distinción del mínimo interés para la lógica, que estudia los signos y no las réplicas. No obstante, éste no es el único, ni tampoco el más serio error que se sigue de hacer que la lógica trate de los “juicios” en lugar de las proposiciones. Esto implica confundir dos cosas que deben

distinguirse si se quiere llegar a una comprensión real de la lógica. La *proposición*, como he manifestado, no debe considerarse una expresión oral<sup>16</sup> del juicio. Por el contrario ésta es el signo del cual el juicio es una réplica y la expresión oral otra. Pero el juicio es claramente *más* que la mera réplica mental de una proposición. No sólo *expresa* la proposición, sino que va más allá y la *acepta*. Concedo que el uso normal de la proposición es su afirmación, y sus principales propiedades lógicas se relacionan con el resultado de su afirmación. Por ello, en lógica conviene en la mayoría de los casos expresar las proposiciones en el modo indicativo. Pero la proposición en la oración “Sócrates est sapiens”, estrictamente expresada, es “Socratem sapientem esse”. Decimos en defensa de esta proposición que de este modo distinguimos entre la proposición y su aserción, y que sin esta distinción es imposible llegar a una noción clara de la naturaleza de la proposición. Una y la misma proposición puede ser afirmada, negada, juzgada, puesta en duda, indagada interiormente, formulada como pregunta, deseada, pedida, efectivamente ordenada, enseñada, o simplemente expresada, y no por ello se convierte en una proposición diferente. ¿Cuál es la naturaleza de estas operaciones? La única en la que debemos detenernos es en la aserción, incluyendo el juicio, o la aserción para uno mismo. Para ayudar a diseccionar la constitución de la aserción, utilizaré una especie de lupa lógica que a menudo me ha resultado efectiva en esta tarea. Entonces, imaginen que escribo una proposición en una hoja de papel, quizás varias veces, simplemente como ejercicio caligráfico. Probablemente no sea una diversión peligrosa. Pero supongan que luego llevo el papel a un escribano y hago una declaración jurada de su contenido. Esto se convierte en otra cuestión. El motivo es que la declaración jurada puede usarse para determinar el asentimiento a la proposición que contiene en las mentes del juez y del jurado; –un efecto que el papel no habría tenido si yo no hubiese hecho el juramento. Pues en ocasiones ciertos castigos se siguen de hacer un juramento sobre una proposición falsa, y en consecuencia el hecho de que he realizado el juramento será tomado como índice negativo de que la proposición no es falsa. Este asentimiento en las mentes del juez y del jurado puede tener efecto en las mentes del comisario y su cuadrilla y determinarles a un acto de fuerza en detrimento de la libertad o propiedad de un hombre inocente. Ahora bien, ciertas ideas de justicia y de orden son tan poderosas que el resultado final puede ser muy malo para mí. Así se ve la afirmación bajo el microscopio, pues la única diferencia

---

<sup>16</sup> “Lingual”, en el original.

entre jurar una proposición y la afirmación ordinaria de ella, tal y como lo contempla la lógica, es que en el último caso las penas son menores, e incluso menos ciertas que las de la ley. El motivo para los castigos es, como antes, que la afirmación puede determinar un juicio con el mismo efecto en la mente del intérprete a costa suyo. No puede ser que la única causa de su creencia sea que haya tales castigos, pues dos hechos no se causan mutuamente, a menos que sean simultáneos. Debe haber, y sabemos bien que hay, una especie de disposición hipnótica a creer lo que le dicen a uno con un aire de orden. La esencia del hipnotismo es la credulidad de Grimes<sup>17</sup>. Esta disposición produjo una creencia; la creencia produjo los castigos; y el conocimiento de estos refuerza la disposición a creer.

He discutido la naturaleza de la creencia en *Popular Science Monthly* en noviembre de 1877<sup>18</sup>. En conjunto podemos establecer las siguientes definiciones:

Una *creencia* en una proposición es un hábito controlado y sostenido de actuar de modos que producirán los resultados deseados sólo si la proposición es verdadera.

Una *aserción* es un acto del que enuncia una proposición a un intérprete, y consiste, en primer lugar, en el ejercicio deliberado, al enunciar la proposición, de una fuerza que tiende a determinar una creencia en ella en la mente del intérprete. Quizás ésta sea una definición suficiente de la afirmación, pero también implica una auto-sujeción voluntaria a los castigos en el caso de que la mente del intérprete (y aún más la mente general de la sociedad) llegue en consecuencia a estar decididamente determinada a creer al mismo tiempo en la falsedad de la proposición

---

<sup>17</sup> James Stanley Grimes (1807-1903), frenólogo bostoniano y científico especulativo aficionado. Peirce parece referirse al *Etherology, and the Phreno-Philisiphy of Mesmerism and Magic Eloquence*. En él, Grimes utiliza “credulidad” para designar un órgano mental específico ubicado en el cerebro, cuya función es hacer que la gente realice lo que se afirma de ellos. En una crítica en *The Nation* de 1898 Peirce escribió (CN 2:166): “El conferenciante itinerante americano Grimes estableció por primera vez, allá por 1845, que esta facultad [de sugestión], o estado de la mente, era el secreto principal de los fenómenos corrientes del hipnotismo. Sin embargo, al no ser un académico, su trabajo fue naturalmente ignorado. ... Podemos agregar que al reducir lo Consciente al rango de una facultad especial, Grimes sentó las bases para la doctrina moderna de la mente subconsciente. ... La palabra “credulidad” no es particularmente acertada, pues es obvio que no implica una tendencia a la acción, aunque así fuese entendida por Grimes”.

<sup>18</sup> Se refiere al famoso artículo “The Fixation of Belief” (1878), en el que propone su teoría de la duda y la creencia. Véase EP 1: 109-23.

y en la proposición adicional de que el emisor creía que la proposición era falsa en el momento de emitirla.

Un *juicio* es un acto mental deliberado que ejerce una fuerza que tiende a determinar en la mente del agente una creencia en la proposición; a esto debería agregarse quizá que el agente debe ser consciente de estar expuesto a inconvenientes en el caso de que la proposición resulte falsa en algún sentido práctico.

Con el objeto de comprender la distinción entre la proposición y el argumento, será importante clasificar estos actos, aserción, etc., y determinar su naturaleza específica. La cuestión es estrictamente lógica; pero sucede que existe generalmente una falsa metafísica, especialmente entre hombres influenciados por la física, pero que no son lo suficientemente físicos para comprender completamente la física, que desvía a los que creen en ella de la pronta aceptación de la enunciación puramente lógica de la naturaleza de la afirmación. Me veo forzado por tanto a tocar el tema de la metafísica. No obstante, me niego a entrar aquí en discusiones metafísicas; sólo me limitaré a insinuar qué posición es necesario tomar para oponerse a una doctrina común de esa clase. La aserción es de naturaleza simbólica. Se pensará que esto no puede ser así, pues la aserción, como muestra el análisis precedente, produce efectos reales, efectos físicos. Sin embargo, ningún signo es una cosa real. No tiene un ser actual sino un ser representado. Podría muy fácilmente convencer a los lectores de que la afirmación es un índice, ya que el índice es, quizás, algo efectivo. Su réplica, en todo caso, se encuentra en reacción real con su objeto, y fuerza en la mente la referencia a tal objeto. Pero el símbolo, la palabra, ciertamente sólo existe en réplica, contrariamente a la naturaleza de una cosa real; y en efecto el símbolo sólo llega a ser un signo porque sucede que su intérprete está preparado para representarlo como tal. Por lo tanto, debo admitir y admito que el símbolo no puede ejercer ninguna fuerza real. De todos modos, sostengo que todo símbolo suficientemente completo ejerce un gobierno sobre las cosas, y que sólo los símbolos lo hacen. Quiero decir que aunque no es una fuerza, es una ley. Ahora bien, los que consideran la falsa metafísica de la que hablo como la única opinión clara sobre este tema tienen la costumbre de llamar a las leyes “uniformidades”, entendiendo que lo que nosotros llamamos leyes no son, de hecho, nada más que caracteres comunes de clases de eventos. Es cierto que ellos sostienen que son símbolos, como me esforzaré en mostrar que son, pero esto es para ellos equivalente a decir que son caracteres comunes de los eventos, pues tienen una concepción de la

naturaleza del símbolo muy diferente a la mía. Entonces, comenzaré por mostrar que la ley no es un simple carácter común de los eventos. Suponed que un hombre que arroja un par de dados, que se supone que son tan limpios como deben serlo, sacara seises cien veces seguidas. Todo matemático admitirá que eso no sería fundamento para esperar que la próxima vez salieran nuevamente seises. Es verdad que en cualquier caso real en el que viéramos salir seises cien veces seguidas, estaríamos correctamente seguros de que la próxima vez saldrían nuevamente seises. Pero, ¿por qué lo haríamos? ¿Puede alguien negar con sinceridad que sería porque pensamos que el sacar las cien veces seises sucesivamente es un indicador casi infalible de que hay alguna conexión real entre las tiradas, de modo que la serie no sea simplemente una uniformidad en el carácter común de sacar seises, sino algo más, el resultado de una circunstancia real de los dados que conecta las tiradas? El ejemplo ilustra el principio lógico de que la simple comunidad de carácter entre los miembros de una colección no constituye un argumento, por insignificante que sea, que vaya a mostrar que el mismo carácter pertenece a otro objeto que no sea miembro de esa colección y (hasta donde tenemos motivo para pensar) que no tenga ninguna conexión con dicha colección, a menos que por casualidad tenga la cualidad en cuestión. Pues la suposición habitual que hacemos respecto a los dados limpios es que no habrá conexión real (o al menos ninguna de importancia) entre las distintas tiradas. Sé que los autores han copiado unos de otros el pobre análisis del azar según el cual consiste en nuestra ignorancia<sup>19</sup>. Sin embargo, el cálculo de probabilidades es un puro sinsentido a menos que proporcione seguridad a largo plazo. Ahora bien, ¿qué seguridad podría haber con respecto a un largo plazo de tiradas de un par de dados, si, en vez de saber que se trataba de dados limpios, simplemente no supiéramos si lo eran o no, o si, en vez de saber que no habría una conexión importante entre las tiradas, simplemente no supiéramos que la habría? El hecho de que se sepa que ciertos objetos *A*, *B*, *C*, etc., tengan un cierto carácter no nos da el menor motivo para suponer que otro objeto, *E*, desconectado de los otros hasta donde sabemos, tenga ese carácter. Esta proposición auto-evidente tampoco ha sido nunca negada. No obstante, todos consideran con razón que la “ley” es un motivo para predecir que un evento tendrá una cierta característica aunque los eventos que se sabe que poseen esa característica no tengan otra conexión real con él más que la

---

<sup>19</sup> Peirce parece estar pensando en Paul Carus (1852-1919) como uno de los que basa el azar en la ignorancia. Cfr. *CP* 6.602.

ley. Esto muestra que la ley no es una mera uniformidad sino que implica una conexión real. Es verdad que aquellos metafísicos dicen que si se sabe que  $A$ ,  $B$ ,  $C$ , etc., tienen dos caracteres en común y se sabe que  $E$  tiene uno de estos, esto es motivo para creer que tiene también el otro carácter. Pero esto es bastante insostenible. El tener simplemente un carácter en común no constituye una conexión real; y esos mismos escritores reconocen esto al reducir la ley a la uniformidad, esto es, a la posesión de un carácter común, como un modo de negar que la “ley” implica una conexión real. Entonces ¿qué es una ley? Es una fórmula a la que verdaderamente se conforman los eventos reales. Por “conformarse” entiendo que, tomando la fórmula como un principio general, si la experiencia muestra que la fórmula se aplica a un evento dado, entonces el resultado será confirmado por la experiencia. Sin embargo, es evidente que dicha fórmula general es un símbolo y, más específicamente, una proposición simbólica afirmada. Si el símbolo es o no una realidad, incluso aunque no la reconozcamos ni tú ni yo ni ninguna generación, y si implica un Emisor si esto es así, son cuestiones metafísicas en las que no entraré ahora. Un escritor distinguido parece sostener que, aunque los eventos se conformen a la fórmula, o más bien, aunque la fórmula se conforme a la Verdad de los hechos, aun así no influye sobre los hechos. Esto es peligrosamente cercano a la pura verborrea, pues al ver que nadie pretende que la fórmula ejerza una fuerza compulsiva sobre los eventos ¿qué significado definido puede atribuirse a esta negación enfática de que la ley “influye” sobre los hechos? La ley tenía tal modo de ser como lo tenía antes de que todos los hechos llegaran a la existencia, pues podría ya ser conocida experimentalmente; y entonces al existir la ley, cuando los hechos suceden, hay acuerdo entre ellos y la ley. Luego, ¿qué es lo que este escritor tiene en mente? Si no fuera por la extraordinariamente mala interpretación de Mill de la palabra “causa”, diría que era perfectamente clara la idea de secuencia metafísica implicada en esa palabra, en “influencia”, y en otros términos semejantes. La peculiaridad de Mill es que habla de la causa del evento singular. Todos los demás hablan de la causa del hecho [*fact*], que es un elemento del evento [*event*]. Pero, con Mill, lo causado es el evento en su totalidad. Como consecuencia de esto, Mill se ve obligado a definir la causa como la totalidad de todas las circunstancias que acompañan al evento. Este es, estrictamente hablando, el Universo del ser en su totalidad. No obstante, cualquier evento, tal y como existe, en su totalidad, no es nada más que el mismo Universo del ser en su totalidad. Por lo tanto, de esto se sigue estrictamente, a partir del uso que Mill hace del término, que el único

*causatum* es el Universo total del ser y que él mismo es su única causa. Por esto, Mill le quita a la palabra toda utilidad. Sin embargo, la palabra “causa” es de mucha utilidad, considerando el sentido en el que todos los demás, excepto Mill y su escuela, la entienden más o menos con claridad. Aquello que es causado, el *causatum*, no es la totalidad del evento, sino un elemento abstracto de un evento tal y como es expresable en una proposición, o lo que llamamos “hecho”. La causa es otro “hecho”. Es decir que, en primer lugar, la causa es un hecho que podría tener su ser dentro de la gama de posibilidades, sin el ser del *causatum*; pero, en segundo lugar, no podría ser un hecho real mientras que un tercer hecho complementario, expresado o entendido, fuera realizado sin el ser del *causatum*; y, en tercer lugar, aunque el *causatum* efectivamente realizado pudiera quizás realizarse por otras causas o por accidente, aun así la existencia del *causatum* posible en su totalidad no podría realizarse sin la causa en cuestión. Se puede agregar que una parte de una causa, si es una parte en ese sentido en el que la causa es *causa*, es llamada también una causa. Como consecuencia el alcance del término será ampliado también en otros sentidos. Si la causa, así definida, es parte del *causatum*, en el sentido de que el *causatum* no podría existir lógicamente sin la causa, se denomina *causa interna*; de otro modo, se llama *causa externa*. Si la causa es de la naturaleza de una cosa o hecho individual, y el otro factor que es requisito para la necesidad del *causatum* es un principio general, llamaría a la causa *menor* o *individuante*, o quizás *causa física*. Por otro lado, si se considera el principio general como la causa y el hecho individual al que se aplica se toma como el factor comprendido, llamaría a la causa *mayor* o *definitoria*, o quizás *causa psíquica*. La causa interna individuante se llama *causa material*. Luego, las partes integrantes de un sujeto o hecho conforman su *materia*, o causa material. La causa individuante externa se llama *eficiente*, o *causa eficiente*; y al *causatum* se le denomina *efecto*. La causa interna definitoria se llama *causa formal* o *forma*. Todos estos hechos que constituyen la definición del sujeto o hecho componen su forma. La causa externa definitoria se llama *causa final*, o *fin*. Se espera que se encuentre que estos enunciados aciertan más en el blanco al que apuntaban que los de Aristóteles y los escolásticos. De la escolástica y las universidades medievales, estas concepciones pasaron de forma más vaga a la mente común y a las lenguas vernáculas de Europa occidental, y especialmente a Inglaterra. Por consiguiente, con la ayuda de estas definiciones creo poder averiguar lo que el escritor mencionado tiene en mente cuando dice que no es la ley la que influye, o es la causa final, de los hechos, sino los hechos los que componen la causa

de la ley. El autor quiere decir que el hecho general que expresa la ley de la gravedad se compone de los hechos especiales de que esta piedra en tal momento cayó al suelo tan pronto como fue libre de hacerlo y se agotó su velocidad ascendente, que cada una de las demás piedras actuó del mismo modo, que cada planeta en cada momento describía una elipse que tenía el centro de la masa del sistema solar como foco, etc., etc.; de manera que los hechos individuales son la causa material del hecho general expresado por la ley, mientras que las proposiciones que expresan esos hechos son la causa eficiente de la ley misma. Este es un posible significado en sintonía con los pensamientos del autor; además creo que éste es el sentido que pretendía darle. No obstante, se ve con facilidad que esta doctrina no es verdadera, pues la fórmula se refiere a todos los eventos posibles de una descripción dada, que es lo mismo que decir que se relaciona con todos los eventos posibles. Ahora bien, ninguna colección de eventos individuales u otros objetos de cualquier descripción general puede equivaler a todos los eventos posibles u objetos de tal descripción, pues es posible que se agregue algo a esa colección. Los individuos no constituyen la materia de algo general: los que con Kant, o mucho antes que él, dijeron que sí, carecían de la lucidez intelectual requerida para tales discusiones. Por el contrario, la verdad de la fórmula, su ser realmente un signo del objeto indicado, es la causa definitoria del acuerdo de los hechos individuales con ella. Es decir, esta verdad cumple la primera condición, que es que podría existir lógicamente, aunque no hubiese tal acuerdo. Pues podría ser verdad, esto es, no contener falsedad, que cualquier piedra que pudiese haber sobre la tierra tendría un componente de aceleración descendente real aunque de hecho no existiera ninguna piedra sobre la tierra. También cumple la segunda condición, que tan pronto como el otro factor (en este caso la existencia actual de cada piedra sobre la tierra) estuviera presente, existiría el resultado de la fórmula, el componente de aceleración descendente real. Finalmente, cumple la tercera condición, que aunque todas las piedras existentes podrían estar aceleradas en forma descendente por otras causas o por una concurrencia accidental de circunstancias, sin embargo, la aceleración descendente de toda piedra posible implicaría la verdad de la fórmula.

Por tanto, parece que la verdad de la fórmula, esto es, la ley, es, en el sentido más estricto, la causa definitoria de los hechos individuales reales. Sin embargo, la fórmula, si es que es un símbolo, es símbolo de ese objeto que indica como su objeto. Luego, su verdad consiste en su ser símbolo. Por lo tanto, el símbolo puede ser causa de eventos y de cosas individuales reales. Resulta fácil

apreciar que nada más que el símbolo puede ser tal causa, puesto que la causa es por definición la premisa de un argumento, y sólo un símbolo puede ser argumento. Todo símbolo suficientemente completo es causa final de acontecimientos reales –e “influye” en ellos–, precisamente en el mismo sentido en el que mi deseo de abrir la ventana, esto es, el símbolo agradable en mi mente, influye sobre los hechos físicos de mi levantarme de la silla, ir a la ventana, y abrirla. ¿Quién sino un seguidor de Mill o un lunático negaría que ese deseo influye sobre el abrir la ventana? Sin embargo, el sentido en el que lo hace no es otro que aquél en el que todo símbolo suficientemente completo y verdadero influye sobre hechos reales.

El símbolo se define como el signo que se convierte en signo por el hecho de ser interpretado como tal. La significación de un símbolo complejo está determinada por ciertas reglas sintácticas que son parte de su significado. Un símbolo simple es interpretado como significando lo que significa a partir de alguna circunstancia accidental o serie de circunstancias, que la historia de alguna palabra revela. Por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XV, comenzó a usarse cierto modelo de vehículo en el pueblo de Kots (que se pronuncia coch) en Hungría. Otros pueblos copiaron el modelo, sin duda con modificaciones, y se lo llamó *kotsi szeker*, o coche Kots. El modelo se copió en aún más pueblos, siempre modificado en mayor o menor medida, y se llamó finalmente *cotch*, para abreviar. De este modo, *coach* se comenzó a usar, primero, para designar un vehículo grandioso tirado por caballos para transportar personas importantes, con la comodidad que su estado exigía; luego, el término se usó para un vehículo amplio y pretencioso tirado por cuatro o más caballos para transportar pasajeros de un pueblo a otro; y finalmente, la palabra se aplicó a cualquier vehículo grande de transporte de pasajeros de un pueblo a otro con una tarifa por asiento. De ordinario, es, y debe ser, una circunstancia individual la que hace que un símbolo signifique los caracteres que significa, porque si hubiera alguna razón necesaria o cuasi-necesaria, sería ésta la que convertiría al signo en signo, y no el simple hecho de su interpretación como tal, como exige la definición del símbolo. Será bueno en este punto interponer un comentario respecto de la identidad del símbolo. Un signo tiene su ser en su adaptación a cumplir una función. Un símbolo se adapta a cumplir su función de signo simplemente por el hecho de que la cumple, es decir, por el hecho de que es comprendido así. Por lo tanto, el símbolo es lo que se entiende que es. Luego, si se utilizan dos símbolos, sin referencia a ninguna diferencia entre ellos, son réplicas del mismo símbolo. Si la diferencia se considera simplemente gramatical (como el caso de *él* y *su*), o

simplemente retórica (como con *dinero* y *pasta*<sup>20</sup>), u otra distinción insignificante, entonces lógicamente son réplicas del símbolo. Casi ningún símbolo significa directamente los caracteres que significa, porque cualquier cosa que signifique, la significa por su poder de determinar a otro signo que signifique el mismo carácter. Si me pongo a escribir del “sonido de la sierra”, el lector probablemente no haga más que echar un vistazo suficiente a las palabras para asegurarse de que es capaz de imaginarse el sonido al que me refería, si optara por hacerlo. Sin embargo, si lo que yo procedo a decir de este sonido lo lleva a hacer más, surgirá en su imaginación una suerte de composición auditiva de las distintas ocasiones en las que experimentó una sierra, y esto servirá de icono de la significación de la frase “sonido de la sierra”. Si en lugar de la frase anterior hubiera usado la palabra “¡zas!”, aunque ésta habría sido menos precisa, sin embargo, al ser el sonido de la palabra un cierto zumbido, en sí misma ésta habría provocado más directamente una interpretación icónica. Luego algunos símbolos son muy superiores a otros ya que significan más directamente. Esto no sólo es verdadero de los símbolos externos sino también de las ideas universales. Cuando una persona recuerda algo, como por ejemplo en una tienda al elegir un lazo cuyo color haga juego con una prenda suya que tiene en casa, la persona sabe que su idea es un recuerdo y no un producto de la imaginación por una cierta sensación de haber tenido esa idea antes, que muy probablemente encontrará que ha sido algo engañosa. Se trata de una suerte de sentido de similitud entre el presente y el pasado. Incluso aunque tuviera los dos colores frente a sus ojos, sólo podría saber si son similares por una peculiar sensación de similitud, pues en cuanto que son dos sensaciones son diferentes. Pero en el caso supuesto, no sólo se exige la mera sensación general de semejanza, sino también esa peculiar variedad suya que surge cuando se afirma que una idea presente es similar a una que no está ahora en la mente en absoluto, pero que estuvo anteriormente. Evidentemente esta sensación funciona como un símbolo. Llamarla *icono* de la idea pretérita sería absurdo. Pues en vez de servir de sustituto de la idea pretérita por su semejanza con ella, la idea presente por el contrario sólo se capta como similar a ella por medio de la sensación de que es así. Ni tampoco servirá llamarla *índice*, ya que la naturaleza del índice es estar en conexión real con su objeto, de modo que no puede ser falsa en

---

<sup>20</sup> Peirce utiliza la palabra *spondesime*, para el que no se ha encontrado un equivalente en castellano. Los editores de *EP* sostienen que el término más cercano es “spondulics”, que se define en el *Century Dictionary* como palabra americana de jerga que significa “originalmente, dinero de papel; hoy, dinero en general; fondos”. Por tanto, parece que el término “pasta” podría adecuarse al contexto.

cuanto que indexical, mientras que esta sensación es con frecuencia engañosa, a veces absolutamente infundada, como ocurre en la vida de todos. Es verdad que esta sensación es veraz en términos generales, y la veracidad –verdad necesaria– no puede corresponder a ningún signo si no incluye un índice. Pero si un símbolo es lo suficientemente completo, siempre implica un índice, como el índice suficientemente completo implica un icono. Existe un criterio de distinción infalible entre el índice y el símbolo<sup>21</sup>. A saber, aunque el índice, como cualquier otro signo, sólo funciona como signo cuando es interpretado, sin embargo, aunque nunca fuera interpretado, el índice seguiría de todos modos siendo adecuado para ser el mismo signo que sería si fuera interpretado. Por otra parte, el símbolo no interpretado no sería signo de ningún modo, o lo sería sólo de un modo completamente diferente. Una inscripción que nunca nadie hubiera interpretado, o que nunca interpretaría, no sería más que un garabato caprichoso, un índice de que algún ser habría estado allí, pero no comunicaría ni sería capaz de comunicar su significado. Ahora imagina la sensación que nos dice que una idea presente se ha experimentado anteriormente como no interpretada con ese significado. ¿Qué sería esto? Sería como cualquier otra sensación. Ningún estudio de esta sensación lograría descubrir que tenía una conexión con una idea pasada y olvidada. Incluso aunque esta conexión se descubriera, y si también se descubriera que dicha conexión era de tal naturaleza que pudiera proporcionar seguridad de que la idea presente con la que la sensación se conecta es semejante a la idea anterior, aun así esto se daría a través de un descubrimiento adicional, no implicado en el signo mismo; un descubrimiento, también, de naturaleza simbólica, puesto que sería el descubrimiento de una ley general. La única forma en que el índice puede ser una proposición es incluyendo un *icono*. Pero ¿qué icono presenta esta sensación? ¿Exhibe algo semejante a la similitud? Suponer que la sensación en cuestión comunica su significado al presentar una nueva idea, un vago duplicado de la idea primeramente presentada, infundada como esta hipótesis sería, no bastaría para probar que la sensación es un índice, pues sería necesario un símbolo para informarnos de la semejanza entre la idea primera y la idea recientemente presentada; y aun en ese caso, sería necesario comunicar el elemento de pasado, que ningún icono y por consiguiente ningún índice podrían significar. Por lo tanto, es cierto que en esta sensación tenemos un

---

<sup>21</sup> El manuscrito dice “icono” en lugar de “símbolo”, lo que parece ser una repetición accidental de las palabras finales de la oración anterior. El contexto siguiente (el “símbolo, por otra parte”) aclara que Peirce está distinguiendo entre índice y símbolo. Cfr. *EP* 2:538.

caso definido de un símbolo que, en algún sentido, significa *necesariamente* aquello que significa. Ya vimos que el símbolo significa por accidente, y no por necesidad intrínseca. Ambos resultados se reconcilian por la consideración de que el accidente en este caso es que estamos constituidos de tal modo que interpretaremos esa sensación de esta manera particular. Una pequeña indagación psicológica justificará la primera afirmación. Pues aunque no es una experiencia poco frecuente tener una fuerte sensación de haber estado en una situación presente anteriormente, cuando uno no estuvo de hecho en tal situación, sin embargo, todos, a menos que se trate de un psicólogo, se impresionan profundamente sin excepción a causa de dicha experiencia (o al menos cuando tienen la *primera* experiencia de esa clase), no la olvidarán por muchos años, y los incomoda la idea de que se enfrentan a un fenómeno profundamente misterioso, si no sobrenatural. El psicólogo puede descalificar el tema con la jovial satisfacción que le provoca la jerarquía de su ciencia, pero me parece que descuida la parte más instructiva del fenómeno. Se trata de que, aunque las sensaciones interiores son por lo general testimonios que exigen ser considerados con la mayor cautela, sin embargo ésta en particular juega un papel falso, la gente se siente como si se hubiera desfondado el universo del ser. ¿Por qué se toman la cuestión tan seriamente? Es que si intentamos analizar lo que *significa* decir que una idea presente “se asemeja” a una pretérita no encontramos que *signifique* nada más que que esta sensación está conectada con ella. De esto parece resultar que sería un estado de cosas contradictorio que esta sensación fuera falsa, en cuyo caso podríamos bien decir que la Verdad misma se habría desfondado. Ahora bien, un símbolo que significara lo que significa por necesidad lógica, no tendría obviamente nada más que su aplicación propia, o predicación, por su propia significación como predicado; o para decirlo en pocas palabras, este símbolo se significaría solamente a sí mismo. Pues cualquier otra cosa que pudiera suponerse que éste significa podría, en términos de posibilidad lógica, no ser significada de este modo. Sería contradictorio que dicho símbolo fuera falso. Por ello, la sensación de asombro ante “el sentido de pre-existencia”, como se lo ha denominado, no equivale virtualmente más que a la confusión natural de aquello que es necesario a causa de la constitución de la mente con aquello que es lógicamente necesario. La sensación en cuestión es necesaria sólo en este último sentido. Por lo tanto, su falsedad no es absurda sino sólo anormal. Ni es ésta su única significación propia, sino sólo la única significación reconocida sin el pensamiento trascendental; porque decir que una idea presente es en realidad similar a una idea realmente

experimentada en el pasado significa que un ser lo suficientemente informado sabría que el efecto de la idea posterior sería una revitalización del efecto de la idea anterior, con respecto a su cualidad de sentimiento. No obstante, debe advertirse que el único efecto de la cualidad de sentimiento es producir un recuerdo, que es él mismo una cualidad de sentimiento; y que decir que dos de ellas son similares es, después de todo, decir sólo que la sensación que se les aplicará es el símbolo de la similitud. Por tanto, la sensación de reconocimiento de una idea presente como experimentada tiene como significación la aplicabilidad de parte de sí misma. La sensación general de similitud, aunque menos sorprendente, es de la misma clase. Todas las ocurrencias especiales de la sensación de similitud se reconocen como similares porque se les aplica el mismo símbolo de similitud. Es el “yo pienso” de Kant, que él considera un acto del pensamiento, esto es, de naturaleza simbólica. Pero la introducción del *ego* aquí fue a raíz de su confusión entre esto y otro elemento.

Esta sensación no es peculiar entre las sensaciones por significarse sólo a sí misma, pues lo mismo se da con la sensación “azul” o con cualquier otra. No debe olvidarse que la sensación no es una psicosis, o estado mental, sino sólo una cualidad de la psicosis, a la que se asocia un grado de vivacidad, o una alteración relativa, o prominencia, de la cualidad en la psicosis, medida mayormente por sus efectos posteriores. Estas psicosis son iconos, y lo que distingue la sensación de similitud de otras sensaciones es su naturaleza simbólica. Pero la significación de la psicosis como signo es que lo percibido [*percept*] a lo que se refiere en última instancia tiene la misma cualidad, en tanto que determinada por el símbolo-sensación de similitud. Mi objetivo principal al dirigir la atención a este símbolo de similitud es mostrar que las significaciones de los símbolos tienen varios grados de significación directa [*directedness*] hasta el punto de ser ellos mismos sus propias significaciones. El icono significa de una forma absolutamente directa el carácter que encarna, y todo símbolo se refiere más o menos indirectamente a un icono.

El índice denota directamente un objeto real con el que se encuentra en reacción. Todo símbolo se refiere más o menos indirectamente a un objeto real a través de un índice, en mayor o menor medida. Uno entra en una tienda y pide una yarda de seda. La persona desea un trozo de seda, que ha sido colocado (ya sea por haberlo medido o estimativamente de acuerdo con hábitos que implican índices) en comparación reactiva con un criterio que por reacciones sucesivas ha sido puesto en

reacción con una cierta vara real en Westminster. La palabra “yarda” es un ejemplo de un símbolo que es denotativo directamente en alto grado. Cuando consideramos las comparaciones sucesivas más científicamente, debemos admitir que cada una de ellas está sujeta a probables errores. Cuanto más nos esforzamos por hacer la reacción significativa [*significant*], más nos vemos forzados a reconocer que cada acto singular de comparación ofrece su propio resultado; y la inferencia general que hacemos a partir de un amplio número de estos representa lo que cada uno sería si se pudiera realizar con mayor precisión. La intervención del símbolo inferencial nos permite en la práctica obtener una reacción más íntima. Cuando el biólogo etiqueta un espécimen, realiza una comparación, tan verdaderamente reactiva en su naturaleza como la de dos medidas de longitud, con un “especimen-tipo” original, como denomina a su prototipo. De este modo, su etiqueta implica algo de naturaleza indexical, aunque con menor prominencia que la palabra “yarda”. Sería más científico si en lugar de un sólo prototipo, se hicieran comparaciones con veinticinco varas diferentes de distintos materiales y puestas en distintas condiciones, y se llamara “yarda” a aquella que concordara con el término medio de todas ellas; del mismo modo en biología debería haber veinticinco especímenes-tipo, que exhibieran la escala de variación admisible así como el carácter medio normal. Este procedimiento más científico es el del sentido común respecto de los nombres corrientes sólo que, en vez de veinticinco casos, hay muchos más. Entro en una tienda de muebles y digo que quiero una “mesa”. Confío en mi presunción de que el vendedor y yo hemos pasado por experiencias reactivas que, aunque son distintas, han estado conectadas por experiencias reactivas de tal modo que son virtualmente iguales. Por ello “mesa” le sugiere a él, como a mí, un mueble móvil con una superficie plana de una altura tal que uno pueda sentarse cómodamente para trabajar en ella. Esta altura cómoda, aunque no sea medida, es como la yarda de seda ya considerada. Significa cómoda para hombres de estatura media; y su experiencia reactiva parece concordar con la mía con respecto a lo que es la estatura media. Entro en una tienda y pido mantequilla. Me muestran algo y pregunto “¿Es mantequilla o margarina o algo así? –¡Oh! Le aseguro que es mantequilla en términos estrictamente químicos. –Así que ¿en términos estrictamente químicos? Bueno, usted sabe lo que es la cría de ganado puro tanto como yo. Es un objeto individual, del que ambos hemos visto partes. Ahora bien, quiero saber si esta sustancia fue elaborada a partir de leche obtenida de la cría de ganado puro.” Conocemos esa cría sólo por experiencia reactiva real. ¿Qué es el oro? Es una

sustancia elemental que tiene un peso atómico aproximado de  $1971/4$ . Cuando decimos que es elemental queremos decir que no puede ser descompuesta en el estado presente de la química, y que sólo puede reconocerse por experiencia reactiva real. Decir que su peso atómico es  $1971/4$ , significa que es así comparado con el hidrógeno. Luego, ¿qué es el hidrógeno? Es un gas elemental  $141/2$  veces más ligero que el aire. Y ¿qué es el aire? ¡Vaya! Es eso de lo que tenemos experiencia reactiva a nuestro alrededor. El lector puede probar casos propios hasta que esté claro, con respecto a los símbolos de las situaciones experimentadas, que siempre denotan a través de índices; dicha prueba será sin duda más segura que ninguna demostración apodíctica. Con respecto a los símbolos de las cosas no experimentadas, es claro que estos deben describir a sus objetos a través de sus diferencias con las cosas experimentadas. Resulta claro que en la naturaleza directa de su denotación, los símbolos presentan variaciones de todos los grados. Por supuesto que es posible que un símbolo se represente a sí mismo, al menos en el único sentido en el que puede decirse que una cosa que no tiene *ser real*, sino sólo *ser representado*, y que existe en *réplica*, es idéntica a un objeto real y por lo tanto individual. Un mapa puede ser mapa de sí mismo, esto es, una réplica de él puede ser el objeto del mapa. No obstante, esto no convierte a la denotación en algo extraordinariamente directo. Como ejemplo de símbolo de ese carácter, podemos tomar el símbolo expresado por palabras como “la Verdad” o “Universo del Ser”. Todo símbolo debe denotar lo que este símbolo denota; de modo que cualquier símbolo que se considere que denota la Verdad necesariamente denota aquello que ésta denota; y al denotarlo, *es* esa cosa misma, o un fragmento de ella tomado como el todo. Es el todo considerado como necesita tomarse para los propósitos de la denotación, pues esencialmente la denotación toma una parte por el todo.

Sin embargo, el aspecto más característico del símbolo es su relación con el interpretante, pues el símbolo se distingue como un signo que llega a ser tal por la determinación de su interpretante. El interpretante de un símbolo es un fruto suyo. Hemos usado la frase, un símbolo *determina* a su interpretante. La determinación implica un *determinandum*, un sujeto que sea determinado. Y ¿qué es eso? Supongamos que hay algo así como una hoja de papel en blanco o con un espacio en blanco, en la que se puede escribir un signo interpretante. ¿Cuál es la naturaleza de este espacio en blanco? Al proporcionar espacio para que se escriba un símbolo, es él mismo *ipso facto* un símbolo, aunque sea un símbolo totalmente vago. Al proporcionar espacio para un interpretante de ese símbolo particular, es ya un

interpretante de ese símbolo, aunque sólo uno parcial. El interpretante *completo* debe incluir una réplica del símbolo original. De hecho, el símbolo interpretante, en tanto que no es más que un interpretante es el símbolo original, aunque quizás en un estado más desarrollado. Pero el símbolo interpretante puede ser al mismo tiempo un interpretante de un símbolo independiente. Un símbolo es algo que tiene esencialmente el poder de reproducirse por sí mismo, pues sólo la interpretación lo constituye en símbolo. Esta interpretación implica el poder del símbolo de causar un hecho real; y aunque deseo evitar la metafísica, cuando la falsa metafísica invade el campo de la lógica me veo forzado a decir que no hay nada más infructuoso que intentar formar una concepción del universo que descuide el poder que tienen las representaciones de causar efectos reales. ¿Qué sentido tiene tratar de formar una concepción del universo si no tiene por objeto hacer las cosas inteligibles? Sin embargo, si nos proponemos esto, necesariamente nos derrotamos a nosotros mismos al insistir en la reducción de todo a una norma que hace *ipso facto* y esencialmente ininteligible todo lo que sucede. Sin embargo, esto es precisamente lo que hacemos si no admitimos el poder de las representaciones de causar hechos reales. Si tenemos que explicar el universo, debemos suponer que hubo en el principio un estado de cosas en el que no había nada, ni reacción, ni cualidad, ni materia, ni consciencia, ni espacio ni tiempo, nada en absoluto. No había nada en sentido determinado. Pues aquello que no es A de manera determinada supone el ser de A de algún modo. La indeterminación total. Pero sólo un símbolo es indeterminado. Por lo tanto, la Nada, la indeterminación del comienzo absoluto, es un símbolo. Esta es la única manera en la que puede entenderse el comienzo de las cosas. ¿Qué se sigue de esto en términos lógicos? No debemos contentarnos con nuestro sentido instintivo de logicidad. Lógico es aquello que proviene de la naturaleza esencial de un símbolo. Ahora bien, es de la naturaleza esencial del símbolo determinar un interpretante, que es él mismo un símbolo. Luego, el símbolo produce una serie interminable de interpretantes. ¿Alguien sospecha que esto sea un puro sinsentido? *Distinguo*. Es cierto que no puede haber ninguna información positiva acerca de lo que antecedió al Universo entero del ser, en primer lugar, porque no había nada de lo cual obtener información. Pero el universo es inteligible, y por lo tanto es posible dar una explicación general de él y de su origen. Esta explicación general es un símbolo, y a partir de la naturaleza de un símbolo, debe comenzarse con la afirmación formal de que había una nada indeterminada de naturaleza simbólica. Esto sería falso si ofreciera algún tipo de información. No

obstante, ésta es la manera correcta y lógica de comenzar una explicación del universo. El universo como símbolo produjo su infinita serie de interpretantes, que en el comienzo eran absolutamente vagos como él mismo. Pero el interpretante directo de cualquier símbolo debe ser en su primera etapa simplemente la *tabula rasa* para un interpretante. Entonces, el interpretante inmediato de esta vaga Nada no era ni siquiera determinadamente vago, sino que sólo flotaba vagamente entre la determinación y la vaguedad; y *su* interpretante inmediato, flotaba vagamente entre lo vagamente flotante entre la determinación y la vaguedad y la vaguedad determinada y la determinación, y así sucesivamente *ad infinitum*. Pero toda serie interminable debe lógicamente tener un límite.

Dejemos esa línea de pensamiento inconclusa por ahora debido a la sensación de inseguridad que provoca, y señalemos que, en primer lugar, es de la naturaleza simbólica crear una *tabula rasa* y por lo tanto una serie interminable de *tabulae rasae*, pues dicha creación es sólo representación, siendo las *tabulae rasae* totalmente indeterminadas excepto cuando son representativas. Aquí se encuentra un efecto real; pero un símbolo no podría ser sin ese poder de producir un efecto real. El símbolo se representa a sí mismo para ser representado y esa "representabilidad" es real debido a su total vaguedad, ya que todo lo representado debe ser confirmado por completo.

Porque la realidad es compulsiva. Pero la compulsión es completamente *hic et nunc*. Es por un instante y se va. Déjala que no sea más, y entonces no es absolutamente nada. La realidad sólo existe como un elemento de regularidad. Y la regularidad es el símbolo. Por lo tanto, la realidad sólo puede ser considerada como el límite de la infinita serie de símbolos.

El símbolo es esencialmente un propósito, esto es, una representación que busca hacerse definida, o que busca producir un interpretante más definido que ella misma. Porque toda su significación consiste en su determinar un interpretante, de modo que es a partir de este interpretante que se deriva la actualidad de su significación.

Una *tabula rasa* al ser determinada como representación del símbolo que la determina, tiende a hacerse determinada. Lo vago siempre tiende a hacerse determinado, simplemente porque su vaguedad no lo determina a ser vago (como límite de una serie interminable). En tanto que el interpretante es el símbolo, como lo es en alguna medida, la determinación concuerda con la del símbolo. Pero en

tanto que no llega a serlo acabadamente, puede apartarse del significado del símbolo. Sin embargo, su propósito es representar al símbolo en la representación de su objeto; y por lo tanto, la determinación es seguida por un desarrollo posterior, en el que esto llega a ser corregido. Es de la naturaleza del signo ser una réplica individual y ser en ella un *general viviente*. Es por ello que el interpretante está animado por la réplica original, o por el signo que contiene, con el poder de representar el carácter verdadero del objeto. Que el objeto posea algún carácter sólo puede consistir en una representación de que lo posea –una representación con el poder de superar toda oposición–. En estos dos pasos, de determinación y de corrección, el interpretante apunta al objeto más que a la réplica original y puede ser más verdadero y completo que el anterior. La entelequia misma del ser está en ser representable. El signo no puede siquiera ser falso sin ser signo y en cuanto signo debe ser verdadero. El símbolo es una realidad embrionaria dotada de poder de crecimiento hacia la verdad misma, la entelequia misma de la realidad. Esto parece místico y misterioso simplemente porque insistimos en permanecer ciegos ante lo que es evidente, que no puede haber realidad que no tenga la vida del símbolo.

¿Cómo puede surgir la idea de *rojo*? Sólo puede haber determinación gradual a partir de la indeterminación pura. Una vaguedad no determinada a ser vaga comienza inmediatamente a determinarse por naturaleza. Aparentemente esto es lo más cerca que podemos estar de la comprensión del universo.

Lo que me parece lógico hoy no es necesariamente lógico; aún menos, como ejemplifica ampliamente la matemática, nada es lógico excepto lo que me parece lógico a mí. Lo lógico es aquello que es necesario admitir para hacer al universo inteligible. Y el primero de todos los principios lógicos es que lo indeterminado se determina a sí mismo lo mejor que puede.

Un caos de reacciones sin ninguna aproximación a la ley no es absolutamente nada y, por lo tanto, la pura nada era ese caos. Luego, al haber desarrollado la pura indeterminación posibilidades determinadas, la creación consistió en la mediación entre las reacciones sin ley y las posibilidades generales a través del influjo de un símbolo. Este símbolo era el fin de la creación. Su objeto era la entelequia del ser, que es la representación última.

Ahora podemos apreciar qué son el *juicio* y la *aserción*. El hombre es un símbolo. Distintos hombres, en tanto que pueden tener ideas en común, son el mismo símbolo. El juicio es la determinación del hombre-símbolo para tener

cualquier interpretante que la proposición juzgada tenga. La afirmación es la determinación del hombre-símbolo para determinar al intérprete, en tanto que él es intérprete del mismo modo.

## 4. Extractos de la correspondencia entre C. S. Peirce y Lady Welby (I)

---

*Este texto es una selección de la carta de Peirce a Lady Welby, fechada el 12 de octubre de 1904, que se encuentra en la correspondencia de Peirce (L 463) y que apareció publicada en C. S. Hardwick, Semiotic and Significs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby, Indiana University Press, Bloomington, 1977, 23-36. Armando Sercovich publicó una traducción de esta carta a cargo de Ramón Alcalde y Mauricio Prelooker en el libro Obra lógico-semiótica, Taurus, Madrid, 1987, 109-120 pero, desgraciadamente, se trata de una traducción un tanto deficiente y no muy aconsejable. He decidido traducir directamente del original, para lo cual he tomado como referencia la edición de Hardwick. En esta carta, Peirce describe de manera sistemática su teoría de los signos a partir de las categorías cenopitagóricas, y desarrolla las tres tricotomías de signos, a saber, a) en función del signo en sí mismo (cualisigno, sinsigno y legisigno); b) en función de la relación del signo con su objeto dinámico (icono, índice y símbolo) y; c) en función de la relación del signo y su interpretante (rema, dicente y argumento). Del mismo modo, realiza algunas aportaciones relevantes, como la distinción de tipo (type) y token, tan reseñada con posterioridad por los filósofos británicos del lenguaje y los semiólogos europeos. Por último, lleva a cabo su famosa clasificación de los signos, no en función de un análisis empírico, sino como una aplicación de su sistema categorial.*

*Peirce a Lady Welby*

*12 de octubre de 1904*

Pero quería escribirle acerca de los signos, que en su opinión y en la mía son cuestiones de gran consideración. Creo que más en mi caso que en el suyo. Puesto que en mi caso, el más alto grado de realidad sólo se alcanza por medio de signos, esto es, mediante ideas tales como las de Verdad, Razón y el resto. Suena paradójico, pero cuando le haya explicado mi teoría de los signos en su totalidad lo parecerá menos. Creo que hoy le esbozaré los perfiles de mi clasificación de los signos.

Usted sabe que, particularmente, apruebo la invención de palabras nuevas para nuevas ideas. No sé si el estudio que llamo *Ideoscopy* puede considerarse una idea nueva, pero la palabra *Fenomenología* se usa en un sentido muy diferente. La *Ideoscopy* consiste en la descripción y clasificación de las ideas que pertenecen a la experiencia ordinaria, o que surgen de modo natural en conexión con la vida ordinaria, sin considerar su validez o invalidez o su psicología<sup>1</sup>. En la búsqueda de este estudio, después de tan sólo tres o cuatro años de investigación, fui conducido tiempo atrás (1867), a clasificar todas las ideas en las tres clases de Primeridad, Segundidad y Terceridad. Esta especie de clasificación es tan desagradable para mí como lo es para cualquiera, y durante años me esforcé por menospreciarla y refutarla; pero hace tiempo que me ha conquistado por completo. Tan desagradable como es atribuir tal significado a los números, y sobre todo, a una tríada, es no obstante tan desagradable como verdadero. Las ideas de Primeridad, Segundidad y Terceridad son suficientemente simples. Dando al ser el más amplio sentido posible como para incluir tanto ideas como cosas, e ideas que imaginamos tener así como ideas que realmente tenemos, definiría la Primeridad, la Segundidad y la Terceridad como sigue:

La Primeridad es el modo de ser de aquello que es como es, positivamente y sin referencia a ninguna otra cosa.

La Segundidad es el modo de ser de aquello que es como es, con respecto a una segunda cosa pero con independencia de toda tercera.

La Terceridad es el modo de ser de aquello que es como es, en la medida en que pone en mutua relación a una segunda cosa con una tercera.

Llamo a estas tres ideas las categorías cenopitagóricas.

---

<sup>1</sup> No se debe confundir la Ideoscopia con la Idioscopia. La idioscopia es un nombre que Peirce toma de Bentham para denominar a las ciencias especiales —aquellas que dependen de la observación especial (CP 1.242 [1902])— en contraposición a la cenoscopia, que se corresponde con la filosofía —es decir, aquella rama de las ciencias de la investigación que descansa en la experiencia cotidiana. (CP 1.241 [1902]). La ideoscopia, tal como aparece aquí, se identifica con lo que en otro lugar denomina llama Faneroscopia o descripción del fanerón; esto es, “todo lo que está de cualquier modo y en cualquier sentido presente a la mente, con independencia de que corresponda o no a algo real” (CP 1.284 [1905]). Obsérvese la distancia que marca con respecto a la psicología —que es una ciencia especial, y, por tanto, forma parte de la idioscopia—, ya que el fenómeno o fanerón peirceano no es, en modo alguno una idea o contenido mental, sino un acontecimiento de pura experiencia. La Faneroscopia, por tanto, no tiene que ver con hechos psicológicos, sino con los modos universalmente presentes de los fenómenos. Véase el apartado 2.2 para un mayor desarrollo de la fenomenología peirceana.

Las ideas típicas de primeridad son cualidades de sentimiento, o meras apariencias. El color escarlata de sus uniformes reales<sup>2</sup>, la cualidad misma, independientemente de que sea percibida o recordada, es un ejemplo; con lo que no quiero decir que usted deba imaginar que *no* la percibe o la recuerde, sino que debe discriminar aquello con que la cualidad puede estar conectada en la percepción o en el recuerdo, pero que no pertenece a la cualidad misma. Por ejemplo, cuando usted la recuerda, se dice que su idea es *borrosa*, y cuando está ante sus ojos, que es *vívida*. Pero la oscuridad o la vivacidad no pertenecen a su idea de la cualidad. *Podrían* hacerlo, sin duda, si las consideráramos simplemente como un sentimiento; pero cuando usted piensa en la vivacidad no la considera desde ese punto de vista. Piensa en ella como un grado de perturbación de su conciencia. La cualidad de rojo no es pensada como perteneciente a usted, o como vinculada a los uniformes. Es simplemente una posibilidad cualitativa peculiar con independencia de cualquier otra cosa. Si usted pregunta a un mineralogo qué es la dureza, le dirá que es lo que se predica de un cuerpo que no se puede rayar con un cuchillo. Pero una persona simple pensará en la dureza como una posibilidad positiva simple cuya *realización* hace que un cuerpo sea como un pedernal. Esa idea de dureza es una idea de Primeridad. La impresión total sin analizar que produce cualquier complejo, no pensado como hecho efectivo, sino simplemente como cualidad, como una posibilidad de aparición positiva simple, es una idea de Primeridad. Observe la *naïveté* de la Primeridad. Las categorías cenopitagóricas son, indudablemente, otro intento de caracterizar lo que Hegel pretendió caracterizar como sus tres estadios del pensamiento. Se corresponden con las tres categorías de cada una de las cuatro tríadas de la tabla de Kant. Pero el hecho de que estos diferentes intentos fueran independientes los unos de los otros (el parecido de estas Categorías con las etapas de Hegel no fue advertido durante muchos años después de que la lista había sido estudiada, debido a mi antipatía hacia Hegel) sólo viene a demostrar que realmente hay tales elementos. La idea del instante presente, que, ya exista o no, se piensa naturalmente como una unidad de tiempo en la que ningún pensamiento puede tener lugar ni ningún detalle se puede separar, es una idea de Primeridad.

El tipo de una idea de Segundidad es la experiencia del esfuerzo, prescindida de la idea de un propósito. Se puede decir que no hay tal experiencia, que siempre

---

<sup>2</sup> Recuérdese que Lady Welby era inglesa, por lo que es obvio que Peirce se refiere al uniforme real de los varones de la Familia Real británica que es, efectivamente, de color escarlata.

hay un propósito a la vista en cuanto se piensa en un esfuerzo. Esto puede estar sujeto a duda, pues en el esfuerzo continuado enseguida apartamos la atención del propósito. Sin embargo, me abstengo de la psicología, que nada tiene que ver con la ideoscopia. La gente piensa que la existencia de la palabra *esfuerzo* es prueba suficiente para tener dicha idea; y eso es suficiente. La experiencia del esfuerzo no existe sin la experiencia de la resistencia. El esfuerzo sólo es esfuerzo en virtud de su oponerse a otra cosa; y no se introduce ningún tercer elemento. Advierta que hablo de la *experiencia*, no del *sentimiento*, del esfuerzo. Imagínese a sí misma, sentada sola en la noche sobre la cesta de un globo, muy lejos del suelo y disfrutando de la calma absoluta y el sosiego. De pronto, el punzante alarido de un silbato humeante le golpea, y continúa durante un buen tiempo. La impresión de la quietud era una idea de Primeridad, una cualidad de sentimiento. El penetrante silbido no le permite pensar o hacer otra cosa que sufrir. Así que eso también es absolutamente simple. Otra Primeridad. Pero la ruptura del silencio por el ruido fue una experiencia. La persona, en su inactividad, se identifica a sí misma con el estado de sentimiento precedente, y el nuevo sentimiento que viene a su pesar es el no-ego. Tiene una consciencia de dos caras, de un ego y un no-ego. Esa consciencia de la acción de un nuevo sentimiento al aniquilar el antiguo sentimiento es lo que yo llamo una experiencia. Generalmente, la experiencia es lo que el curso de los acontecimientos me ha *obligado* a pensar. La segundidad es o bien *genuina*, o bien *degenerada*. Hay muchos grados de dicha legitimidad. De manera general, se puede decir que la segundidad genuina consiste en una cosa que actúa sobre otra —acción bruta. Digo bruta, porque en cuanto aparece la idea de una *ley* o *razón*, aparece la idea de Terceridad. Cuando una piedra cae al suelo, la ley de la gravitación no actúa haciéndola caer. La ley de la gravitación es el juez que, sobre el banquillo, puede dictaminar la ley hasta el Día del Juicio; pero a menos que el brazo fuerte de la ley, el brutal alguacil, haga la ley efectiva, no sirve para nada. En verdad, el juez podría nombrar un alguacil si fuese necesario; pero debe tener uno. La caída efectiva de la piedra es puramente el darse la piedra y la tierra a un mismo tiempo. Se trata de un caso de *reacción*. Y por tanto, de *existencia*, que es el modo de ser de lo que reacciona con otras cosas. Pero hay también acción sin reacción. *Tal es la acción del antecedente sobre el consecuente*<sup>3</sup>. Es una cuestión difícil si la idea de esta

---

<sup>3</sup> La cursiva aquí indica que en el manuscrito original esta frase estaba subrayada con lápiz. Hardwick sugiere que tal vez fueran obra de Lady Welby, aun cuando no era costumbre suya hacer anotaciones en las cartas de Peirce. Cfr. SS 26.

determinación unilateral es una pura idea de segundidad o si implica terceridad. Actualmente el punto de vista anterior me parece correcto. Supongo que cuando Kant hizo del Tiempo una sola forma del sentido interno estaba influido por algunas consideraciones tales como las siguientes. La relación entre el antecedente y el consecuente consiste en que el antecedente está determinado de cara al consecuente. Pero la indeterminación pertenece sólo a las ideas; el existente está determinado en cada relación; y esto es justo en lo que consiste la ley de causación. Por consiguiente, la relación del tiempo tiene que ver sólo con ideas. También se podría discutir que, de acuerdo a la ley de conservación de energía, no hay nada en el universo físico que se corresponda con nuestra idea de que el antecedente determina al consecuente en cualquier modo en que el consecuente no determine al antecedente. Pues, de acuerdo a esa ley, todo lo que ocurre en el universo físico consiste justamente en el intercambio de tanta *vis viva*  $\frac{1}{2} (ds/dt)^2$  para tanto desplazamiento. Ahora bien, siendo positivo el cuadrado de una cantidad negativa, se sigue que si se invirtieran todas las velocidades en cualquier instante, todo seguiría siendo justamente lo mismo, yendo solamente el tiempo hacia atrás. Todo lo que había pasado volvería a ocurrir en orden inverso. Estos me parecen ser argumentos fuertes para probar que la causación temporal (una cosa muy distinta de la acción física dinámica) es una acción sobre ideas y no sobre existentes. Pero dado que nuestra idea del pasado es precisamente la idea de lo que está absolutamente determinado, fijado, *fait accompli*, y muerto; contrapuesta a la del futuro, que está vivo, que es plástico y determinable, me parece que la idea de una acción unilateral, al menos en lo que concierne al ser de lo determinado, es una pura idea de Segundidad; y creo que los grandes errores de la metafísica se deben a mirar al futuro como algo que habrá sido pasado. No puedo admitir que la idea del futuro pueda ser traducida de ese modo a las ideas de Segundidad del pasado. Decir que una clase dada de eventos nunca pasará es negar que hay algún momento en el que su acontecer será pasado; pero no es equivalente a ninguna afirmación acerca de un pasado relativo a cualquier fecha asignable. Cuando pasamos de la idea de un evento a decir que nunca ocurrirá, o que ocurrirá en una repetición infinita, o que introduce de algún modo la idea de una repetición infinita, diré que esa idea está *mellonizada* ( $\mu\lambda\lambda\omega\nu$ , a punto de ser, hacer o padecer). Cuando concibo un hecho como ejerciendo una acción, pero incapaz de padecer una acción, diré que eso es *parelélithose* ( $\pi\alpha\rho\epsilon\lambda\eta\lambda\upsilon\theta\omega\zeta$ , pasado) y el modo de ser que consiste en dicha acción la llamaré *parelélithosiné* (-ine=  $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ , ser). Considero lo primero como una

idea de Terceridad, lo último como una idea de Segundidad. Considero que la idea de cualquier relación diádica no implica ningún tercero como una idea de Segundidad; y no debería requerir ninguno completamente degenerado exceptuando la relación de identidad. Pero la similitud, que es la única identidad posible de Primeros, se le acerca bastante. Yo he clasificado las relaciones diádicas en una gran variedad de formas; pero las más importantes son, primero, con respecto a la naturaleza del Segundo en sí mismo y, segundo, con respecto a la naturaleza de su Primero. El Segundo, o *Relato*<sup>4</sup> es en sí mismo, o bien un *Referido* si es intrínsecamente una posibilidad, como por ejemplo una cualidad, o bien es un *Rerelato* si por su propia naturaleza es un existente. En cuanto a su primero, el Segundo es divisible con respecto a su primero dinámico o con respecto a su primero inmediato. En lo que respecta a su primero dinámico, un Segundo está determinado, bien en virtud de su propia naturaleza intrínseca, o bien en virtud de una relación real con ese segundo (una acción). Su segundo inmediato es, bien una Cualidad, o bien un Existente.

Llego ahora a la Terceridad. Para mí, que he considerado durante cuarenta años la cuestión desde todos los puntos de vista que pude encontrar, la inadecuación de la Segundidad para cubrir todo lo que hay en nuestras mentes es tan evidente que apenas sé cómo comenzar a persuadir de ello a cualquier persona que no esté ya de antemano convencida. Sin embargo, veo un gran número de pensadores que están intentando construir un sistema sin colocar en él ninguna terceridad. Entre ellos se encuentran algunos de mis mejores amigos, quienes se confiesan en deuda conmigo por sus ideas aunque nunca aprendieron la lección principal. Muy bien. Es altamente conveniente que la Segundidad deba buscarse en su fondo auténtico. Sólo así se puede comprender la necesidad e irreductibilidad de la terceridad, aunque para aquel que posea el entendimiento capaz de comprenderlo es suficiente decir que no se obtiene una ramificación de una línea de colocar una línea al final de otra. Mi amigo Schröder se enamoró de mi álgebra de las relaciones diádicas. Las pocas páginas que le dediqué en mi nota B en los *Estudios de lógica por miembros de la Universidad Johns Hopkins*<sup>5</sup> eran proporcionadas a su importancia. Su libro<sup>6</sup> es profundo, pero

---

<sup>4</sup> “Relato” aparece subrayado en el manuscrito original, seguramente también por la mano de Lady Welby.

<sup>5</sup> Johns Hopkins Studies in Logic S. Peirce (ed.), *Studies in Logic by Members of the Johns Hopkins University*, Little & Brown, Boston, 1883.

<sup>6</sup> Se refiere al libro de E. Schröder, *Vorlesungen über die Algebra der Logik*, 1890.

su profundidad sólo hace más claro aún que la Segundidad no puede abarcar a la Terceridad (él se cuida mucho de evitar decir en todo momento que puede, pero va tan lejos como para decir que la Segundidad es la más importante. Y lo es, considerando que la Terceridad no puede ser entendida sin Segundidad. Pero en sus aplicaciones es tan inferior a la Terceridad como para estar en ese aspecto en un mundo bien diferente). Incluso en la forma más degenerada de Terceridad, y la terceridad tiene dos grados de degeneración, se puede detectar algo que no es mera segundidad. Si usted toma cualquier relación triádica ordinaria, en ella encontrará siempre un elemento *mental*. La acción bruta es segundidad; toda mentalidad implica terceridad. Analice, por ejemplo, la relación implicada en “*A* da *B* a *C*”. ¿Qué es dar? No consiste en que *A* se deshaga de *B* y después *C* lo recoja. No es necesario que tenga lugar ninguna transferencia material. Consiste en que *A* convierta a *C* en poseedor de acuerdo a una *Ley*. Debe haber algún tipo de ley antes de que pueda haber algún tipo de donación —no siendo sino la ley del más fuerte. Pero suponga ahora que aquel regalo *consistiera* meramente en que *A* deje a un lado el *B* que seguidamente *C* recoja. Eso sería una forma degenerada de Terceridad, en la cual la terceridad es añadida externamente. No hay terceridad en que *A* se deshaga de *B*. No hay terceridad en que *C* se apropie de *B*. Pero si usted dice que estos dos actos constituyen una única operación en virtud de la identidad de *B*, trasciende el mero hecho bruto e introduce un elemento mental. En su libro<sup>7</sup>, que es superficial hasta la náusea, Russell hace algunas observaciones estúpidas acerca de mi álgebra de relaciones diádicas, sobre mi “adición relativa”, etc., que son meros disparates. Él o Whitehead dice que rara vez sucede tal necesidad. Nunca hay necesidad de ello si usted introduce el mismo modo de conexión de diferente manera. En ese sistema es indispensable. Pero dejemos a Russell y Whitehead llevar a cabo su propia salvación. La crítica que hago de dicha álgebra de relaciones diádicas, por la que en modo alguno me siento cautivado, aunque creo que es una cosa bella, es que las mismas relaciones triádicas que no reconoce son las que ella misma emplea. Pues cada combinación de relativos susceptible de hacer un nuevo relativo es una relación triádica irreducible a relaciones diádicas. Su *inadecuación* se muestra de otras maneras, pero de esta manera lo hace en un conflicto consigo misma *si se considera*,

---

<sup>7</sup> B. Russell, *The Principles of Mathematics*, 1903. Peirce reseñó en 1903 el libro de Russell junto con *What is Meaning?* de Lady Welby para la revista *The Nation*. En esa reseña Peirce llega a decir que son “libros sobre lógica verdaderamente importantes”, si bien despacha el de Russell en apenas un breve párrafo para concentrarse en el de Lady Welby. Cfr. *SS* xvi; 157-159.

como yo nunca lo he hecho, *que es suficiente para la expresión de todas las relaciones*. Mi álgebra universal de relaciones, con los índices subyacentes  $\Sigma$  y  $\Pi$  es susceptible de expandirse hasta abarcarlo todo; y de ese modo, todavía mejor, aunque no perfectamente ideal, constituye el sistema de los *gráficos existenciales*. No me he aplicado suficientemente al estudio de a las formas degeneradas de Terceridad, aunque me parece advertir que posee dos grados diferentes de degeneración. En su forma genuina, la Terceridad es la relación triádica existente entre un signo, su objeto y el pensamiento interpretante —él mismo un signo— considerado como lo que constituye su modo de ser un signo. Un signo media entre el signo *interpretante* y su objeto. Tomando el signo en su sentido más amplio, su interpretante no es necesariamente un signo. Cualquier concepto es un signo, por supuesto. Ockham, Hobbes y Leibniz ya lo han dicho suficientemente. Pero podemos tomar un signo en un sentido tan amplio que su interpretante no sea un pensamiento, sino una acción o experiencia, o podemos incluso extender el significado de signo de tal manera que su interpretante sea una mera cualidad de sentimiento. Un *Tercero* es algo que pone a un Primero en relación con un Segundo. Un signo es un tipo de Tercero. ¿Cómo lo caracterizaremos? ¿Diremos que un Signo pone a un Segundo, su Objeto, en una relación *cognitiva* con un Tercero? ¿Que un Signo pone a un Segundo en la misma relación con un primero en la que él mismo está con respecto a ese Primero? Si insistimos en la *conciencia*, debemos decir lo que queremos decir con conciencia de un objeto. ¿Diremos que nos referimos al Sentimiento? ¿Diremos que queremos decir asociación, o Hábito? Estas son, en su superficie, distinciones psicológicas que particularmente evitaré. ¿Cuál es la diferencia esencial entre un signo que se comunica a una mente y uno que no se comunica de ese modo? Si el problema fuese simplemente lo que entendemos *realmente* por signo ésta se resolvería pronto. Pero esa no es la cuestión. Estamos en la misma situación de un zoólogo que quiere saber cuál debería ser el significado de “pez” para hacer de los peces una de las grandes clases de vertebrados. Me parece que la función esencial de un signo es hacer eficientes relaciones ineficientes —no para ponerlas en acción, sino para establecer un hábito o regla general por medio de la cual actuarán cuando sea oportuno. De acuerdo a la doctrina física, nunca pasa nada excepto las continuas velocidades rectilíneas con las aceleraciones que acompañan a las diferentes posiciones relativas de las partículas. Todas las demás relaciones, de las que conocemos tantas, son ineficientes. De algún modo, el conocimiento las hace eficientes; y un signo es algo por lo que conocemos algo más.

Con la excepción del conocimiento, en el instante presente, de los contenidos de conciencia en ese instante (la existencia de cuyo conocimiento está abierta a duda), todo nuestro pensamiento y conocimiento se da en signos. Por consiguiente un signo es un objeto que por un lado está en relación con su objeto y por el otro con un interpretante, de tal modo que pone al interpretante en una relación con el objeto que se corresponde con su propia relación con el objeto. Podría decir “similar a la suya propia”, ya que una correspondencia consiste en una similitud; pero tal vez correspondencia es más adecuado.

Ahora estoy preparado para ofrecer mi división de los signos, tan pronto como haya señalado que un signo tiene dos objetos, su objeto tal y como está representado, y su objeto en sí mismo. También tiene tres interpretantes, su interpretante tal como se representa o se supone que será entendido, su interpretante tal y como es producido, y su interpretante en sí mismo. Ahora, los signos se pueden dividir en función de su propia naturaleza material, en función de sus relaciones con sus objetos y en función de la relación con sus interpretantes.

Tal como es en sí mismo, un signo es o bien de la naturaleza de una apariencia, y entonces lo llamo *cualisigno*; o en segundo lugar es un objeto individual o un acontecimiento, y entonces lo llamo *sinsigno* (siendo la sílaba *sin* la primera sílaba de *semel*, *simul*, *singular*, etc.); o en tercer lugar, es de la naturaleza de un tipo general, y entonces lo llamo *legisisigno*. Cuando en la mayoría de los casos usamos el término “palabra”, diciendo que “el” (*the*) es una “palabra” y “un” (*an*) es una segunda “palabra”, una “palabra” es un *legisisigno*. Pero cuando decimos que una página de un libro tiene 250 “palabras” en él, de las cuales veinte son “el” (*the*), la “palabra” es un *sinsigno*. A un *sinsigno* que, de ese modo, encarna un *legisisigno* yo lo llamo “réplica” del *legisisigno*. La diferencia entre un *legisisigno* y un *cualisigno*, ninguno de los cuales es una cosa individual, es que un *legisisigno* tiene una identidad definida, aunque admite una gran variedad de apariciones. Por tanto, “&”, “*and*”, y el sonido correspondiente son una y la misma palabra. El *cualisigno*, por otra parte, no tiene identidad. Es la mera cualidad de una aparición y no es exactamente la misma la segunda vez que aparece. En lugar de identidad tiene un *gran parecido* y no puede diferir mucho sin que lo consideremos como otro *cualisigno*.

Con respecto a las relaciones con sus objetos dinámicos, divido los signos en Iconos, Índices y Símbolos (una división que di en 1867)<sup>8</sup>. Defino un Icono como un signo que está determinado por su objeto dinámico en virtud de su propia naturaleza interna. Tal es cualquier cualisigno, como una visión, —o el sentimiento que despierta una pieza de música considerada como aquello que representa lo que pretendía el compositor. Puede ser un sinsigno, como un diagrama individual; pongamos, una curva de distribución de errores. Defino un Índice como un signo determinado por su objeto dinámico en virtud de su estar en una relación real con éste. Por ejemplo, un nombre propio (un legisigno); tal es la aparición de un síntoma de una enfermedad (el síntoma mismo es un legisigno, un tipo general de un carácter definido. La ocurrencia en un caso particular es un sinsigno). Defino el Símbolo como un signo que está determinado por su objeto dinámico sólo en virtud de que será interpretado de esa manera. Por lo tanto, depende, o bien de una convención, o bien de un hábito, o bien de una disposición natural de su interpretante, o del campo de su interpretante (aquel del cual el interpretante es una determinación). Todo símbolo es necesariamente un legisigno, pues es inexacto llamar símbolo a una réplica de un legisigno.

En cuanto a su objeto inmediato, un signo puede ser un signo de cualidad, de un existente o de una ley.

De acuerdo a su relación con su interpretante significado, un signo es un Rhema, un Dicente, o un Argumento. Esto se corresponde con la antigua división entre término, proposición y argumento, modificada de tal modo que sea aplicable a los signos en general. Un *término* es simplemente el nombre de una clase o nombre propio. No considero el nombre común como una parte esencialmente necesaria del discurso. De hecho, sólo se ha desarrollado totalmente como una parte separada del discurso en las lenguas arias y el vasco —posiblemente en alguna otra lengua fuera de circulación. En las lenguas semíticas se da, generalmente, en forma verbal, y con frecuencia lo hace en sustancia también. En lo que he podido verificar, así ocurre en la mayoría de las lenguas. En mi álgebra universal de la lógica no cabe el nombre común. Un rhema es cualquier signo que no es ni verdadero ni falso, como casi toda palabra por separado, excepto “sí” y “no”, que casi son características de las lenguas modernas. Una *proposición*, tal como uso este término, es un símbolo dicente. Un

---

<sup>8</sup> Cfr. “Sobre una nueva lista de categorías” (1867), en esta selección, p. 9.

dicente no es una aserción, sino un signo *susceptible* de ser aseverado. Pero una aserción es un dicente. De acuerdo a mi pensamiento actual (que podrá ver más luz en el futuro), el acto de aserción no es un puro acto de significación. Es una manifestación del hecho de que uno se sujeta a las sanciones que recibiría un mentiroso si la proposición aseverada no fuese verdadera. El acto de juzgar es el auto-reconocimiento de una creencia; y una creencia consiste en la aceptación deliberada de una proposición como base de una conducta. Pero considero que esta posición puede estar sujeta a duda. Es simplemente una cuestión de qué enfoque proporciona la visión más simple de la naturaleza de una proposición. Manteniendo, entonces, que un Dicente no asevera, naturalmente sostengo que no es necesario imponer o sostener un Argumento de hecho. Por tanto, defino un argumento como un signo que está representado en su interpretante significado, no como un Signo del interpretante (la conclusión) [pues eso sería imponerlo o sostenerlo] sino *como si fuera* un Signo del interpretante o tal vez como si fuera un Signo del estado del universo al que se refiere, en el que las premisas se dan por supuestas. Defino un dicente como un signo representado en su interpretante significado *como si estuviera* en una relación real con su Objeto (o como si fuera tal, en caso de ser aseverado). El rhema se define como un signo que está representado en su interpretante significado *como si fuera* un carácter o una marca (o como siéndolo).

De acuerdo con mi pensamiento actual, un signo puede apelar a su interpretante dinámico de tres maneras:

1. Primero, un argumento sólo puede ser *presentado* a su interpretante como algo cuya razonabilidad será reconocida.
2. Segundo, un argumento o dicente puede ser *impuesto* al interpretante mediante un acto de *insistencia*.
3. Tercero, un argumento o dicente puede ser —y un rhema sólo puede ser— presentado al interpretante para su *contemplación*.

Finalmente, en su relación con su interpretante inmediato, dividiría los signos en tres clases tal como sigue:

1. Primero, aquellos que son interpretables en pensamientos u otros signos del mismo tipo en series infinitas.
2. Segundo, aquellos que son interpretables en experiencias efectivas.
3. Tercero, aquellos que son interpretables en cualidades de sentimientos o apariencias<sup>9</sup>.

Ahora, si usted estima (como yo lo hago) que, en conjunto, hay mucha verdad valiosa en todo esto, estaría agradecido si lo incluyera en la próxima edición de su libro, después de editarlo y, por supuesto, de eliminar las referencias personales de tipo desagradable, especialmente si van acompañadas de una o más críticas severas (apresuradas o de otro tipo), pues no tengo la menor duda de que en ellas hay más o menos algún error.

(...)

Fielmente,

C. S. Peirce

P.S. En conjunto, por tanto, diría que hay diez clases principales de signos:

1. Cualisignos
2. Sinsignos icónicos
3. Legisignos icónicos
4. *Vestigios*, o sinsignos remáticos indexicales
5. *Nombres propios*, o legisignos remáticos indexicales
6. Símbolos remáticos
7. Sinsignos dicentes (como un retrato con una inscripción)
8. Legisignos dicentes indexicales

---

<sup>9</sup> Tal como señala Hardwick (1977: 35), el orden de estas tricotomías resulta extraño en Peirce. Más sentido tendría si se intercambiaran el “tercero” y el “primero”. No obstante, Peirce modifica dicha tricotomía en su carta a Lady Welby del 23 de diciembre de 1908.

9. *Proposiciones*, o símbolos dicentes

10. Argumentos<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> En la edición de Hardwick se señala algo importante, y es que aunque a lo largo de la carta Peirce provee concepciones para diez tricotomías y, por tanto, para su clasificación de sesenta y seis tipos de signos, aquí sólo enumera las conocidas diez clases de signos que se derivan de sus tres tricotomías: 1) el signo considerado en sí mismo (cualisigno, sinsigno y legisigno); 2) la relación del signo y su objeto dinámico (incono, índice y símbolo) y; 3) la relación del signo con su interpretante (rhema, dicente y argumento). Cfr. *SS* 36 n. 23.



## ***5. Ideas, extraviadas o robadas, sobre la escritura científica (1904)***

---

*Este capítulo corresponde al manuscrito de 1904, MS 774, que apareció publicado por primera vez por J. M. Krois en Philosophy and Rethoric, II, 1978, 147-55, y que posteriormente fue reproducido en EP 2:325-330<sup>1</sup>. Se trata de un maravilloso texto de extraña ubicación entre los escritos de Peirce, pues es algo más popular en su estilo que la mayor parte de ellos. Se trata de una de las pocas ocasiones que Peirce dedica a la exposición de su retórica universal, que sin embargo es, según sus propias palabras, “la más alta y viva rama de la lógica”<sup>2</sup> y la que lleva “a las más importantes conclusiones filosóficas”<sup>3</sup>. Habida cuenta de la enorme importancia que Peirce le otorgaba, este texto se convierte en una referencia ineludible. Aquí la define como “la ciencia de las condiciones esenciales bajo las cuales un signo puede determinar un signo interpretante de sí mismo y de lo que quiera que signifique, o que, en cuanto signo, provoque como resultado físico”, es decir, es la ciencia de las condiciones formales bajo las que un signo puede ser transmitido, comunicado y desarrollado. Peirce delinea, por tanto, “un arte universal de la retórica, que será el secreto general para hacer efectivos los signos”. En su sentido más restringido es una “metodéutica” o metodología de la ciencia y se identifica con el estudio de las condiciones formales de la investigación. Pero en un sentido más general estudia “las condiciones necesarias de la transmisión del significado de los signos de mente a mente o de un estado de la mente a otro” (CP 1.445), es decir, de la determinación de nuevos interpretantes. Por tanto, se configura como una ciencia general de la comunicación, en tanto en cuanto se entiende como producción social del conocimiento.*

Las revistas científicas están publicando, actualmente, muchas discusiones concernientes a dos materias que la enorme multiplicación reciente de verdaderos trabajadores científicos ha hecho de vital importancia; a saber, cuál es el mejor vocabulario para una u otra rama del conocimiento, y cuáles los mejores tipos de títulos para los escritos científicos. Ambas son claramente cuestiones de retórica. A

---

<sup>1</sup> La presente traducción es, en lo esencial, la traducción de Mónica Aguerri, convenientemente revisada a la luz de la versión de *EP*.

<sup>2</sup> *CP* 2.333 (c. 1895).

<sup>3</sup> *CP* 3.454 (1896).

muchos que tienen una cultura literaria, les ha parecido hasta ahora que había poco o ningún espacio en la escritura científica para cualquier otra regla de retórica que no fuera la de expresarse del modo más simple y directo, y que hablar del estilo de la comunicación científica era, de alguna manera, como hablar del carácter moral de un pez. Nadie puede decir con justicia que esta visión de los humanistas haya sido particularmente estrecha, ya que muchas personas educadas en la vida científica hubieran considerado la asociación de los conceptos de retórica y de ciencia como un ejemplo típico de incongruencia. Sin embargo, tropezamos aquí y ahora con este fenómeno de esas dos cuestiones de retórica que agitan la superficie de la profundidad científica; y si miramos con un poco de detenimiento, sorprendemos a las ciencias más serias rindiendo homenaje a reglas de expresión tan rigurosas y extrañas como aquellas con las que se valora la excelencia de las composiciones escritas en chino o en urdu. Una proposición de geometría, una definición de una especie botánica, una descripción de un cristal o de una nebulosa telescópica, están sujetas a una forma de enunciado obligatoria que resulta en extremo artificial. Evidentemente, nuestra concepción de la retórica ha de ser generalizada; y mientras estamos en ello, ¿por qué no suprimir la restricción de la retórica al discurso? ¿Cuál es la virtud principal asignada a la anotación algebraica, sino la virtud retórica de la perspicuidad? ¿Acaso no tiene una pintura, una escultura, exactamente el mismo defecto que lo que en un poema analizamos como “demasiado retórico”? Acabemos de una vez con tales objeciones reconociendo, como *ens in posse*, un arte universal de la retórica, que será el secreto general para hacer efectivos los signos, incluyendo bajo el término “signo” toda imagen, diagrama, grito natural, dedo que apunta, guiño, nudo en el pañuelo de uno, memoria, sueño, fantasía, concepto, indicación, señal, síntoma, letra, número, palabra, frase, capítulo, libro, biblioteca, y en resumen, todo lo que, sea en el universo físico, sea en el mundo del pensamiento, represente una idea de cualquier tipo (y nos permita por completo utilizar este término para cubrir propósitos y sentimientos), o esté conectado con cualquier objeto existente, o se refiera a acontecimientos futuros por medio de una regla general, que cause que algo más, su interpretación del signo, esté determinada por una relación correspondiente con la misma idea, cosa existente o ley. Pueda haber o no tal arte universal, debería haber de todos modos (y en efecto hay, si los estudiantes no se engañan a sí mismos) una ciencia a la que deberían referirse los principios fundamentales de todo aquello como la retórica: una *retórica especulativa*, la ciencia de las condiciones esenciales bajo las cuales un signo puede

determinar a un signo interpretante de sí mismo y de lo que quiera que signifique, o que, en cuanto signo, provoque como resultado físico. Sí, un resultado físico; pues aunque a menudo hablamos sólo con desdén de “meras” palabras, en la medida en que los signos por sí mismos no pueden ejercer ninguna fuerza bruta, nominalistas y realistas han estado de acuerdo en que las ideas generales son palabras, ideas, o signos de algún tipo. Ahora bien, por cualquier mecanismo con el que pueda realizarse, es cierto que de algún modo y en algún sentido propio y verdadero, las ideas generales sí producen efectos físicos formidables. Por ello, sería una logomaquia miserable negar que el propósito de un hombre de ir a su oficina le hace ir allí; pues bien, un propósito es una idea general, y el que vaya es un hecho físico. Si se objeta que no son las ideas generales, sino los hombres que creen en ellas los que causan los acontecimientos físicos, la respuesta es que son las ideas las que incitan a los hombres a defenderlas, las que inspiran a sus defensores el coraje, las que desarrollan sus caracteres y ejercen una mágica influencia sobre otros hombres. Es necesario insistir en ese punto porque las ideas no pueden comunicarse sino por medio de sus efectos físicos. Nuestras fotografías, teléfonos y telégrafos, así como la suma total de todo el trabajo que un motor de vapor haya hecho, son, según puro sentido común y verdad literal, el resultado de las ideas generales que se expresan en el primer libro del *Novum Organum*<sup>4</sup>.

La retórica especulativa de la que estamos hablando es una rama del estudio analítico de las condiciones esenciales a las que todo signo está sujeto: una ciencia llamada *semiótica*, aunque muchos pensadores la han identificado a menudo con la lógica. En las escuelas romanas, la gramática, la lógica y la retórica se tomaban de un modo semejante y se constituyó un todo redondo llamado *trivium*. Esta forma de tomarlas era justa; pues las tres disciplinas nombradas corresponden a las tres ramas esenciales de la semiótica, de la cual, la primera, llamada *gramática especulativa* por Duns Scoto, estudia los modos en los que un objeto puede ser un signo; la segunda, la parte que va a la cabeza de la lógica, mejor llamada *crítica especulativa*, estudia los modos en los que un signo puede relacionarse con el objeto que representa y que es independiente de él; en tanto que la tercera es la retórica especulativa recién mencionada.

---

<sup>4</sup> Peirce considera que el *Novum Organum* de Francis Bacon (1561-1626) constituye un claro antecedente de su retórica especulativa, en el sentido de una metodéutica de la ciencia. Cfr. CP 2.109-110 (c. 1902).

En una publicación como ésta, toda discusión científica minuciosa de cualquier punto mínimo estaría fuera de lugar. No tenemos espacio para más, ni tampoco el lector medio -que lee esta revista en su viaje a la ciudad, supongamos-, encontraría gusto en nada más que en ideas, serias o no, como las que podrían ocurrir en la conversación entre dos compañeros inteligentes, pero probablemente cansados y hambrientos. Del escritor se espera que lleve a cabo un estudio de cada punto que trata de la forma más exhaustiva posible; y no debe ocultar ninguna verdad sólo porque su estudio sea difícil. Sólo, cuando vaya a expresar sus ideas, las buenas maneras requieren que se baje de la altura de su caballo, y que exponga sus conclusiones como puntos de vista que el lector es libre de aceptar o rechazar, según considere oportuno. Si la proposición de que el círculo no puede ser cuadrado es pertinente en la materia que se esté tratando, permítasele que la enuncie. Pero, viendo que no la puede demostrar aquí, que no le niegue al lector su perfecto derecho lógico a mantener la hipótesis contraria. Tampoco debe el escritor declarar su propia creencia en el teorema, porque las nociones particulares de un individuo anónimo no tienen interés para el público. Debe, a lo sumo, comunicar que la imposibilidad de que el círculo sea cuadrado es una proposición que se ha autorrecomendado por sí misma a los hombres generalmente considerados competentes; con lo cual el lector de buen sentido estará tan seguro como pueda de que ningún indicio tal hubiese aparecido en estas columnas a menos que la proposición hubiera sido una fruta madurada bajo el resplandor de la ardua investigación. Pero los días de la omnisciencia editorial ya han pasado.

De las tres ramas de la semiótica, las dos primeras, la gramática y la crítica especulativas, han sido muy elaboradas. La retórica especulativa se ha descuidado en comparación; sin embargo, dos o tres analistas han hecho lo suficiente para dar resultados comparables en extensión y valor a los contenidos puramente científicos de un libro de texto ordinario sobre lógica: suficiente, pues, para ofrecer una guía no pequeña para formar opiniones sobre retórica ordinaria, y para dar alguna noción de cuál pueda ser el carácter general de su influencia sobre la retórica ordinaria. No debe suponerse que haya nada de la naturaleza de la especulación metafísica en esta retórica especulativa. “Especulativa” es meramente la forma latina correspondiente al término griego “teórica”, y aquí pretende significar que el estudio es del tipo *puramente* científico, y no es una ciencia práctica, ni mucho menos un arte. Su tarea más esencial es averiguar por medio del análisis lógico, al que el desarrollo de las otras ramas de la semiótica ayuda en gran medida, cuáles son las condiciones

indispensables del modo en que un signo actúa para determinar a otro signo que sea casi equivalente a él. Se han señalado unos cuantos ejemplos de signos artificiales que automáticamente se reproducen a sí mismos sin intención de que así sea. Un grabado puede hacer una vaga copia de sí mismo sobre la capa superior de un pañuelo de papel colocado sobre él. Pero estos están limitados a una clase demasiado estrecha para ilustrar algo más que la posibilidad de tal cosa. La reproducción de signos de modos intencionados es, desde luego, lo suficientemente común, pero es tan misteriosa como la acción recíproca de mente y materia. Algunos de los requisitos de la comunicación cuyo análisis se ha señalado son lo suficientemente obvios; otros no lo son. Por consiguiente, se dice que un resultado necesario del análisis del objeto representado por el signo, cuyos caracteres son independientes de tal representación, debe ser en sí mismo de la naturaleza de un signo, de forma que sus caracteres no sean independientes de *toda* representación. Esto es inteligible desde el punto de vista del pragmatismo, según el cual los objetos, de los que las proposiciones generales ordinarias tienen que ser verdaderas, si han de ser algo verdaderas, son el cuerpo de percepciones futuras. Pero las percepciones son en sí mismas signos, sean o no veraces. El hecho de que los caracteres de percepciones futuras sean independientes de lo que se espera que sean, no impide en absoluto que sean signos. éste resultado del análisis, que todo objeto representado debe ser de la naturaleza de un signo, es importante (si se acepta como verdadero) para ciertas clases de composición. Otra consecuencia remarcable es que nunca puede crearse un signo enteramente nuevo por un acto de comunicación, sino que lo máximo posible es que un signo ya existente se complete y se corrija. Con esto, si me dicen que hay un diamante mío en un lugar que nunca he oído y del que no tengo la menor idea de dónde está, no me dicen nada; pero si me dicen que puedo encontrarlo siguiendo un camino, cuya entrada conozco bien, simplemente están completando mi conocimiento del camino. Así, no puedes transmitirle ninguna idea sobre colores a un hombre que haya nacido ciego; pero un investigador óptico de afamada reputación es ciego al color; y aunque la palabra rojo puede no tener el mismo significado para él que para el resto de nosotros, él, no obstante, sabe más de la sensación de lo que probablemente sabemos nosotros, y conoce exactamente sus relaciones con las sensaciones que él posee. Un escritor que no tuviera en cuenta este principio estaría en peligro de resultar ininteligible. Es innecesario ir más allá para demostrar que el tipo de ayuda que uno que quiera aprender a escribir bien pueda prometerse a sí mismo basándose en la retórica especulativa, no consistirá ya

en ningún mecanismo desconocido hasta ahora para transmitir ideas a la mente del lector, sino más bien en nociones más claras del conjunto de relaciones de las diferentes máximas de la retórica, que lleven consigo juicios más justos de las diversas extensiones y limitaciones de estas máximas.

Confiamos en que es innecesario advertir que no debe inferirse que una teoría de la retórica es falsa porque un defensor de ella muestre poca gracia, destreza o tacto al utilizar el lenguaje. Pues todos sabemos qué pocas veces un autor que está tratando de un tipo particular de habilidad resulta estar claramente dotado con la habilidad de la que habla. Muchas veces, ha sido precisamente su consciencia de la deficiencia natural con respecto a ella lo que le ha llevado a estudiar ese arte.

La tendencia general de las modificaciones que se introducirían en la retórica ordinaria al considerarla como una estructura erigida sobre la fundación del estudio abstracto ya nombrado, estaría determinada en gran parte por la circunstancia de que las bases inmediatas de esta retórica ordinaria se concibiesen meramente como uno de los numerosos estudios especiales, o más bien como un grupo de un gran número de grupos de estudios especiales. Pues la especialización sería de tres modos: primero, según la naturaleza específica de las ideas que se han de expresar; segundo, según la clase específica de signos que se han de interpretar: el medio de comunicación específico; y tercero, según la naturaleza específica de las clase de signos en los que tiene lugar la interpretación. La primera división del primer modo estaría en una retórica de las bellas artes, donde el objeto es fundamentalmente sentimental; una retórica de la persuasión práctica, donde la materia principal posee la naturaleza de una resolución; y una retórica de la ciencia, donde la materia es el conocimiento. La retórica de la ciencia se subdividiría en una retórica de la comunicación de los descubrimientos, una retórica de resúmenes y estudios científicos, y una retórica de las aplicaciones de la ciencia a propósitos especiales; la retórica de la comunicación de los descubrimientos se dividirá a su vez según que los descubrimientos pertenezcan a las matemáticas, la filosofía, o una ciencia específica; y otras variedades, de ningún modo insignificantes, resultarán de la subdivisión de las ciencias. Un tipo principal de la retórica que deriva del segundo modo de especialización sería la retórica del discurso y del lenguaje; y esta, a su vez, sería diferente para las lenguas de familias diferentes. La retórica adaptada naturalmente a la lengua semítica debe ser muy diferente a una retórica bien adaptada al discurso ario. Más aún, cada lengua aria tiene, o debe tener, su propia

retórica diferente a otras lenguas, por muy próximas que sean. El alemán y el inglés son claros ejemplos de esto. Las reglas de tipo común de los libros, basadas en las reglas de las retóricas griega y latina, se adaptan a composiciones en inglés de estilos muy artificiales solamente. ¡Imagine escribir un cuento de hadas con frases periódicas! Un efecto de basar la retórica en la ciencia abstracta sería acabar con las pretensiones de muchas de las reglas retóricas y limitar su aplicación a un dialecto particular entre los dialectos del inglés literario (el que se fundamenta en los estudios clásicos). Al mismo tiempo, se enfatizaría la necesidad de estudiar griego y latín como la única manera de adquirir maestría en un dialecto extremadamente importante de nuestra lengua. El principal tipo de retórica derivada del tercer modo de especialización es la retórica de los signos que han de traducirse en pensamiento humano; y un resultado inevitable de basar la retórica en la ciencia abstracta que contempla el pensamiento humano como un modo específico de signo, sería comprometerse con el principio por el que, para dirigirse a la mente humana de forma efectiva, uno debe, en teoría, sustentar su propio arte sobre la base inmediata de un profundo estudio de la fisiología y la psicología humanas. Uno debería saber cómo son los procesos por los que una idea puede transmitirse a una mente humana y por los que puede quedar fijada en sus hábitos; y de acuerdo con esta doctrina, todas las reglas de la retórica ordinaria deberían depender de tales consideraciones y no de la gratuita suposición de que los hombres pueden pensar sólo según un tipo de sintaxis que viene a ser muy común para todos nosotros en las lenguas más familiares, pero en las que sólo se pueden introducir otras frases mediante barbaridades como las de Procusto<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Según la conocida leyenda griega, Procusto —cuyo verdadero nombre era Damastes— era un posadero de Eleusis que atacaba a sus huéspedes, en el camino entre Megara y Atenas. Poseía éste dos camas, una grande y otra pequeña, de tal manera que cuando los forasteros se tumbaban a descansar en ellas, cortaba las extremidades que sobresalían y estiraba las que no llegaban hasta amoldarlas a la longitud de la cama. De ahí su apodo Procusto, “el estirador”.



## ***6. La base del pragmatismo en las Ciencias Normativas (1906)***

---

*Correspondiente al MS 283, este artículo se publicó en parte en CP 1.573-74, 5.44 8n y 5.449-454. Aparece íntegramente en el segundo volumen de The Essential Peirce (EP 2, 371-397), de donde se ha tomado la fuente para realizar la traducción<sup>1</sup>. Este artículo se enmarca en la necesidad que Peirce vio a lo largo de los últimos años de su vida de presentar una prueba completa de su pragmatismo y poder diferenciarlo, de ese modo, de las otras versiones del pragmatismo que circulaban por aquel entonces. Aquí, Peirce centra su análisis en la segunda rama de la filosofía, la ciencia normativa, que constituye la base para su prueba del pragmatismo. Finalmente es la lógica, que ya coexiste o se identifica con la teoría general de los signos, la que se constituye como prueba final del pragmatismo, que, dirá en otra ocasión, no es sino un corolario de aquella. Especial importancia tiene la definición de signo en términos explícitamente comunicativos, que a partir de 1906 será una constante en sus escritos semióticos. Así, lejos de toda posible interpretación representacionista de la semiótica peirceana, Peirce recalca la dimensión comunicativa, mediadora del signo.*

### **I. Introducción**

§1. El propósito de este artículo no puede ser mostrar en su totalidad el argumento para la verdad del pragmatismo. Para eso se requeriría todo un volumen, y sería un volumen que requeriría un estudio detenido. No se puede transmitir la sustancia de treinta años de estudio enérgico en pocas palabras. Cuando fui invitado a dar seis conferencias sobre el pragmatismo a estudiantes preparados en la Universidad de Harvard<sup>2</sup>, el autor de este artículo aumentó las seis a siete y las dedicó todas al estudio de este argumento. Estaba muy deseoso de que se editaran, con interpolaciones, de modo que los críticos pudieran estudiar los diferentes puntos cuando quisieran. Pero aquel de quien dependía la publicación se negó a

---

<sup>1</sup> La traducción de este texto es de Sara F. de Barrena, públicamente accesible en <<http://www.unav.es/gep/BasePragmaticismoCienciasNormativas.html>>, que he revisado y corregido con los textos originales de *EP*.

<sup>2</sup> Se refiere a las *Harvard Lectures* de 1903. Véase *EP* 2:133-241.

recomendarla, y ciertamente el escritor nunca será capaz de repetir el argumento con la misma lucidez. [...] <sup>3</sup>

§2. La palabra “ciencia” tiene tres acepciones principales, a saber:

En primer lugar, los hombres educados en los jesuitas y en otras escuelas similares usan a menudo el término en el sentido del griego *επιστημη* y del latín *scientia*, es decir, para significar el conocimiento cierto. (Se dan más explicaciones en el *Index Aristotelicus* de Bonitz) <sup>4</sup>.

En segundo lugar, desde comienzos del siglo XIX, cuando Coleridge la definió así en su disertación inicial de la *Encyclopaedia Metropolitana*, los no-científicos han entendido generalmente la ciencia como conocimiento sistematizado.

En tercer lugar, “ciencia” significa en las bocas de los científicos mismos el cuerpo concreto de sus actividades propias en busca de una verdad tal que les parece sumamente merecedora de la devoción de toda una vida, persiguiéndola mediante los métodos elegidos más críticamente, incluyendo toda la ayuda, tanto general como especial, que pueden obtener de la información y reflexión entre ellos.

El presente escritor llamará a la ciencia en este tercer sentido *ciencia heurética*. Llamará *ciencia práctica* a la ciencia que difiere de ésta en todos los aspectos importantes que se derivan de que la investigación se lleve a cabo, no por la augusta naturaleza de la verdad buscada, sino por alguna utilidad suya buscada para algún hombre u hombres. Y llamará a la ciencia en el sentido coleridgeano *ciencia retrospectiva*.

Ha de señalarse que, aunque los científicos heuréticos consideran su trabajo como puramente teórico y muchos de ellos consideran que una aplicación útil, incluso de la clase más alta, es relativamente defectuosa para la santidad de la ciencia pura, son sin embargo particularmente dados a pensar que sus resultados proporcionan posibles condiciones para nuevos experimentos, si no en el sentido más limitado del término al menos en el más amplio\*, aunque tengan las nociones

<sup>3</sup> Tal como señalan los editores de *EP*, los puntos suspensivos entre corchetes indican un hueco de cuatro páginas del manuscrito desaparecidas, numeradas del 3 al 6, equivalentes a 32 líneas escritas a mano. Parece ser que la parte extraviada contenía unas líneas acerca de cómo leer este texto. Cfr *EP* 2:543.

<sup>4</sup> Hermann Bonitz (1814-1888), *Index Aristotelicus*, 1870.

\* Un experimento en sentido restringido es aquel donde se crean a propósito las condiciones especiales de la experiencia; pero cualquier observación hecha para probar una hipótesis es un experimento en el

más vagas posibles de qué puedan ser esos experimentos. Esto muestra que considerar una verdad como puramente teórica no impide que sea considerada como un posible determinante de la conducta.

§3. *Dos significados del término “filosofía”* llaman particularmente nuestra atención. Los dos significados coinciden en hacer positivo el conocimiento filosófico, esto es, en hacerlo un conocimiento de las cosas reales, en oposición al conocimiento matemático, que es un conocimiento de las consecuencias de hipótesis arbitrarias; y más aún, coinciden en hacer la verdad filosófica extremadamente general. Pero en otros aspectos difieren tanto como podrían. Pues uno de ellos, que está mejor dotado que la ontología (excepto por el uso) para ser distinguido como *philosophia prima*, abarca toda la ciencia positiva que descansa sobre la experiencia familiar y no busca fenómenos raros u ocultos, mientras que el otro, que ha sido llamado *philosophia ultima*, abarca toda esa verdad que puede derivarse de cotejar los resultados de las diferentes ciencias especiales, pero que es demasiado amplio para ser determinado perfectamente por una de ellas. El primero es bien denominado con el término *cenoscopia* de Jeremy Bentham<sup>5</sup> (*κοινοσκοπία*, la observación de lo común), mientras que el último recibe el nombre de *filosofía sintética*. Aunque las dos ciencias son muy diferentes se confunden y se mezclan frecuentemente; y cuando se distinguen a menudo se plantea la cuestión: “¿Cuál de ellas es la verdadera filosofía?”, como si apreciar una de ellas implicara necesariamente el desprecio de la otra. En opinión de este escritor cada una de ellas es un estudio importante. La cenoscopia debería ser esa división de la ciencia heurética que está justo después de las Matemáticas y antes de la Idioscopia<sup>6</sup> o ciencia especial, mientras que la Filosofía Sintética, la materia sobre la que Francis Bacon, Auguste Comte, William Whewell y Herbert Spencer nos han dejado obras admirables a sus diferentes maneras, está a la cabeza de las Ciencias Retrospectivas.

Una metodéutica sólida requiere que la ciencia heurética fundamente sus investigaciones en la cenoscopia, pasando de lo familiar a lo no familiar con una brecha tan pequeña como sea posible.

---

sentido más amplio. Tal es la observación de una ocultación para probar las tablas lunares. [Nota de CSP].

<sup>5</sup> Cfr. EP 2:458 (1911).

<sup>6</sup> Véase al respecto n. 1 en la carta a Lady Welby del 12 de octubre de 1904 que aparece en este volumen, 234-246.

§4. *El método de la investigación cenoscópica* presenta una cierta dificultad. Al comenzarla nos enfrentamos con el hecho de que ya creemos una gran cantidad de cosas. Estas creencias, o al menos las más generales, deberían reconsiderarse con deliberación. Esto implica que debería conducirse de acuerdo a un plan deliberado adoptado sólo después del más severo criticismo. En efecto, nada en la cenoscopia debería ser aceptado sin crítica. Cada crítica debería esperar a ser planeada, y cada plan debería esperar a la crítica. Sin duda, si hemos de progresar de alguna manera, debemos resignarnos con un procedimiento imperfecto.

El único método practicable es el de las ciencias inductivas, el método de probar una llave después de otra hasta que encontremos una que encaje. Sólo que la energía no debería gastarse en probar ni siquiera una llave sin una esperanza racional de que sea la buena. El lector reflexivo podría encontrar alguna razón para sospechar que el escritor ha prestado a este asunto no poca atención. En verdad se empujan en su memoria tantas consideraciones diferentes que será mejor pasarlas por alto en un *résumé* tan breve. Más bien preguntémonos qué han hecho los pensadores anteriores para fijar nuestros pensamientos acerca de algún camino de raciocinio que funcione con fluidez.

§5. *La idea de crecimiento* —el árbol imponente brotando del pequeño grano— era la llave que Aristóteles pensó que debía probarse en esta intrincada e inexorable cerradura. En tales pruebas llegó a estas concepciones maravillosas, *δυναμις* y *ενεργεια*, *υλη* y *μορφη* o *ειδος*<sup>7</sup>, o como podría haber dicho todavía mejor, *τυπος*, el soplido, el golpe. (*À propos*<sup>8</sup> de lo que se ha dicho anteriormente acerca de la forma de leer<sup>9</sup>, la frase que acabo de escribir es un caso de una frase más allá de la que un lector no debería continuar hasta que entienda bastante bien el punto de vista desde el que aparece la fuerza de esa observación). La idea de Aristóteles se ha probado maravillosamente fecunda, y en verdad es la única idea que cubre casi toda el área de la cenoscopia que ha mostrado una fecundidad notable. Es probable que muchos y muchos siglos se hundan en la marea del tiempo y sean enterrados en el fango del Leteo antes de que se igualen los logros del siglo

---

<sup>7</sup> Las palabras griegas significan respectivamente, potencialidad, acto o actividad, materia y forma. El pasaje que comienza aquí parece tener su inspiración en el comienzo del segundo libro del *De anima* de Aristóteles.

<sup>8</sup> En francés en el original.

<sup>9</sup> Véase nota 3.

XIX. Pero de todos esos logros, el más grande a los ojos de la razón, el de sacar a la luz la supremacía del elemento de *Crecimiento*, no fue, después de todo, más que una aplicación especial de la visión pura de Aristóteles.

No perdamos de vista ningún aspecto suyo; el *Crecimiento* —la idea— el acto —el principio dador de vida.

Una característica especial del crecimiento ha recibido siempre gran atención, aunque sus lecciones están todavía lejos de ser completamente aprendidas hoy en día. Esa característica es que el crecimiento no puede llegar muy lejos hasta que aquellos elementos suyos que constituyen las funciones de los dos sexos se separen bien. La función femenina, la función de la semilla, se ha reconocido siempre como el *δυναμις*. Lo femenino es el sexo general y esencial; lo masculino ejecuta meramente un empujón, el *τυπος* del *μορφη*. Es el principio de inquietud. Pero no olvide que la semilla necesita que se le deje crecer por sí misma tanto como pueda antes de que el *golpe* de la fertilización la perturbe. Para que pueda crecer así por sí misma y, en efecto haber alcanzado en organismos inferiores el nivel de su potencialidad obtenida, lo femenino debe haber tenido una mezcla de inquietud. La feminidad pura no se encuentra ni siquiera en el núcleo del cristal del sulfato doble de aluminio y potasio que se origina silenciosamente al evaporarse su solución. La feminidad pura puede concebirse de una manera general, pero no puede realizarse ni siquiera en la imaginación consistente. En cuanto a la masculinidad pura, es un absurdo y un sinsentido, *vox et praeterea nihil*<sup>10</sup>.

Además de esos dos requisitos del crecimiento perfecto hay un tercero, no implicado en ninguno de ellos ni tampoco en los dos juntos. Es el congreso de esos dos. Es algo manifiestamente adicional a ellos. Cuando eso se da comienza una nueva vida.

Ahora apliquen esas ideas al conocimiento. Observen que éste será en sí mismo un acto de copulación. No hay nada en la concepción femenina del conocimiento ni tampoco en la concepción masculina de la sexualidad que pruebe que habrá algún fruto para la filosofía al juntarlos. Un instinto incomprensible nos incita a hacerlo; nada más.

---

<sup>10</sup>“Una voz, y nada más allá de ella” (frase atribuida a Séneca).

La semilla del conocimiento es la mente; el campo de la consciencia disponible, todo lo que es presente o puede ser traído a la memoria. El rudo *τυπος* es la experiencia. Aquel que no se haya sentido bastante seguro de comprender por qué la entrada del elemento de *Forma* debería llamarse [experiencia]<sup>11</sup> encontrará una iluminación al pensar en la cuestión desde este punto de vista.

## II. Esbozo de la cenoscopia

§6. *La tarea de la cenoscopia* es construir, lo mejor que pueda, una comprensión verdadera de lo *omne* —y, si es posible, de lo *totum*— del ser y del no ser, y de las divisiones principales de este *omne*.

¿Cómo desarrollaremos esta tarea?

No perdamos toda posibilidad de aprovechar la llave aristotélica meramente porque no podemos estar del todo seguros, antes de ensayar, de que encajará.

La cenoscopia es no recurrir a la experiencia especial, o sólo en las ocasiones más excepcionales, para no interrumpir la discusión sobre una cuestión. No hay ninguna excepción verdadera. Decir que la cenoscopia es no recurrir a la experiencia especial es decir que tiene que ser ciencia en la condición seminal. Sin embargo no tendría lógica en absoluto a menos que ambos elementos sexuales, junto con el tercero que surge de su unión, estuvieran presentes.

De aquí viene la sugerencia de que la Cenoscopia debería tener tres divisiones, una sugerencia que más consideraciones, que no pueden ser expuestas aquí, confirman ampliamente. Será bueno explicar cuáles son esas divisiones.

§7. *La metafísica* es la designación propia para la tercera rama y la que completa la cenoscopia, que en algunos lugares se funde con la idioscopia o ciencia especial. Su tarea es estudiar las características más generales de la realidad y los objetos reales. Pero en su condición actual es, más incluso que las otras ramas de la cenoscopia, una ciencia débil, raquítica y escrofulosa. Es demasiado evidente que aquellos que pretenden cultivarla no llevan en sus pechos los corazones de verdaderos hombres de ciencia. En lugar de esforzarse con todas sus fuerzas para

---

<sup>11</sup> Peirce omitió aquí una palabra al pasar a una nueva página manuscrita. El contexto inmediato sugiere que la palabra que falta es “experiencia”. Cfr. *EP* 2:543.

averiguar en qué errores han caído y regocijarse alegremente ante cada descubrimiento tal, tienen miedo de mirar a la Verdad a la cara. Vuelven la espalda y la evitan. Sólo se han ocupado alguna vez de un pequeño número de problemas entre el gran catálogo que es su tarea resolver, y de esos pocos muy flojamente. Nombremos aquí casi al azar una pequeña muestra de los problemas de la metafísica que piden, no respuestas irreflexivas, sino una investigación sólida y diligente: ¿hay o no indefinición real, o posibilidad e imposibilidad real?, ¿hay alguna indeterminación definida?, ¿hay alguna existencia estrictamente individual?, ¿hay alguna distinción, que no sea una de más y menos, entre hecho y fantasía?, ¿o entre los mundos externo e interno?, ¿qué respuesta o explicación general puede darse de las diferentes cualidades de sentimiento y su aparente conexión con determinaciones de masa, espacio y tiempo?, ¿forman todas las cualidades posibles de sensación, incluida por supuesto una variedad de las que no tenemos experiencia mucho mayor que las que sí conocemos, un sistema continuo, como parecen hacer los colores?, ¿qué realidad externa representan las cualidades del sentido, en general?, ¿es el Tiempo una cosa real, y si no, cuál es la naturaleza de la realidad que representa?, ¿qué sucede con el Espacio, en esas consideraciones?, ¿hasta qué punto y en qué aspectos es el Tiempo externo o tiene contenidos inmediatos que son externos?, ¿son el Tiempo y el Espacio continuos?, ¿qué son numéricamente la Coricidad [*Chorisy*], la Cíclosis [*Cyclosy*], la Circularidad [*Periphraxy*] y la Apereicidad [*Apeiry*] del Espacio?, ¿tiene el Tiempo, o tiene el Espacio, algún límite o nudo?, ¿es el *hiloísmo* una opinión, actual o concebible, más que un vocablo sin sentido, y si lo es, qué es o qué debería ser esa opinión?, ¿cómo es la consciencia o la mente, es decir, es un único continuo como el Tiempo y el Espacio que se rompe de diversos modos para diferentes propósitos por aquello que contiene, o está compuesta de átomos sólidos, o es más como un fluido?, ¿tiene la Verdad, en términos kantianos, alguna característica “material” en general, por la que pueda reconocerse con algún grado de probabilidad?, ¿hay, por ejemplo, alguna tendencia general en el curso de los acontecimientos, algún progreso en una dirección en el todo?

Mientras que un estudio resumido de la metafísica bastará para resolver sus problemas, hasta donde perturben el curso de las investigaciones científicas ordinarias, hay diversas ramas de la ciencia, y son en su mayoría ramas particularmente interesantes para la curiosidad humana —la psicología, por ejemplo, y la investigación psíquica, y en la otra rama de la idioscopia, la física molecular y

corpúscular, la radioactividad, la geometría física y demás— de los que no podemos escapar totalmente.

§8. *Las ciencias normativas* forman la parte intermedia de la cenoscopia y su parte más característica. En una exposición adecuada del *rationale* del pragmatismo, esta sección, la octava, sería de particular importancia, no tanto por algún raciocinio definido especial que tendría que desarrollar, sino porque serviría para llevar al lector al clima intelectual y de ese modo al campo mismo donde han de desarrollarse las operaciones de nuestra argumentación y ha de producirse nuestro encuentro con los puros hechos. Debería ser llevado así a través del empíreo del pensamiento puro con tanta calma como en la cesta de un globo, desde donde el ojo podría recorrer el mapa general de la filosofía. Es una grave vergüenza y una imposición que el lector tenga en cambio que atravesar ese espacio, tan lleno de maravillas y de bellezas, como en un tren nocturno, encerrado en esta estrecha sección, oscura y sin aire. Es más temible que pruebe ser más verdadero un “coche-cama” que cualquier lugar de tormento al que Pullman le destinara alguna vez<sup>12</sup>.

Los temas que han de considerarse principalmente en esta sección sugieren una división en tres partes, tal y como sigue:

(A) De la Ciencia Normativa como preliminar indispensable, propedéutica y prolegómeno a la metafísica.

(B) Del dualismo duro de la Ciencia Normativa y de dónde procede.

(C) De la naturaleza de la Ciencia Normativa como completamente distinta a la Ciencia Práctica, aunque tiende a producir ésta, y como proporcionando una base para la psicología y por tanto no descansando ella misma en la psicología en el menor grado. En qué sentido es de alguna manera una ciencia de la Mente. También deben tratarse sus aproximaciones a las Matemáticas.

(A) Sería una locura atacar las fortalezas de los secretos de la Metafísica, con todos sus enredos de alambre de espinas, sin haber considerado antes a fondo la naturaleza del razonamiento que ha de emplearse y la fuente de su validez. Esta es la razón más obvia para hacer que una ciencia normativa anteceda a la metafísica, y

---

<sup>12</sup> Peirce se refiere a George M. Pullman (1831-1897), industrial norteamericano que inventó y desarrolló los primeros coches-cama.

también la razón más disponible y la más adecuada para gobernar las disposiciones de los elementos de la investigación<sup>13</sup>. No es la razón más fuerte de ningún modo. La razón más fuerte es que la mayoría de las concepciones metafísicas, tales como Sustancia, Cualidad, Relación, Potencialidad, Ley, Causación, etc. no son sino concepciones lógicas aplicadas a objetos reales, y sólo pueden ser elucidadas en el estudio lógico. Pero no es conveniente probar esto anticipadamente, ni tampoco sugiere el mejor arreglo hasta que la lógica haya sido realmente desentrañada hasta su mismo fondo.

La lógica considerada desde un punto de vista instructivo, aunque parcial y estrecho, es la teoría del pensamiento deliberado. Decir que un pensamiento es deliberado implica que un pensamiento es controlado con vistas a hacer que se conforme a un propósito o ideal. Se reconoce universalmente que el pensamiento es una operación activa. En consecuencia, el control del pensamiento con vistas a su conformidad a un modelo o ideal es un caso especial de control de la acción para hacerla conformarse a un modelo, y la teoría de lo primero debe ser una determinación especial de la teoría de lo último. Ahora bien, las teorías especiales deberían siempre hacerse descansar en las teorías generales de las que son ampliaciones. Este escritor toma la teoría del control de la conducta y de la acción en general para conformarla a un ideal como la ciencia normativa intermedia, esto es, como la segunda del trío, y como aquella de las tres ciencias en la que las características distintivas de la ciencia normativa están más fuertemente marcadas. No se propondrá afirmar que cualquier otra distribución de la materia de la ciencia normativa sea incorrecta, pero de acuerdo con la disección de esa materia que le parece que separa los estudios tal y como deben separarse en la investigación, esa sería la ciencia normativa intermedia. Ya que normalmente se sostiene que las ciencias normativas son tres, Estética, Ética y Lógica, y ya que él, también, las hace ser tres, llamaría ética a la ciencia intermedia si no pareciera estar prohibido por la acepción recibida de ese término. Según eso, se propone llamar a la ciencia

---

<sup>13</sup> Peirce adopta aquí el principio jerárquico de Comte, según el cual las ciencias dependen unas de otras. Así, "las ciencias deben ser ordenadas en una serie en referencia a la abstracción de sus respectivos objetos; cada una de esas ciencias determina principios regulativos de aquellas que le son superiores en abstracción, a la vez que aporta datos para sus inducciones de las ciencias inferiores en abstracción" (*CP* 3.427 [1896]). Así pues, de todas las ciencias del descubrimiento, la matemática está en el nivel más alto, ya que es la más abstracta de las ciencias. Por su parte, la filosofía se encuentra superordinada a las ciencias empíricas, a la vez que está subordinada a la matemática, por cuanto trata con objetos menos abstractos y, por tanto, depende de sus principios regulativos para poder extraer consecuencias. Cfr. *CP* 3.428 (1896).

normativa intermedia, como tal (cualquiera que sea su contenido), *Antética* [*Anthetics*], esto es, aquella que se coloca en lugar de la ética, que es usualmente el segundo miembro del trío. En opinión de este escritor esa *antética* debería ser la teoría de la conformidad de la acción a un ideal. Su nombre, como tal, sería naturalmente *práctica*. La ética no es práctica, primero porque la ética implica más que la teoría de tal conformidad. A saber, implica la teoría del ideal mismo, la naturaleza del *summum bonum*; y en segundo lugar porque en tanto que la *ética* estudia la conformidad de la conducta a un ideal, está limitada a un ideal particular que, cualesquiera que sean las declaraciones de los moralistas, no es de hecho nada sino una especie de fotografía compuesta de la consciencia de los miembros de la comunidad. En resumen, no es sino un modelo tradicional, aceptado, muy sabiamente, sin crítica radical, pero con una tonta pretensión de examen crítico. La ciencia de la moralidad, de la conducta virtuosa, del correcto vivir, apenas puede reclamar un lugar entre las ciencias heuréticas.

Ha sido un grave pero frecuente error entre los escritores de ética confundir un ideal de conducta con un motivo para la acción. La verdad es que esos dos objetos pertenecen a categorías diferentes. Cada acción tiene un motivo, pero un ideal sólo pertenece a una línea de conducta que es deliberada. Decir que la conducta es deliberada implica que el actor revisa cada acción, o cada acción importante, y juzga si desea que su conducta futura sea así o no. Su ideal es la clase de conducta que le atrae en la revisión. Su auto-criticismo seguido por una resolución más o menos consciente que a su vez provoca una determinación de su hábito, *modificará*, con ayuda de las consecuencias, una acción futura, pero no será generalmente una causa que mueva a la acción. Es un gusto casi puramente pasivo por una manera de hacer lo que puede ser movido a hacer. Aunque afecta a su propia conducta y a la de nadie más, sin embargo la cualidad de sentimiento (pues es meramente una cualidad de sentimiento) es precisamente la misma, bien sea su propia conducta o la de otra persona real o imaginaria el objeto del sentimiento, o bien esté conectado con el pensamiento de alguna acción o no. Si la conducta ha de ser completamente deliberada, el ideal debe ser un hábito de sentimiento que ha crecido bajo la influencia de un curso de auto-criticismos y de heterocriticismos, y la teoría de la formación deliberada de tales hábitos de sentimiento es lo que debería entenderse por *estética*. Es verdad que los alemanes, que inventaron la palabra y son los que más han hecho por el desarrollo de esa ciencia, la limitan al *gusto*, esto es, a

la acción del *Spieltrieb*<sup>14</sup>, del que parecería estar excluida la emoción más profunda y seria. Pero en opinión de este escritor, la teoría es la misma ya sea cuestión de formar un gusto acerca de los sombreros o de una preferencia entre la electrocución y la decapitación, o entre sostener a la propia familia mediante la agricultura o mediante asaltos en los caminos. La diferencia de seriedad es de una importancia práctica inmensa, pero no tiene nada que ver con la ciencia heurética.

De acuerdo con esta opinión, la Estética, la Práctica y la Lógica forman un todo notablemente distinto, una división separada de la ciencia heurética, y la cuestión de dónde han de trazarse precisamente las líneas de separación entre ellas es bastante secundaria. Es claro, sin embargo, que la estética se relaciona con el sentimiento, la práctica con la acción y la lógica con el pensamiento.

(B) Un *estado de cosas* es una parte constituyente abstracta de la realidad, de tal naturaleza que se necesita una proposición para representarla. No hay sino un estado de cosas *individual* o completamente determinado, a saber, el todo de la realidad. Un hecho es un estado de cosas tan precisamente abstracto que puede ser completamente representado en una proposición simple, y el término “simple” no tiene aquí un significado absoluto, sino que es meramente una expresión comparativa.

Una *forma matemática* de un estado de cosas es una representación tal de ese estado de cosas que sólo representa las mismidades y las diversidades envueltas en ese estado de cosas, sin cualificar de forma definida a los sujetos de esas mismidades y diversidades. No representa necesariamente a todas ellas, pero si las representa a todas es la forma matemática *completa*. Cada forma matemática de un estado de cosas es la forma matemática completa de *algún* estado de cosas. La forma matemática completa de cualquier estado de cosas, real o ficticio, representa cada ingrediente de ese estado de cosas excepto las cualidades de sentimiento conectadas con él. Representa cualquier importancia o trascendencia que esas cualidades puedan tener, pero no representa a las cualidades en sí mismas.

Antes de que se haga descansar alguna conclusión sobre esta proposición casi auto-evidente, se explicará una manera de situarla casi más allá de la duda. Como se

---

<sup>14</sup> El *Spieltrieb* (o instinto del juego) se refiere a la teoría de Friedrich Schiller de los tres instintos (siendo los otros dos los de materia y forma) tal y como explicaba en su *Aesthetische Briefe*. Cfr. EP 2:543; W 1:10-12.

ha enunciado ahora, se presenta como una opinión privada del escritor que servirá para explicar el gran interés que atribuye al dualismo enfático de las tres ciencias normativas, que pueden considerarse como las ciencias de las condiciones de la verdad y la falsedad, de la conducta sabia o necia, de las ideas atractivas y repulsivas. Si el lector llegara a convencerse de que la importancia de todo reside enteramente en su forma matemática, él, también, llegaría a considerar este dualismo como merecedor de una mayor atención. Mientras tanto, es un hecho indiscutible que existe, y que es más marcado en estas ciencias que en ninguna otra. ¿A qué ha de atribuirse esta circunstancia? Omitiendo el fácil razonamiento por el que puede mostrarse que este dualismo no puede ser debido a ninguna cualidad de sentimiento peculiar que pueda estar conectada con estas ciencias, ni tampoco a ninguna peculiaridad intelectual de ellas, que las proposiciones negativas harán obtrusivamente evidente en una etapa posterior de nuestro razonamiento, podemos volvernos al instante hacia la razón afirmativa para atribuir el dualismo a la referencia de las ciencias normativas a la acción. Es curioso cómo este razonamiento parece querer escapar al descubrimiento presentando una indicación aparente de que no está ahí. Pues es evidente que es en la estética donde deberíamos buscar las características más profundas de la ciencia normativa, ya que la estética, al tratar con el ideal mismo, cuya mera materialización absorbe la atención de la práctica y de la lógica, debe contener el corazón, el alma y el espíritu de la ciencia normativa. Pero ese dualismo que es tan marcado en lo Verdadero y lo Falso, objeto de estudio de la lógica, y en lo Util y lo Dañino de lo confesional de la práctica, es mitigado hasta ser casi eliminado en la estética. Sin embargo, sería el colmo de la estupidez decir que la estética no conoce lo bueno y lo malo. No debe olvidarse nunca que el mal de cualquier clase no es en absoluto menos malo aunque *su ocurrencia* sea un bien. Porque en cualquier caso en que lo último abrogue en alguna medida, y debería abrogar, al penúltimo, no se sigue que el penúltimo no debiera haber abrogado al antepenúltimo en su justa medida. Al contrario, sólo se sigue lo opuesto.

El bien y el mal estéticos están muy relacionados con el placer y el dolor. Son aquello que sería el placer y el dolor para el superhombre completamente desarrollado. ¿Qué son entonces el placer y el dolor? La cuestión ha sido suficientemente discutida, y la respuesta debería estar ya lista en este momento. Son sentimientos secundarios o generalizaciones de tales sentimientos, es decir, de sentimientos que se añaden ellos mismos a otros sentimientos y que son excitados por ellos. Un problema en las muelas es doloroso. *No* es dolor, pero el dolor le

*acompaña*, y si eliges decir que el dolor es un ingrediente suyo, eso no es muy incorrecto. Sin embargo, la cualidad del sentimiento del problema en la muela es un sentimiento simple y positivo distinto del dolor, aunque el dolor le acompañe. Usando los viejos términos consagrados, el placer es un sentimiento de que un sentimiento es “amable” [*sympathetical*], el dolor de que es “desagradable” [*antipathetical*]. El sentimiento de dolor es un síntoma de un sentimiento que nos repele; el sentimiento de placer es el síntoma de un sentimiento atractivo. La atracción y la repulsión son clases de acción. Los sentimientos son placenteros o dolorosos según la clase de acción que estimulan. En general, lo bueno es lo atractivo —no para todo el mundo, sino para el agente suficientemente maduro— y lo malo es lo repulsivo para el mismo. El Sr. Ferdinand C. S. Schiller nos informa de que James y él han llegado a la conclusión de que lo verdadero es simplemente lo satisfactorio. Sin duda, pero decir “satisfactorio” no es completar ningún predicado. ¿Satisfactorio para qué fin?

Que la verdad es la correspondencia de una representación con su objeto es, como dice Kant, meramente su definición nominal. La verdad corresponde exclusivamente a las proposiciones. Una proposición tiene un sujeto (o una serie de sujetos) y un predicado. El sujeto es un signo, el predicado es un signo, y la proposición es un signo de que el predicado es un signo de aquello de lo que el sujeto es un signo. Si es así, es verdadera. Pero, ¿en qué consiste esta correspondencia, o referencia del signo a su objeto? El pragmaticista responde a esta cuestión como sigue. Supongamos, dice, que el ángel Gabriel descendiera y me comunicara la respuesta a este acertijo desde el seno de la omnisciencia. ¿Puede suponerse esto o es esencialmente absurdo que se traiga la respuesta a la inteligencia humana? En el último caso, la “verdad”, en este sentido, es una palabra inútil que nunca puede expresar un pensamiento humano. Es real, si tú quieres; pertenece a ese universo enteramente desconectado de la inteligencia humana que conocemos como el mundo del completo sinsentido. Al no haber un uso para este significado de la palabra “verdad”, debemos usar más bien la palabra en otro sentido que se va a describir ahora. Pero si, por otra parte, fuera concebible que el secreto se revelara a la inteligencia humana, sería algo que el pensamiento podría alcanzar. Ahora bien, el pensamiento es de la naturaleza de un signo. En ese caso, entonces, si podemos averiguar el método correcto de pensamiento y podemos seguirlo —el método correcto de transformar los signos— entonces la verdad no puede ser nada más ni nada menos que el resultado último al que nos llevará finalmente el desarrollo de ese

método. En ese caso, eso a lo que la representación debería conformarse es en sí mismo algo de la naturaleza de una representación, o signo, algo noumenal, inteligible, concebible y completamente distinto a una cosa-en-sí-misma.

La verdad es la conformidad de un representamen a su objeto (su objeto, SU objeto, se lo advierto). El *International Dictionary* que este escritor tiene a mano, el *Century Dictionary* que estudia diariamente, el *Standard* que estaría contento de consultar a veces, contienen todos la palabra “sí”, pero esa palabra no es verdadera simplemente porque pregunte en este 8 de enero de 1906, en Pike County, Pennsylvania, si está nevando. Debe haber una acción del objeto sobre el signo que haga al último verdadero. Sin eso, el objeto no es el objeto del representamen. Si un coronel le tiende un papel a un subordinado y le dice “vaya inmediatamente y llévele esto al Capitán Hanno”, y si el subordinado lo hace, no decimos que el coronel dijera la verdad; decimos que el subordinado era obediente, pues no fue la conducta del subordinado la que determinó al coronel a decir lo que dijo, sino que las palabras del coronel fueron las que determinaron la acción del subordinado. He aquí una foto de la casa de este escritor; ¿qué le hace a esa casa ser el objeto de la imagen? Seguramente no es la similitud de apariencia. Hay otras diez mil casas en esta región iguales a ella. No, pero el fotógrafo puso la película de tal manera que de acuerdo a las leyes de la óptica, la película estaba forzada a recibir una imagen de esta casa. Lo que el signo tiene que hacer virtualmente para indicar a su objeto —y hacerlo suyo—, todo lo que tiene que hacer es apoderarse de los ojos del intérprete y volverlos a la fuerza hacia el objeto significado. Es lo que hace una llamada en una puerta, o una alarma u otro timbre, un silbido, un cañonazo, etc. Es una pura compulsión fisiológica, nada más.

Así que, entonces, para que un signo realice su función, para actualizar su potencia, debe estar constreñido por su objeto. Ésta es evidentemente la razón de la dicotomía de lo verdadero y lo falso, pues se necesitan dos para pelear, y una compulsión implica una dosis de lucha tan grande como la que se requiere para que sea del todo imposible que haya compulsión sin resistencia. De modo que hay dos partes, el que fuerza y el que resiste.

De este modo, esta subsección B parece bastante cerca de haber logrado su propósito, que era esbozar una manera de mostrar que en el dualismo de las ciencias normativas es donde reside su quintaesencia. Pero no, dirá tal vez el objetor, igual has mostrado que su dualismo es una consecuencia inevitable de su carácter

normativo; pero para mostrar que su carácter normativo está implicado en su dualismo mediante un tal argumento, tendrías que mantener que el número dos significa siempre y en todas partes acción y reacción, posición que, como alguien que se supone no es un tonto redomado, probablemente no tomarás. Tampoco el objetor encontraría palabras si se le pidiera que dijera de forma explícita en qué consiste precisamente la insostenibilidad de esa proposición. Uno sería víctima de algo muy parecido a una alucinación si se figurara que el mero esqueleto de una concepción, el número dos, estuviera recubierto de la carne cálida de la que quizá sea la más viva de todas las ideas filosóficas: la idea del bien y el mal. Sería como mirar dos puntos en una hoja de papel y, en lugar de ver dos pequeños puntos, soñar que la pequeña batalla de la vida está ahí esperando, si no desarrollándose efectivamente. Bien, evidentemente este escritor debe abandonar su argumento si éste implica la pretensión de que dos puntos en una hoja de papel sea una imagen rica. Al mismo tiempo será interesante preguntarse cómo está compuesta la concepción de *dos* puntos, pues la unidad de la apercepción requiere que lo que concebimos sea concebido como uno. Esos puntos han de ser exactamente iguales, pues si tuviéramos que concebirlos como diferenciados evidentemente estaríamos añadiendo algo al concepto de dualidad, al tener en ellos mismos por separado diferentes cualidades cada uno independientemente del otro. Pero en tanto en cuanto es evidente de esta manera que la dualidad no consiste en ninguna cualidad de ambos o de alguno de los miembros del par en cuestión, sólo puede consistir en una relación entre los dos. Llevar la cuestión más lejos y averiguar precisamente en qué consiste esa relación requiere una familiaridad casi completa con la lógica, ya que no tiene que ver sólo con la lógica de relaciones, que muchos de los tratados ordinarios apenas tocan, sino también con la sutil doctrina de lo indefinido, y al mismo tiempo con lo colectivo como opuesto a la universalidad distributiva. Pues la relación entre dos individuos cuya *dualidad* está implicada —aplicándose la dualidad al par colectivamente— es una relación entre un único par de objetos individuales. Sólo que este par es *indefinido*. Es *algún* par. Si se toman A y B para designar a los dos individuos, el término relativo que encarna la relación, tal y como se expresa en el álgebra del escritor de 1870 (adoptada sustancialmente por Schroeder) es:

$$A:B \cup B:A^{15}$$

Esto es, por supuesto, una *equiparación*, esto es, la relación de *B* a *A* es esencialmente la misma que la de *A* a *B*, en tanto que la dualidad del par está implicada. Pero ninguna equiparación cualquiera, con la excepción de las pocas que son necesarias, tales como *identidad*, *coexistencia*, etc. es una *relación lógicamente simple*. En el caso de esas equiparaciones que son *oponencias* [*opponencies*] o *yuxtaposiciones* [*juxtambilations*], esto es, relaciones en las que algo puede estar por otra cosa, eso se muestra fácilmente. Sin embargo incluso este análisis comparativamente fácil requiere un intelecto afilado. Pues al considerar una equiparación no-necesaria en la que un individual, *A*, está por otro, *B*, esto supone una determinación contingente de *A* en virtud de la cual está en alguna relación simple con *B*. Pero siendo independientes los objetos individuales diferentes, esto puede ocurrir sin que *B* tenga una determinación singular que le ponga en cada relación posible tal con *A*. De este modo, debe haber una determinación posible que no implique necesariamente la equiparación. Ahora bien, decir que un término, digamos *u*, es *lógicamente más simple* que otro, digamos *w*, significa precisamente que la afirmación de *w* en relación a cualquier asunto implica la verdad afirmativa de *u* respecto al mismo asunto, mientras que la afirmación de *u* no implica recíprocamente la verdad afirmativa de *w*. Y, a propósito, puede señalarse que la *desequiparación* [*disquiparance*] está por tanto necesariamente implicada en la simplicidad lógica: pero no necesitamos argumentar a partir de ese principio, pues las consideraciones anteriores bastan para mostrar que alguna otra relación es lógicamente más simple que cualquier oposición equiparante contingente, y consecuentemente ninguna oposición equiparante contingente es perfectamente simple lógicamente, y perfectamente simple es lo que simple significa.

La dualidad no es simple porque implica una oposición equiparante contingente. Los elementos constituyentes de esa relación serán elementos de dualidad. La relación implicada en la dualidad es pura y esencialmente una relación diádica. Ciertamente esta proposición no debería pasar incuestionada, aunque un examen la sostendrá. ¿Dos líneas de este artículo no son realmente *dos*, aunque haya muchas razones para considerar muchas otras? Precisamente ésta es la cuestión

---

<sup>15</sup> El presente símbolo tiene su origen en la modificación que hizo Peirce de un signo de agregación creado por el economista británico Stanley Jevons (1835-1882) en 1869, que consistía en dos puntos separados por una barra vertical y a la que Peirce añadió una línea curva horizontal para conectar los puntos. Peirce comenzó a utilizar con frecuencia este símbolo a partir de 1897. Cfr. *EP* 2:544.

pertinente, y se requiere poca reflexión para mostrar que, si alguien considera dos líneas cualesquiera por sí mismas, aunque pueda tratar de seleccionarlas arbitrariamente, debe haber no sólo una razón sino una razón inconfundible por la que se toman esas dos y no otras. No necesita ser reconocida como tal, y si las dos líneas son sólo vagamente individualizadas —como *algunas* dos— la razón será igualmente vaga, sin dejar de existir por eso. Tampoco implica esta proposición ninguna cuestión de hecho: es una mera fórmula, que debe sostenerse en cualquier universo. Dejemos que esta proposición —o más bien, esta fórmula, pues no conlleva verdades positivas— sea suficientemente considerada, y luego reciba la aprobación formal y deliberada del lector. Concedido esto, él ve que las unidades de cada para son los miembros de un conjunto, como hombre y mujer, maestro y alumno, las piernas de un compás o de unos pantalones o el cordero de leche y la salsa de menta, cuya co-cocción y co-ingestión estaban decretadas antes del *Fiat Lux*.

Se dice verdaderamente, aunque no con mucha claridad, que las relaciones son o bien relaciones de razón o bien relaciones *in re*. La última expresión falla llamativamente al intentar golpear al clavo de lleno en la cabeza. Sería mejor decir que las relaciones son o bien expresables [*dicible*] o irracionales [*surd*], pues la única clase de relación que podría ser verdaderamente descrita a una persona que no tenga experiencia de ella es una relación de razón. Una relación de razón no es puramente diádica: es una relación a través de un signo, eso es por lo que es expresable. Consecuentemente la relación implicada en la dualidad no es expresable, sino irracional, y la dualidad debe contener como uno de sus ingredientes una desequiparación [*disquiparance*] irracional.

Esta clase de raciocinio por el que determinamos poco a poco las características de la relación buscada podría continuarse casi indefinidamente; pero, después de un tiempo, la mente ya no puede resistirse a saltar a una conclusión. Se hace demasiado claro que la dualidad real o concebida de algo, digamos de *A* y *B*, consiste en el doble hecho de que, realmente en el caso de que la dualidad sea real, conceptualmente en el caso de que la dualidad sea conceptual, la una, *A*, completa a la otra, *B*, y recíprocamente la última, *B*, completa a la primera, *A*. Sin embargo, se debe hacer una modificación muy importante a esta afirmación, ya que una dualidad conceptual no es una verdadera dualidad, en cuanto implica una referencia a un tercer correlato, a saber, a la concepción. Por tanto, en el análisis que acabamos de

ofrecer se debe eliminar toda referencia a las relaciones conceptuales. La verdadera dualidad es una relación real o irracional.

Una de las tareas más útiles y a la vez más arduas de la cenoscopia consiste en comenzar con un concepto familiar pero vago y buscar e identificar el concepto definido más cercano que tenga la amplitud suficiente para los propósitos de la metafísica. Tratando de esta manera el concepto de *acción*, y al mismo tiempo generalizándolo para no limitarlo a las condiciones temporales, llegamos a un concepto que puede muy bien denominarse *acción* en el sentido filosófico. Será definido como una relación diádica irracional por la que un correlato, el *paciente*, recibe una especial determinación, mientras que el otro correlato, el *agente*, no recibe *por eso* [*thereby*], o quizá deberíamos decir *con eso* [*therein*], ninguna determinación especial. La determinación es *especial* en el sentido de que en ausencia de la relación el paciente no habría sido determinado de esa manera. De este, el completarse de *B* por *A* es una acción en el sentido filosófico, en la que *A* es el agente y *B* el paciente. La dualidad consiste en esa acción de *A* sobre *B* junto con una acción recíproca de la misma naturaleza del completar de *B* sobre *A*.

La relación doble de equiparación que constituye la dualidad es irracional. Puede describirse con palabras, pero esas palabras sólo pueden comprenderse por medio de la referencia a ciertas experiencias; igual que una persona a la que se le dice que una pieza de tela mide una yarda de ancho no puede saber sin embargo qué significa excepto a través de una experiencia inmediata o mediata de una cierta barra guardada en el palacio de Westminster. Las experiencias que nos familiarizan con la acción son de dos variedades, experiencias de esfuerzo activo y experiencias de sorpresa pasiva. Por una experiencia de esfuerzo activo se entiende lo que está en la mente (y se usaría una expresión menos determinada si hubiera alguna disponible) acerca de la contracción de un músculo voluntario, *privada* de toda idea de propósito posterior, de todas las sensaciones referidas al músculo que se contrae o a otras partes del cuerpo, y de todo lo que de otro modo no es evidentemente parte de la consciencia del esfuerzo. Una persona puede opinar que después de esas sustracciones no permanecerá nada en la consciencia, ni se culpará por eso a sí mismo de ser un mal observador. Sin embargo, tal opinión es errónea. El sentido de esfuerzo es el sentido de una resistencia que se opone que está presente en el acto. Es completamente diferente del propósito, que es la idea de un general posible considerado como deseable junto con un sentido de estar determinado a actualizarlo

en la naturaleza habitual de uno (en la propia alma, si le gusta la expresión; es esa parte de nuestra naturaleza que toma determinaciones generales de conducta). Pero el sentido de esfuerzo no es una idea de algo general o de algo como posible, sino de eso que actualmente es, y que nunca puede ser de nuevo: es el presente. No es una sensación de ninguna clase, pues esa es una mera cualidad de sentimiento mezclada con el sentido de un presente que resiste, y es pasiva, no activa. El sentido de esfuerzo es un sentido de que la fuente de la actividad está dentro del propio poder. La sensación del músculo es el sentido de que la fuente de una segunda actividad concomitante está más allá del propio control. De este modo, el sentido de esfuerzo activo se distingue de los dos concomitantes, con los que incluso un observador excelente puede confundirlos. La cuestión es difícil y el acuerdo respecto a ella debe esperar una consideración madura. Pero este escritor se ha convencido, a través de varios experimentos, de que el carácter distinto del sentido de esfuerzo activo debe reconocerse a la larga en todas partes. Hay ciertas discriminaciones que todos los hombres hacen sin prestarles ninguna atención, y que quizá no son de ningún tipo peculiar, pero para las que este escritor, al menos, no sabría sugerir ninguna explicación probable. Una de esas, por ejemplo, es la discriminación entre la excitación de una terminación nerviosa y una excitación nerviosa de otra terminación. Otra es la discriminación entre pares de hechos que pueden posiblemente estar conectados y pares de hechos que no pueden estar conectados, aunque la historia muestra que este poder de discriminación es en parte una adquisición muy reciente del hombre civilizado. Un tercer poder no explicado es el de discriminación entre hecho y fantasía, entre los mundos externo e interno, eso que podemos, y no podemos, controlar *per nutum*. Posiblemente este poder se deba a que cada experiencia externa implica más o menos sorpresa genuina. Un sueño no puede *de hecho* sorprender al soñador: puede (contrariamente a la creencia común) *soñar que* está sorprendido, pero la sorpresa en este caso es una ilusión del sueño.

Hay dos clases de sorpresa: la menos pasiva y la más pasiva. La primera tiene lugar cuando una persona ha hecho un esfuerzo anticipando que experimentara un resultado definido, y ese resultado no ocurre. Aunque lo que ocurra pueda ser más agradable que lo que había anticipado, tiene sin embargo un sentido de haber sido superado, ya que su esfuerzo había sido hecho con vistas a producir ese efecto. La sorpresa más pasiva se da cuando se impone en su conciencia una sensación de intensidad tremenda, o al menos decididamente grande, venciendo su inercia negativa, cuando no había hecho ningún esfuerzo para producir tal efecto. Las dos

clases de sorpresa están unidas a menudo, cuando una persona no sólo no produce el efecto que había anticipado sino que además se encuentra con un fenómeno que no había contemplado en absoluto. De este modo, una persona puede despertarse por la mañana e ir a mirar por la ventana, esperando que esta acción le traerá la vista de verdes campos, pero no sólo no ve lo que esperaba sino que ve aquello en lo que nunca había pensado, un manto de nieve que cubre todo. El elemento peculiar en ambas clases de sorpresa es un sentido de ser objeto de una fuerza irresistible. “*Je susis saisi*”, dice el helenoidal [*hellenoidal*] francés. El hablante inglés, con su reticencia a confesar debilidad, sólo admite “estoy asombrado” o “estoy pasmado” en circunstancias extraordinarias. Su antepasado, más claro, estaba más dispuesto a admitirse a sí mismo “estupefacto”. Estas expresiones indican el propio sentido de estar en las manos de un poder contra el que sería inútil luchar.

Tanto el esfuerzo activo como la sorpresa pasiva implican un sentido de oposición a una fuerza externa. Describir de cuál es de este modo consciente es imposible. No es una cosa que pueda comprenderse, pues aquello que es inteligible se aprende gradualmente en lecciones sucesivas, mientras que esto se da todo a un tiempo, y de una vez para siempre; tampoco es ninguna cualidad de sentimiento, aunque hay un sentimiento implicado en la sorpresa, y un sentimiento implicado en el logro de una dificultad. Pues una cualidad de sentimiento no tiene identidad sino semejanza, mientras que esto es un evento que sucede una vez y sólo una vez. Esfuerzo y sorpresa son las únicas experiencias de las que podemos derivar el concepto de acción. Este concepto no implica dualidad porque *agente* y *paciente* no son necesariamente objetos del mismo universo. Uno puede ser una forma, el otro materia. Pero la acción recíproca —acción y reacción— produce dualidad, independientemente de lo ligera que pueda ser la energía de la acción. Pues aquí hay dos objetos que pertenecen el uno al otro en el sentido de que sólo son tal como son al actuar y recibir la acción, el uno sobre el otro. Toda inhibición de acción, o acción sobre acción implica reacción y dualidad. Todo autocontrol implica inhibición y consiste principalmente en ella. Toda dirección hacia un fin o bien supone autocontrol, y de este modo las ciencias normativas están completamente infundidas de dualidad.

C. Los filósofos han sido siempre pensadores muy amplios e inexactos, y desde la publicación inmortal de Fechner en 1860<sup>16</sup> sus mentes han estado tan dirigidas en dirección a la psicología que cuando han encontrado alguna vez cómo un elemento dado del pensamiento afecta a la consciencia humana, se sienten como si hubieran tocado los cimientos y hubieran llegado al fondo de ese elemento. Pero la psicología es una ciencia tan especial como lo es la física. Es la gloria de los psicólogos post-fechnerianos que la han hecho así. Ahora bien, es absurdo fundamentar la ciencia de lo general en la ciencia de lo especial.

La lógica es sin duda una ciencia del “pensamiento”, pero “pensamiento” en ese sentido no es más interno que externo. La lógica es la ciencia de la verdad y la falsedad. Pero la verdad y la falsedad pertenecen tanto a proposiciones impresas en libros como a proposiciones en la consciencia humana. El hecho de que una proposición sea consciente o inconsciente no afecta a su verdad o falsedad.

Pero puede decirse que la lógica es la teoría del razonamiento, y que sólo una mente puede llevar a cabo el razonamiento. Esto es ciertamente verdadero, y debe ser verdadero, pues si algo pudiese razonar independientemente, sería lo que entendemos por mente. Pero de aquí no se sigue que los fenómenos que descubren los psicólogos tengan alguna relación con la teoría del razonamiento. Comparen la lógica con la teoría del comportamiento de un barco que navega. Un barco sólo puede navegar sobre un cuerpo de agua, y de ningún otro líquido, y su navegación debe estar expuesta a corrientes de aire y de ningún otro gas. Pero no se sigue que la teoría de la navegación dependa de la química del agua y del aire. Sin embargo, esta comparación no muestra completamente la incorrección de basar la lógica en la psicología, porque la introducción del estudio de la química del aire y del agua no tendría un efecto peor que el de estorbar a la ciencia con materia irrelevante. El intento de erigir una teoría de la lógica sobre el trabajo del laboratorio psicológico es mucho peor, ya que es extremadamente peligroso razonar de cualquier manera acerca de la psicología sin acudir constantemente a la ciencia de la lógica. Por ejemplo, Christoph Sigwart<sup>17</sup> y otros mantienen que la verdad lógica consiste, en

---

<sup>16</sup> Gustav Theodor Fechner (1801-1887), psicólogo prusiano considerado como uno de los pioneros de la psicología experimental. El libro al que Peirce se refiere es *Elemente der Psychophysik* (1860), en el que intenta establecer una ciencia exacta de las relaciones funcionales entre los fenómenos psíquicos y físicos.

<sup>17</sup> Christoph Sigwart (1830-1904) fue uno de los mayores exponentes del psicologismo lógico; en palabras de Peirce, la doctrina “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 que hayan estado en boga” (CP 5.452 [1905]). Cfr. EP 2:353 (1905).

último análisis, en un cierto *sentimiento* —él enfatiza que es una cualidad de sentimiento— de gratificación lógica. Y para probar esto apela a esta conclusión de la psicología, que al decidir si una consecuencia dada es lógica o no debemos confiar siempre en ese sentimiento. Pero si Sigwart y los otros hubieran estudiado suficiente lógica exacta, hubieran visto que ese principio no puede ser una inferencia sólida a partir de observaciones hechas en sus laboratorios psicológicos. Pues no podemos *confiar* en un sentimiento como tal, ya que un sentimiento como tal ni es ni dice que una proposición sea sujeto de confianza o desconfianza. Sólo podemos confiar en un sentimiento en tanto que es un signo de algo más, a saber, de una proposición. Así, entonces, el argumento de Sigwart es que la verdad lógica debe consistir en un sentimiento, porque ese sentimiento es un signo de algo diferente de sí mismo, a saber, esa verdad.

Pero supongamos que él cambiara su postura y dijera que en tanto que ese sentimiento siempre acompaña a la verdad lógica, podríamos así mismo identificarlo con la verdad lógica. Entonces él podría en efecto jactarse de que su método psicológico le ha equipado de una teoría de la lógica sumamente simple. Hace a la lógica una pura cuestión de sentimiento, o de gusto intelectual. *De gustibus non est disputandum*. Un sentimiento es positivamente tal como es, independientemente de nada más. No se refiere a nada sino a sí mismo. Aquello que consiste en sentimiento no implica ninguna comparación de sentimientos, o ninguna síntesis de sentimientos. Propiamente hablando, como un sentimiento no conoce nada sino a sí mismo, ningún sentimiento puede tener, o ni siquiera pretender, alguna autoridad. Es verdad que al sentimiento se le une a menudo la pasión, la cual pretende autocracia sobre el mundo entero; pero es la razón, el pensamiento, lo único que puede ser legítima cabeza de gobierno. El hombre que enciende un montón de virutas en el suelo, y *sintiendo* que todo está bien cierra la puerta y se dirige al teatro por la noche, puede sentirse de forma muy diferente a la vuelta. Pero un sentimiento tiene derecho a tanto peso como el otro. El único sistema de lógica que puede de hecho resultar a partir del principio de que la verdad lógica podría considerarse también como una cualidad de sentimiento es, por las razones que acaban de darse, uno que no permite que nada excepto el sentimiento se entrometa en absoluto con la decisión respecto a lo que es materialmente verdad y lo que no; y sobre ese principio sólo puede decirse que el sentimiento del hombre antes del teatro era lógicamente sólido para sí mismo, y su sentimiento contrario al ver el resultado de su conducta era de la misma manera lógicamente sólido para sí mismo.

La lógica incluye un estudio del razonamiento, es verdad, y el razonamiento puede considerarse —no del todo correctamente, pero podemos prescindir de ese punto— como un proceso psíquico. Si admitimos eso, sin embargo, debemos decir que la lógica no es un estudio completo del razonamiento, sino sólo de si las condiciones del razonamiento son buenas o malas, y si son buenas hasta qué grado, y en qué aplicación. Ahora bien, el razonamiento bueno es razonamiento que alcanza su propósito. Su propósito es proporcionar una guía para la conducta —y el pensamiento, siendo una operación activa es una clase de conducta— en caso de que no haya a mano ninguna percepción a partir de la que pueda haberse formado un juicio. Su objeto es decir lo que el razonador o bien *pensará* cuando la percepción ocurra, o bien qué *pensaría* si ocurriera. El proceso psicológico de razonamiento está completamente aparte del propósito de la lógica.

La lógica, dice Herbart<sup>18</sup>, aunque él era psicólogo, es una ciencia de *conceptos*, pero un concepto es aquello que es *concebido*, de modo que la lógica es una ciencia del resultado de concebir y no tiene nada que ver con los medios por los que se lleva a cabo el concebir. En estas observaciones de Herbart, *pensamiento* [*thought*] y *pensar* [*thinking*] podrían sustituirse por *concepto* [*concept*] y *concebir* [*conceiving*]. Un concepto es un símbolo presente a la imaginación, esto es, hablando más correctamente, del que un caso particular podría estar presente a la imaginación. Pero el carácter imaginario del caso del símbolo no tiene importancia para la lógica. Sus reglas valen igualmente para el símbolo encarnado en los existentes reales. Pues la lógica tiene que ver con el símbolo en su modo general de ser y no con su encarnación individual. Este escritor, en 1867, definió la lógica como la ciencia de las leyes formales de la relación de los símbolos a sus objetos<sup>19</sup>. Pero una consideración más madura de la naturaleza de los límites entre las diferentes ramas de la ciencia le ha convencido de que es mejor considerar la lógica como el completo estudio cenoscópico de los símbolos, y no sólo de los símbolos sino de toda clase de signos. Que un signo no sea tal a menos que sea interpretado y que sólo pueda ser interpretado por la mente humana se sentirá como una gran

---

<sup>18</sup> Jean-Frédéric Herbart (1776-1841), destacado filósofo, psicólogo y pedagogo francés que pretendía fundar la pedagogía científica sobre la base de la incipiente psicología experimental, fue uno de los primeros en definir la psicología como una ciencia separada de la filosofía.

<sup>19</sup> Aquí Peirce habla de sí mismo en tercera persona. Se refiere, por tanto, al artículo de 1867 “Sobre una nueva lista de categorías”. Cfr. C. S. Peirce, “Sobre una nueva lista de categorías”, 1867, 9 en este volumen.

objeción a esta posición. La respuesta es que así como la fisiología explica todas las operaciones del organismo animal pura y exclusivamente por los principios de la física general, tal y como es desarrollada por la experimentación sobre materiales inorgánicos, aunque esas operaciones no puedan realizarse sin un organismo, y un organismo sea algo que no puede componerse a través de instrumentos de laboratorio porque tiene un poder de crecimiento que no puede otorgarse a los materiales inorgánicos, y esta circunstancia no invalida la explicación fisiológica, así todas las operaciones de la razón pueden recibir una explicación lógica perfecta a través de principios que se aplican tanto a signos reales como a los signos imaginarios llamados conceptos, aunque es del todo cierto que no podemos hacer una máquina que razone como razona la mente humana hasta que podamos hacer una máquina lógica (máquinas lógicas, por supuesto, existen) que sea no sólo automática, lo que es una cuestión relativamente pequeña, sino que esté dotada de un poder genuino de auto-control, y tenemos tan pocas esperanzas de hacer eso como de dotar de vida a una máquina hecha de materiales inorgánicos. En efecto, se mostrará en un futuro artículo que estos dos atributos, *crecimiento* y *auto-control*, se enfrentan a dificultades estrechamente análogas y, más aún, que si pudiéramos dotar de auto-control a un sistema de signos, hay una razón muy fuerte para creer que deberíamos por tanto haberle otorgado una consciencia, incluso más parecida a la del hombre de lo que es, por ejemplo, la consciencia de un pez. Pero aunque la prueba, o casi-prueba, de eso es ciertamente importante, su importancia es tan inferior a las cuestiones que esta serie de artículos se propone discutir que debe esperar a que llegue su turno, y estos artículos tienen que ser escritos en el tiempo libre de alguien que trabaja duro.

¿Qué significa hablar de la “interpretación” de un signo? Interpretación es meramente otra palabra para traducción, y si tuviéramos el mecanismo necesario para hacerlo, que quizá nunca tengamos, pero que es muy concebible, un libro inglés podría traducirse al francés o al alemán sin la interposición de una traducción a los signos imaginarios del pensamiento humano. Sin embargo, suponiendo que hubiera una máquina, o incluso un árbol cultivado, que sin la interpolación de ninguna imaginación tradujera de una lengua posible a una nueva, ¿podría decirse que se completaría la función de los signos?

¿Para qué son los signos, en cualquier caso? ¿No son para comunicar ideas?<sup>20</sup> Incluso los signos imaginarios llamados pensamientos transmiten ideas de la mente del ayer a la mente del mañana en la que la del ayer ha crecido. Por supuesto, entonces, esas “ideas” no son en sí mismas “pensamientos”, o signos imaginarios. Son alguna potencialidad, alguna forma, que puede encarnarse en signos externos o internos. Pero, ¿por qué esta idea-potencialidad se vierte incesantemente de un recipiente a otro? ¿Es un mero ejercicio del *Spiel-trieb* del espíritu del mundo, mero entretenimiento? Las ideas crecen, sin duda, en ese proceso. Es una parte, quizá podemos decir la parte principal, del proceso de la Creación del Mundo. Si no tiene en absoluto un propósito posterior puede compararse con la interpretación de una sinfonía. El pragmaticista insiste en que eso no es todo, y se ofrece a respaldar su afirmación mediante prueba. Él concede que el continuo incremento de la encarnación de la idea-potencialidad es el *summum bonum*, pero se compromete a probar mediante un examen minucioso de la lógica que los signos, que serían meramente partes de un viaducto interminable para la transmisión de idea-potencialidad, sin ninguna transmisión suya en nada excepto en símbolos, a saber, en acción o en hábito de acción, no serían signos en absoluto, ya que no completarían, poco o mucho, la función de los signos. Y más aún, los principios de la lógica muestran que sin la encarnación en algo más que en símbolos nunca podría haber el menor crecimiento en la idea-potencialidad. Estas dos proposiciones tienen que ser probadas, aunque una mente de impulsos intelectuales vigorosos y saludables puede tener que poner los frenos para no apresurarse a abrazar la primera antes de la autorización de la demostración.

§9. *¿Qué es un signo?* ésta es una cuestión de dificultad extraordinaria, cuya respuesta debería buscarse a través de un método bien meditado. Para empezar, consideremos qué significa la pregunta; y primero, ¿cuál es su naturaleza general? No estamos estudiando lexicografía. Es la misma clase de pregunta que dos que ya han sido consideradas, las cuestiones, ¿qué es *dos?*, y ¿qué es *acción?* Todos tenemos una noción confusamente esbozada de lo que llamamos un signo. Deseamos reemplazar eso por un concepto bien definido, lo que puede excluir

---

<sup>20</sup> Aunque en esta primera línea Peirce parece dar a entender una concepción de la comunicación en términos mentalistas, esto es, como la transmisión de una idea de una mente a otra, por el contexto es claro que se refiere a la idea del crecimiento evolutivo, es decir, a cómo un pensamiento siempre da lugar a otro pensamiento que lo interpreta y desarrolla en un proceso crítico y dialógico (“de la mente del ayer a la mente del mañana en la que la del ayer ha crecido”).

algunas cosas ordinariamente llamadas signos, y que casi con certeza incluirá algunas cosas que ordinariamente no son llamadas así. De modo que para que nuestro nuevo concepto pueda tener la más alta utilidad para la ciencia de la lógica, que es el propósito de la investigación, los términos de la definición deben ser estrictamente relevantes para la lógica. En tanto en cuanto esta condición lo permita, es expresar aquello que sea lo más esencial en la noción vulgar de un signo o representamen. Ahora bien, un signo tal y como se entiende ordinariamente es un instrumento de intercomunicación; y la esencia de un instrumento reside en su función, esto es, en su propósito junto con la idea general —no, sin embargo, el plan— de los medios para alcanzar ese propósito. El lector habrá notado quizás que la expresión “medio de comunicación”<sup>21</sup> es más amplia que el nombre “signo”, abarcando por ejemplo una oración en el modo imperativo, que sería caracterizada como una “señal” más que como un “signo”. Se llame o no un “medio de comunicación” a algo tal como una melodía, considerada, no como un *síntoma* de una emoción o de otro sentimiento, sino como un *excitante* del mismo, ciertamente mentiría sin el *Umfang*<sup>22</sup> del “signo”. Ahora bien, es muy deseable que nuestro concepto buscado tenga una amplitud algo mayor de lo que es estrictamente

<sup>21</sup> La concepción del signo como “medio de comunicación” es nociones más importantes para entender la idea de comunicación en Peirce. Esta idea llega a ser muy importante en los escritos de Peirce de 1906. Aparece, por ejemplo en su *Logic Notebook* (MS 339, 526 [1906]) y en una carta a Lady Welby en la primavera de 1906. En el MS 793, que parece ser un borrador del presente artículo, Peirce escribe:

“Para el propósito de esta investigación un Signo puede definirse como un Medio para la comunicación de una Forma. No es lógicamente necesario que concierna a algo que posea consciencia, esto es, sentimiento de la peculiar cualidad común de todos nuestros sentimientos. Pero es necesario que haya dos, si no tres, cuasi-mentes, significando cosas capaces de determinación variada en cuanto a las formas de la clase comunicada.

Como un medio, el Signo está esencialmente en una relación triádica, respecto al Objeto que lo determina, y respecto al Interpretante que él determina. En su relación al Objeto, el Signo es pasivo, es decir, su correspondencia con el Objeto es producida por un efecto sobre el Signo, permaneciendo el Objeto inalterado. Por otra parte, en su relación con el Interpretante el Signo es activo, determinando al Interpretante sin ser por eso afectado él mismo.

Pero en este punto se requieren ciertas distinciones. Aquello que es comunicado desde el Objeto al Interpretante a través del Signo es una Forma. No es una cosa singular, pues si una cosa singular estuviese primero en el Objeto y después en el Interpretante fuera del Objeto, debería entonces dejar de estar en el Objeto. La Forma que se comunica no deja necesariamente de estar en una cosa cuando llega a estar en un lugar diferente porque su ser es un ser del predicado. El Ser de una Forma consiste en la verdad de una proposición condicional. Bajo circunstancias dadas, algo sería verdadero. La Forma está en el Objeto, podríamos decir de manera entitativa, significando que esa relación condicional, o siguiéndose de la consecuencia sobre la razón, que constituye la Forma, es literalmente verdadera del objeto. En el Signo la Forma puede encarnarse o no de manera entitativa, pero debe encarnarse representativamente, esto es, respecto a la Forma comunicada. El Signo produce sobre el Interpretante un efecto similar al que el Objeto mismo produciría bajo circunstancias favorables” (Cfr. EP 2:544).

<sup>22</sup> Peirce traduce a menudo *Umfang* como “esfera” (*sphere*). Se trata de la amplitud (*breadth*) o extensión lógica, por oposición a la profundidad (*depth*) o connotación, una de las variables de la información.

necesario para nuestro propósito, según el principio de que lo que rodea a una cosa cualquiera ayuda a la comprensión del objeto al que rodea, y ciertamente en caso de duda deberíamos preferir incluir lo que puede ser innecesario más que excluir algo necesario. Un concepto demasiado amplio no puede hacer ningún daño, siempre que se haga una división cuidadosa de él.

Reiteremos que todos los términos de la división deben ser estrictamente relevantes para la lógica y que, consecuentemente, todos los accidentes de la experiencia, por muy universales que sean, deben ser excluidos. El resultado de esta regla será necesariamente que el nuevo concepto de “signo” se definirá exclusivamente por las formas de sus relaciones lógicas; y se deben hacer los mayores esfuerzos para entender esas relaciones de una manera puramente formal, o como podemos decir, de una manera puramente matemática.

En este punto, alguna cuestión como la siguiente puede sugerirse por sí misma: ¿no es este nuevo concepto científico de Signo reconocer la conexión de cada signo con dos mentes? La respuesta adecuada señalaría en primer lugar que dos mentes separadas no son requisito para la operación de un signo. De este modo las premisas de un argumento son un signo de la verdad de la conclusión. Sin embargo es esencial para el argumento que la misma mente que piensa la conclusión *como tal* piense también las premisas. En efecto, dos mentes en comunicación son en cuanto tales “una sola”, esto es, son propiamente una mente en esa parte de ellas. Si entendemos eso, la respuesta a la cuestión continuará reconociendo que todo signo —o en cualquier caso, casi todo signo— es una determinación de algo de la misma naturaleza general de una mente, que podemos llamar la “cuasi-mente”<sup>23</sup>. Pero una mayor consideración de la naturaleza de esto debe posponerse hasta la siguiente sección.

Este escritor no conoce una expresión más cercana para describir el tipo de análisis que estamos intentando que la de “análisis lógico”. Es una designación que apenas es pasablemente adecuada. No es exacta, pues en esta tarea acabaríamos en aparentes antinomias si permitiéramos que las distinciones duales fueran tan

---

<sup>23</sup> He aquí la idea de que para una descripción de la lógica no son necesarios los hablantes de carne y hueso —es decir, no hace falta recurrir a la psicología— pero sí la estructura comunicativa del signo, que se manifiesta en dos cuasi-mentes, esto es, en un polo emisor (“cuasi-emisor”) y en un polo interpretativo (“cuasi-intérprete”). Así, el pensamiento se desarrolla como un diálogo entre esas dos instancias o cuasi-mentes, cuya conclusión es una mente (*comind*) en la que quedan “como soldadas” (CP 4.551 [1906]). Véase la carta a Lady Welby del 9 de marzo de 1906, en este volumen.

absolutas como lo son en las ciencias normativas. Ahora estamos en el campo de la faneroscopia, la primera de las tres divisiones principales de la cenoscopia. Todavía no es momento de definirla, pero se aproxima algo a la naturaleza de las matemáticas. En matemáticas, la negación de cantidad es *cero*; pero en lugar de oponerse a la cantidad como su eterno enemigo, se considera simplemente como el límite de la cantidad, y en un sentido como un grado especial de cantidad él mismo. Esto no es una violación del principio de contradicción: es meramente considerar lo negativo desde otro punto de vista. Hay algunos lenguajes en los que dos negaciones hacen una afirmación. Son los lenguajes lógicos. Las personas que los hablan deberían, por consistencia, ser naturalezas duras, morales. En otros lenguajes, probablemente en la mayoría, una doble negación sigue siendo una negación, así como  $0 \times 0 = 0$ , nada de nada es nada. Estos son lenguajes cuantitativos. Deberíamos esperar que la gente que los hable sea más humana y más altamente filosófica. Este hecho se menciona aquí meramente para mostrar que la visión cuantitativa de la negación, aunque no es la visión del moralista duro, ni la del lógico duro, no implica realmente ningún razonamiento malo. ¿Se le ha ocurrido alguna vez al amable lector que en el álgebra ordinaria apenas escribimos que una cantidad es *desigual* a otra: simplemente escribimos a qué equivale? El fenómeno general en todas las matemáticas es que casi cada concepto fuertemente marcado tiene conceptos fronterizos que pierden las características fuertes pero que están incluidos en un concepto más amplio. Así una curva cónica, considerada como una curva de segundo orden, incluye a dos rayos que se cortan como un caso de ella, con los que una hipérbola puede aproximarse indefinidamente a la coincidencia, y esta figura de nuevo incluye, y puede aproximarse indefinidamente a, un rayo doble con un punto nodal sobre él. Pero una curva cónica puede concebirse igualmente bien como una curva de segunda clase y como tal no incluirá a los dos rayos que se cruzan, pero incluirá a un par de puntos a los que se une el rayo, considerado como una doble tangente; y las tangentes de una elipse muy estrecha o hipérbola se aproximarán indefinidamente a eso como su envoltura; y de nuevo esta figura se aproximará indefinidamente a un doble punto con un rayo a través de él, de modo que una línea con un punto sobre ella puede concebirse bien como una curva de segundo orden o bien como una curva de la segunda clase. Estas fronteras sin color (si se permite la expresión) de conceptos altamente coloreados son bien llamados en matemáticas “formas degeneradas”. No es que los dos rayos en un plano presenten alguna degeneración particular, pero cuando se ofrece el par como un caso de cono, es

evidente que todas las bellas relaciones que caracterizan a los conos genuinos, de esta forma, casi han desaparecido. El mismo fenómeno se presenta en el campo de la faneroscopia hasta tal punto que la única forma de analizar con éxito alguno de los conceptos que pertenecen peculiarmente a este campo no es comenzar considerando ese concepto en toda su amplitud, sino más bien limitarlo primero a su forma altamente caracterizada y, cuando eso se haya comprendido completamente, preguntarse mediante qué modificaciones las formas fronterizas se unen a él. Pero no debe entenderse esta regla como en conflicto con el plan de examinar primero los conceptos más altos y generales. Sin embargo, hasta que los casos especiales están ante nosotros, apenas pueden ser entendidas las descripciones abstractas.

Un signo es simplemente una especie de medio de comunicación, y un medio de comunicación es una clase de medio, y un medio es una especie de tercero. Un tercero genuino es algo que difiere de un primero en un aspecto y de un segundo en otro aspecto. Si ese otro aspecto es un aspecto contrario, el tercero es un medio. De aquí que en latín, donde “*medium*” es una palabra vernácula, la distinción entre ella y “*tertium*” es pequeña. Así el *principium exclusi medii* es indiferentemente, aunque más correctamente, llamado *principium exclusi tertii*.

Una relación triádica se expresa más apropiadamente en una proposición cuyo sujeto Nominativo denota al correlato más activo, que podemos llamar *N*, que actúa sobre un correlato más o menos similar, *A*, denotado por el objeto directo o Acusativo de la frase, y al mismo tiempo sobre algo, *D*, de una clase diferente, denotado por el objeto indirecto, que será puesto más apropiadamente en el Dativo. Habrá por supuesto tres relaciones diádicas, entre *N* y *A*, *N* y *D*, y *A* y *D*, pero una relación triádica genuina no consiste en ninguna de esas ni en todas ellas. Puede señalarse aquí que la Combinación es una relación triádica entre los dos elementos (pues cada Combinación resulta de emparejamientos sucesivos) y el resultado, y es hasta tal punto genuina que no puede analizarse en ninguna Combinación de relaciones diádicas. Pero la Combinación no es una relación triádica completamente genuina, ya que los diferentes elementos, los Combinantes, están precisamente (hasta donde llega la mera relación de combinación) en la misma relación con el resultado, el Combinado.

Un medio de comunicación es algo, *A*, que al actuar sobre él alguna otra cosa, *N*, actúa a su vez sobre algo, *I*, en una manera que implica su determinación por *N*, de modo que *N* actuará de ese modo sobre *I* a través de *A* y sólo a través de *A*.

Podemos seleccionar expresamente un ejemplo algo imperfecto. A saber, la entidad de una enfermedad infecciosa actúa sobre un animal, digamos un mosquito, y a su vez actúa sobre otro animal al que le comunica la fiebre. La razón de que este ejemplo no sea perfecto es que el medio activo es en alguna medida de la naturaleza de un *vehículo*, que difiere de un medio de comunicación en que actúa sobre el objeto transportado y en que lo determina a una situación cambiada, donde, sin más interposición del vehículo, actúa sobre el objeto al que se transporta o es actuado por él. Un signo, por otra parte, precisamente en tanto que cumple la función de un signo, y ninguna otra, se conforma perfectamente a la definición de un medio de comunicación. Es determinado por el objeto, pero en ningún otro aspecto que el que le permita actuar sobre la cuasi-mente que interpreta, y cuanto más perfectamente cumpla su función como signo menor efecto tendrá sobre la cuasi-mente distinto al de determinarlo como si el objeto mismo hubiera actuado sobre él. De este modo, después de una conversación ordinaria, una clase maravillosamente perfecta de funcionamiento del signo<sup>24</sup>, uno sabe qué información o sugerencia se ha transmitido, pero será del todo incapaz de decir en qué palabras se ha transmitido, y a menudo pensará que se ha transmitido en palabras, cuando de hecho sólo se ha transmitido en tonos o expresiones faciales.

Parece mejor considerar un signo como una determinación de una cuasi-mente, pues si lo consideramos como un objeto exterior, y como dirigiéndose él mismo a una mente humana, esa mente debe primero comprenderlo como un objeto en sí mismo, y sólo después de eso considerarlo en su significado. Y lo mismo debe suceder si el signo se dirige él mismo a una cuasi-mente. Debe comenzar formando una determinación de esa cuasi-mente, y no se perderá nada considerando esa determinación como el signo. De modo que entonces es una determinación que realmente actúa sobre aquello de lo que es una determinación, aunque la acción *genuina* es de una cosa en otra. Esto nos deja perplejos, y como ejemplo de un fenómeno análogo hará aquí un buen servicio. Se ha dicho con desprecio que la metafísica es una fábrica de metáforas. Pero no sólo los conceptos metafísicos, sino también los faneroscópicos y los lógicos necesitan revestirse de tales trajes. Pues la idea pura sin una metáfora u otra ropa significativa es una cebolla sin piel.

---

<sup>24</sup> Véase MS 283, 279-83 para la noción de “signo perfecto”.

Supongamos que una comunidad de cuasi-mentes consista en un líquido en un número de botellas que están en una intrincada conexión a través de tubos rellenos con el líquido. Ese líquido es de una composición química compleja y algo inestablemente mezclada. También tiene una cohesión tan fuerte y una tensión superficial consiguiente tal que el contenido de cada botella toma una forma auto-determinada. Un accidente puede causar que comience una u otra clase de descomposición en un punto de una botella produciendo una molécula de forma peculiar, y esta acción puede extenderse a través del tubo a otra botella. Esta nueva molécula será una determinación del contenido de la primera botella que de este modo actuará sobre el contenido de la segunda botella por continuidad. La nueva molécula producida por descomposición puede actuar entonces químicamente sobre el contenido original o sobre alguna molécula producida por alguna otra clase de descomposición, y de este modo tendremos una determinación del contenido que opera activamente sobre aquello de lo que es una determinación, incluyendo otra determinación del mismo sujeto.

Pero es un buen momento para que nos aseguremos contra las trampas determinando el sentido preciso que hemos de dar al término *determinación*, y de poner en orden la terminología de su vecindad mental. En el *Monist* del último octubre<sup>25</sup> se dedicaron unas pocas páginas a esta tarea, pero esas observaciones requieren añadidos. La determinación, en general, no se definía en absoluto, y el intento de definir la determinación de un sujeto con respecto a una característica sólo cubría (o sólo parecía cubrir) la determinación proposicional explícita. Una observación incidental respecto a que las palabras cuyo significado debería determinarse no dejarían “ninguna libertad de interpretación” era más satisfactoria, ya que el contexto hacía evidente que no debe haber tal libertad ni para el intérprete ni para el que las pronuncia. La explicitud de las palabras no dejaría espacio al que las usa para explicaciones de su significado. Esta definición tiene la ventaja de ser aplicable a una orden, a un propósito, a una forma sustancial medieval, en definitiva, a cualquier cosa capaz de indeterminación\*. Incluso un evento futuro puede

---

<sup>25</sup> “Issues of Pragmatism”, *The Monist*, 15 (octubre de 1905), 487-90. Cfr. *EP* 2:346-359 (1905).

\* Que todo lo indeterminado es de la naturaleza de un signo puede probarse inductivamente imaginando y analizando casos de la descripción más irracional. De este modo, la indeterminación de un evento que sucediera sin causa por puro azar, sua sponte, como decían los romanos mitológicamente, spontanément en francés (como si lo que se hiciera por el propio movimiento tuviera que ser irracional), no pertenece al evento —digamos, una explosión, per se o como explosión. Tampoco es por virtud de ninguna relación real: es por virtud de una relación de razón. Ahora bien, lo que es verdadero en virtud de una relación de

determinarse sólo en tanto que es un consecuente. Ahora bien, el concepto de consecuente es un concepto lógico. Se deriva del concepto de conclusión de un argumento. Pero un argumento es un signo de la verdad de su conclusión; su conclusión es la *interpretación* racional del signo. Está en el espíritu de la doctrina kantiana que los conceptos metafísicos son conceptos lógicos aplicados de alguna manera diferente a su aplicación lógica. La diferencia, sin embargo, no es realmente tan grande como Kant pretendía que era, y como estaba obligado a pretender que fuera debido a su confusión de los correspondientes lógicos y metafísicos casi en cada caso.

Otra ventaja de esta definición es que nos salva del error de pensar que un signo es indeterminado simplemente porque hay mucho a lo que no hace referencia, que, por ejemplo, decir “C. S. Peirce escribió este artículo” es indeterminado porque no dice cuál era el color de la tinta que se usó, quién hizo la tinta, qué edad tenía el padre del que hizo la tinta cuando su hijo nació ni cuál era el aspecto de los planetas cuando nació el padre. Haciendo que la definición gire sobre la interpretación, todo eso se interrumpe.

Al mismo tiempo, es bastante evidente que la definición, tal como está, no es suficientemente explícita y, más aún, que en el estado presente de nuestra investigación no puede ser del todo satisfactoria. Pues, ¿a qué alude la interpretación? Responder a eso convincentemente sería establecer o refutar la doctrina del pragmatismo. Aun y todo pueden darse algunas explicaciones. Cada signo tiene un único objeto, aunque este único objeto puede ser un único conjunto o un único continuo de objetos. Ninguna descripción general puede identificar un objeto. Pero el sentido común del intérprete del signo le asegurará que el objeto debe ser uno de entre una colección limitada de objetos. Supongamos, por ejemplo, que dos ingleses se encuentran en un vagón de ferrocarril continental. El número total de sujetos de los cuales hay alguna probabilidad que uno hable al otro quizá no excede el millón, y cada uno tendrá quizá la mitad de ese millón no muy por debajo de la superficie de la consciencia, de modo que cada unidad de ellos está lista para sugerirse. Si uno menciona a Carlos II, el otro no necesita considerar a qué posible Carlos II se refiere. Es sin duda el Carlos II inglés. Carlos II de Inglaterra era un hombre bastante diferente en días diferentes, y podría decirse que sin más

---

razón es representativo, esto es, es de la naturaleza de un signo. Una consideración similar se aplica a los disparos y explosiones indiscriminadas de un fuego libre de Kentucky [Nota de CSP].

especificaciones no se identifica al sujeto. Pero los dos ingleses no tienen el propósito de hilar muy fino en su charla; y la libertad de interpretación que constituye la indeterminación de un signo debe entenderse como una libertad que podría afectar al logro de un propósito. Pues dos signos cuyos significados son equivalentes para todos los propósitos posibles son absolutamente equivalentes. Esto, con seguridad, es pragmatismo puro, pues un propósito es un afecto hacia la acción.

Lo que se ha dicho de los sujetos es igual de verdadero de los predicados. Supongamos que la charla de nuestro par de ingleses haya recaído en el color de pelo de Carlos II. Ahora bien, es conocido que los colores se ven de forma bastante diferente por retinas diferentes. Es bastante probable que el sentido cromático sea mucho más variado de lo que se conoce positivamente. Es muy improbable que alguno de los viajeros esté entrenado para observar colores o sea un maestro de su nomenclatura, pero si uno dice que Carlos II tiene cabello castaño rojizo, el otro le entenderá de forma lo suficientemente precisa para todos los propósitos posibles, y será una predicación determinada.

Las observaciones de octubre hacían una distinción propia entre las dos clases de indeterminación, a saber: indefinición y generalidad, de las cuales la primera consiste en que el signo no expresa lo suficiente por sí mismo para permitir una interpretación determinada indudable, mientras que la última cede al intérprete el derecho a completar la determinación como quiera. Parece una cosa extraña, cuando uno medita sobre ella, que un signo deje que su intérprete proporcione una parte de su significado, pero la explicación del fenómeno reside en el hecho de que el universo completo —no meramente el universo de los existentes, sino el universo más amplio que abarca el universo de los existentes como una parte, el universo al que todos estamos acostumbrados a referirnos como “la verdad”— que todo ese universo está inundado de signos, si no es que está compuesto exclusivamente de signos. Señalemos esto de pasada por tener un efecto sobre la cuestión del pragmatismo.

Las observaciones de octubre, en vistas a la brevedad, omitían mencionar que tanto la indefinición como la generalidad podían afectar principalmente bien a la amplitud lógica o bien a la profundidad lógica del signo al que pertenecen. Se hace ahora pertinente señalar esto. Cuando hablamos de la profundidad, o significación, de un signo, estamos recurriendo a la abstracción hipostática, ese proceso por el que

consideramos un pensamiento como una cosa, hacemos a un signo interpretante el objeto de un signo. Ha sido objeto de ridículo desde la semana que murió Molière<sup>26</sup>, y la profundidad de un escritor de filosofía puede sondearse adecuadamente por su disposición a tomarse a broma la base de la inhibición voluntaria, que es la característica principal de la humanidad. Pues los pensadores cautos no se apresurarán a ridiculizar una clase de pensamiento que se fundamenta evidentemente en la observación, a saber, en la observación de un signo. En cualquier caso, siempre que hablamos de un predicado, estamos representando un pensamiento como una cosa, como una *substantia*, ya que los conceptos de *sustancia* y *sujeto* son uno, siendo sólo diferentes en los dos casos sus concomitantes. Es necesario señalar esto en la presente conexión porque, si no fuera por la abstracción hipostática no podría haber ninguna generalidad de un predicado, ya que un signo que haga a su intérprete su suplente para determinar su significación a su gusto no significaría nada, a menos que su significado fuera *nada*. Pero la abstracción hipostática (cuyo producto puede denominarse una *hipóstasis*) hace posibles las clases generales de predicados, y las clases de esas clases, y así sucesivamente, de una manera que la generación perezosa y torpe de los lógicos modernos ha hecho mal en no investigar suficientemente, por no decir en absoluto. ¡Ah! Le enfurece a uno pensar qué ignorantes —y en muchos aspectos, sin duda, mucho peor que ignorantes— nos ha dejado su negligencia criminal. ¡Piense tan sólo en las legiones de desastres innecesarios que han escrito libros de lógica sin hacer nada para reparar su deuda con los griegos y con los doctores medievales añadiendo una sola frase de verdad nueva a la ciencia! No se estila ahora ni siquiera para nuestros Platones creer en el día del juicio, pero recuerde, Lector, que si se le ha concedido un talento lógico, no puede reflexionar con madurez sobre su situación sin llegar a pretender tratar con la posteridad como le gustaría que sus predecesores hubieran tratado con usted\*.

Como ejemplo, podemos suponer que uno de nuestros dos viajeros informa al otro de que el pelo de Carlos II era castaño rojizo. Esto no se referiría sin duda al

---

26 Molière murió el 17 de febrero de 1673, mientras representaba el papel principal en su obra *Le malade imaginaire*. En el tercer intermède al final de la obra, un joven doctor a punto de ser admitido en su profesión contestaba a la pregunta "quare opium facet dormire?" con el ridículo "quia est in eo vertus dormitiva, cujus est natura sensus assoupire". Véase los comentarios relacionados de Peirce en CP 5.534.

\* Si el escritor ha completado su tarea, no ha sido un acto de virtud más de lo que lo es la obediencia usual al mandamiento común en el verso vigésimo octavo del Génesis. [Nota de CSP].

color en el sentido científico, sino a la *sensación* de color, y a esta sensación en cuanto que llega a ser modificada por los cuasi-juicios inconscientes, esto es, juicios que modifican sin que se reconozcan el sentimiento inmediato; pero sería conveniente llamar a esto “color”, como el mismo caballero inglés, suponiendo que no sea un científico, sin duda hubiera hecho. El predicado “castaño rojizo claro” hubiera sido suficientemente determinado. Pero si hubiera dicho que el cabello era “de color”, eso hubiera sido vago hasta el punto de la idiotez. El color tiene su matiz, su tono, o medida de color y su luminosidad. Un concepto de color de cualquier matiz, de cualquier tono o de cualquier luminosidad es un concepto de color algo indeterminado. Como predicado de una proposición relativa a un objeto coloreado, sería algo vaga; en el predicado de una oración imperativa, como “pinta esto de color oscuro”, sería *general*, ya que deja al intérprete libre para dar a los otros dos coeficientes del color cualquier determinación que pueda convenirle. En cuanto al matiz, tono y luminosidad, en sí mismos, que denominamos *aspectos*, son meramente términos de segunda intención, algo así como las palabras de la biología *variedad, especie, género, familia, orden, clase y rama*. Esto es, cualquiera de ellas describe la naturaleza de la indeterminación de un predicado. Las palabras de la biología, en sus únicas significaciones universalmente reconocidas, indican la *cantidad relativa* de indeterminación de los términos de primera intención como pichón, paloma, paseriforme, pájaro, vertebrado, etc., mientras que las palabras cromáticas expresan la cualidad de la indeterminación de los términos de primera intención tales como verde, color subido, tintado. Ambas series son de predicados propios de predicados. También coinciden en que cada uno tiene sus análogos pasablemente cercanos a través de una amplia gama de predicados. Una serie jerárquica, más o menos como la biológica, es un resultado necesario de cualquier evolución azarosa de las características de clase. Louis Agassiz defendió con gran fuerza que la jerarquía biológica expresa, o debería expresar, las diversas etapas de la ejecución de un propósito, pero cualquiera que haya leído *The World and the Individual*<sup>27</sup> entenderá (a pesar de los deslices lógicos no sin importancia de esa obra) que el propósito es la patria misma de la evolución. Por otra parte, cuando la clasificación tiene un origen matemático, como parece ser el caso con la de los elementos químicos, por ejemplo, las clasificaciones cruzadas son comunes, si no usuales. En toda una clase de casos que podría ser lógicamente definida, si hubiera

---

<sup>27</sup> J. Royce, *The World and the Individual*, Macmillan, Nueva York, 1899.

espacio para la discusión, pero de la que será suficiente decir que abarca las cualidades de cada uno de nuestros bien-marcados sentidos, hay una triada de aspectos análogos a la luminosidad, matiz y tono. Se señalará que en el *habitat* de un aspecto, o sujeto general en el que se encuentra, tenemos un concepto lógico de una clase diferente a cualquiera de las mencionadas anteriormente\*. Podemos formular estos aspectos cromáticos diciendo que la luminosidad es la cantidad, el más o menos, —queriendo decir que el que la medida sea hiperbólica, parabólica o elíptica está más allá del significado— de la cualidad; que el matiz es la taleidad [*suchness*] de la cualidad; y que el tono es el grado [*such-degree*] de la cualidad. Pero estas expresiones son puros fantasmas, sin explicación. En particular, el lector puede estar perdido a la hora de saber qué distinción puede hacerse entre cualidad y “taleidad” [*suchness*].

Estamos aquí poniendo el pie en el mismo litoral de nuestro conocimiento de lógica. Cada paso ha de darse con precaución, pues hay arenas movedizas alrededor. Sin embargo, es justo el terreno donde a muchos escritores les gusta hacer cabriolas, temerarios y demasiado confiados. Si no abandonaran rápidamente la cuestión, pronto encontrarían que se han metido en una trampa, y se ahogarían en la marea creciente del gran océano de la duda y la ignorancia. No se ha dado nunca una explicación satisfactoria de la naturaleza lógica de una hipóstasis. Tomemos, como ejemplo, un término abstracto muy preciso, digamos, *dureza*. Uno puede dudar al decir si el único objeto denotado por este término, esto es, la cualidad de dureza, es una capacidad o un hábito; la *posibilidad* de que su sujeto sufra la presión moderada del borde de un cuchillo sobre él sin ser rayado, o la *imposibilidad* de ser rayado por la moderada presión del borde de un cuchillo. Pues al no tener experiencia de sustancias cuya capacidad de rayar sea tan incierta como el lanzar un dado, no podemos apelar a ningún caso para mostrar si deberíamos llamar a tal objeto duro o no. Pero podemos señalar un fenómeno iluminador, a saber, que *duro* es uno de entre una categoría completa de predicados que parecen ser invariablemente verdaderos bajo circunstancias capaces de ser descritas generalmente, y que son invariablemente falsos cuando no se cumple esa condición general. La opinión de que la expresión “parecen ser” debería ser “son”, y de que no es de una categoría de

---

\* Aquí sólo se da lo que parece pertinente para el asunto en cuestión acerca de una materia, una de entre un número igualmente extenso que ha tratado el autor, y la publicación de su obra, sin importar qué errores pueda haber cometido, debe ser de utilidad última para el pensamiento humano. Pero pronto será demasiado tarde para pensar en publicación. [*Nota de CSP*]

predicados sino de todos los predicados cualesquiera de los que esto se sostiene es mantenida por muchos lógicos, y especialmente por los nominalistas, quienes son, de forma bastante extraña, más injustificadamente adictos a las afirmaciones universales, pues todo su mantener esa universalidad es una mera ficción o, en el mejor de los casos, una mera apariencia subjetiva.

Nadie, sin embargo, ha encontrado nunca ninguna ley, razón o rima de acuerdo con la cual tales y tales puntos del cielo estén ocupados por estrellas, o para algún otro hecho de existencia. La existencia puede remontarse a una metamorfosis, pero la existencia no comenzó con la metamorfosis, y no hay un solo caso en el que se haya encontrado alguna vez alguna ley que regule con precisión el cuándo y dónde de la existencia. Que los elementos químicos de la atmósfera tengan pesos atómicos bajos y que elementos de pesos atómicos altos sean raros en la corteza de la tierra es aproximadamente verdadero, como una mera consecuencia de la asociación del peso específico con el peso atómico, pero suponer que hay alguna ley exacta en cuanto a la disposición de los existentes es una señal bien reconocida de una mente no sensatamente leal a la verdad del hecho. Las mentes de los hombres se confunden por una imprecisión del lenguaje y del pensamiento que les conduce a hablar de las causas de los eventos singulares. Deberían considerar que no es la actualidad singular, en su identidad, la que es el sujeto de una ley, sino un ingrediente de ella, un predicado indeterminado. Consecuentemente, la cuestión es, no si todos y cada uno de los eventos es causado de forma precisa, en un aspecto u otro, sino si cada predicado de ese evento es causado. Por ejemplo, un hombre juega a cara o cruz. Gana su apuesta. Ahora bien, la cuestión es si había alguna circunstancia en relación al lanzamiento de esa moneda que necesitara esa característica suya, a saber, su concordancia con la apuesta. Hay algunos que creen que tales predicados son determinados de forma precisa, pero les falla la prueba racional. La mayoría de los hombres llaman a esas cosas incausadas, y esta opinión es poderosamente apoyada por el fallo absoluto de cada intento de basar predicciones de tales ocurrencias en alguna ley específica. La clase de predicados es una de la que cada hombre en la tierra ha tenido durante varios miles de años experiencia multiplicada cada hora. Y puesto que en ningún caso ha habido ninguna apariencia prometedora de aproximarse a una ley, estamos más que justificados para decir que la dependencia precisa de condiciones generales parece estar limitada a una categoría de predicados, sin comprometernos a decir qué categoría es esa.



## 7. Pragmatismo (1907)

---

*Este capítulo corresponde a algunos extractos del MS 318, un extenso y complejo manuscrito de gran cantidad de hojas con múltiples variaciones entremezcladas de un artículo concebido inicialmente como una larga "Carta al editor". La parte correspondiente a la "Introducción" apareció publicada en *Collected Papers*, (CP 5.11-13 y 464-66), así como otros fragmentos, que se publicaron en CP 1.560-62 y 5.467-96<sup>1</sup>. La presente versión se corresponde con EP 2:398-415 y 415-439. Se trata de un texto difícil pero muy ilustrativo, en el que Peirce desarrolla extensamente su prueba del pragmatismo, que hace recaer en su teoría de los signos. Pues, si el significado de todo pensamiento es el hábito que produce en el pensamiento de su intérprete, deberá corresponderse, en última instancia con el interpretante lógico final. Además de la integración de pragmatismo y semiótica, este texto es especialmente importante porque asume de nuevo la dimensión comunicativa del signo y la semiosis, sobre la base de que el signo es un medio para la comunicación de una forma. Así, todo pensamiento asume la forma de un diálogo entre dos instancias o fases del ego, que Peirce denomina cuasi-emisor y cuasi-intérprete y que hacen las funciones de objeto-emisor e interpretante-intérprete. Asimismo, se introducen algunas nociones importantes de la semiosis comunicativa, como la necesidad de un universo compartido de experiencia y acción, la importancia de los factores colaterales y contextuales en el discurso, o la diferencia entre proposición y aserción en función del papel que juegan las circunstancias de la enunciación en la interpretación de los enunciados.*

### [Introducción]

Sr. Editor:

Las revistas filosóficas a lo largo de todo el mundo están ahora mismo desbordadas, como usted sabe, por el pragmatismo y el antipragmatismo. El ejemplar de Leonardo que me ha llegado esta mañana contiene un trabajo admirable sobre la materia de un escritor de genio y dotado para las letras, Giovanni Papini<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Para la traducción he seguido la edición de *EP*.

<sup>2</sup> Giovanni Papini (1881-1956). Escritor italiano, junto con Mario Calderoni, Giovanni Vailati y Giuseppe Prezzolini formó parte del grupo Leonardo, un colectivo que, según su manifiesto fundacional buscaba "intensificar la propia existencia, elevar el pensamiento, y exaltar el arte" y que fue el mayor impulsor de las ideas pragmatistas en Italia. El propio Papini es considerado como una especie de "portavoz" del pragmatismo en ese país.

Ayer llegaron noticias de disputas en la misma línea procedentes de Nueva Zelanda. Con frecuencia, sin embargo, uno escucha palabras simplistas que, traicioneramente, ofrecen una completa tergiversación de este nuevo ingrediente del pensamiento de nuestro tiempo; de tal manera que acepto gustoso su invitación a explicar qué es realmente el pragmatismo, cómo llegó a nacer, y hacia dónde se dirige. Cualquier doctrina filosófica que fuera completamente nueva a duras penas podría evitar mostrarse radicalmente falsa; pero el rastro de los riachuelos que van a dar al río del pragmatismo se sigue fácilmente en la antigüedad todo lo lejos que se quiera.

Sócrates se bañó en esas aguas. Aristóteles se regocija cuando puede encontrarlas. Transitan, dónde nadie sospecharía, por debajo del seco montón de desechos de Spinoza. Aquellas claras definiciones que recorren las páginas del *Ensayo sobre el entendimiento humano*<sup>3</sup> se han enjuagado en los mismos puros manantiales. Fue este medio, y no la infusión de brea, lo que dio salud y fuerza a las obras tempranas de Berkeley, su *Teoría de la visión* y lo que queda de sus *Principios*<sup>4</sup>. De aquí deriva la posición general de Kant, con toda la brillantez que ésta posee. Auguste Comte hizo aún más, —mucho más— uso de este elemento; tanto como vio que podía usarlo. Desgraciadamente, sin embargo, tanto él como Kant, a sus modos bastante opuestos, estaban habituados a mezclar estas aguas rutilantes con cierto sedativo mental al que muchos hombres son adictos, —los fornidos hombres de negocios muy probablemente en beneficio suyo— pero que provoca un triste desconcierto en la constitución filosófica. Me refiero al hábito de desdeñar el estudio minucioso de la lógica.

Lo mismo que en el pasado. El abolengo del pragmatismo es suficientemente respetable; pero la adopción más consciente del mismo como *lanterna pedibus* en la discusión de cuestiones oscuras, y su transformación en un método para contribuir a la indagación filosófica vino, en primer lugar, del *souche*<sup>5</sup> más humilde imaginable. Fue a comienzos de los setenta, cuando un grupo de jóvenes de la vieja Cambridge, llamándonos, medio irónica, medio provocativamente, “El Club de los Metafísicos”, —pues el agnosticismo andaba por entonces muy pretencioso, mirando por encima

---

<sup>3</sup> Se refiere a la obra de John Locke, de 1689.

<sup>4</sup> George Berkeley (1685-1753), *An Essay Towards a New Theory of Vision* (1709) y *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710). El uso medicinal de una infusión fría de brea fue alguna vez bastante popular. Cfr. EP 2:546.

<sup>5</sup> En francés en el original, “origen”, “matriz”.

del hombro a toda la metafísica— solíamos reunirnos, en algunas ocasiones en mi estudio, otras en el de William James. Es posible que algunos de nuestros antiguos camaradas no estuvieran de acuerdo en dar a conocer semejantes chiquilladas, aunque allí no hubo nada más que gachas, leche y azúcar. El Sr. Justice Holmes<sup>6</sup>, sin embargo, no creo que tome a mal que recordemos, orgullosos, su participación; lo mismo en el caso de Joseph Warner. Nicholas St. John Green<sup>7</sup> fue uno de nuestros colegas más interesados; hábil abogado y gran erudito, era discípulo de Jeremy Bentham. Su extraordinaria capacidad para despojar a la cálida y vital verdad del ropaje de las añejas fórmulas era lo que por doquier atraía la atención hacia él. En particular, insistía a menudo sobre la importancia de aplicar la definición de Bain<sup>8</sup> de la creencia, como “aquello de acuerdo con lo cual el hombre está dispuesto a actuar”. De esta definición, el pragmatismo es poco más que un corolario; de modo que me siento inclinado a pensar que es éste el abuelo del pragmatismo. Chauncey Wright<sup>9</sup>, algo así como una celebridad filosófica por aquel tiempo, nunca faltaba a nuestros encuentros. Estuve a punto de llamarlo nuestro corifeo; pero él prefería que lo describiéramos como nuestro entrenador de boxeo, con quien nosotros —particularmente yo— solíamos enfrentarnos para acabar siendo seriamente vapuleados. Había abandonado una previa adhesión al hamiltonismo para abrazar las doctrinas de Mill, con las cuales, y con su correspondiente agnosticismo, pretendía fusionar las ideas realmente incompatibles de Darwin. John Fiske<sup>10</sup> y, más raramente, Francis Ellingwood Abbot<sup>11</sup>, solían acudir en ocasiones, prestando su apoyo al espíritu de nuestros esfuerzos, pero absteniéndose de cualquier aquiescencia a su éxito. Wright, James y yo éramos

---

<sup>6</sup> Oliver Wendell Holmes (1841-1935), escritor y jurista norteamericano. Fue una de las personalidades más influyentes de la sociedad norteamericana del s. XX. Su obra más famosa, *The Common Law* (1880), ha ejercido una extraordinaria influencia en el pensamiento político y jurídico norteamericano.

<sup>7</sup> Nicholas St. John Green (1830-1876). Abogado y profesor de Filosofía y Economía Política en Harvard. Tal como relata Peirce, su interés por la filosofía de Alexander Bain y su noción de creencia será un elemento clave en la gestación de la sensibilidad del pragmatismo.

<sup>8</sup> Alexander Bain (1818-1903), filósofo inglés del círculo de John Stuart Mill. Ver nota precedente.

<sup>9</sup> Chauncey Wright (1830-1875), empirista entusiasta, fue lo más parecido a un gurú que tuvo el *Metaphysical Club*. Era un gran admirador de Darwin, cuya obra ayudó a difundir ampliamente en la cultura y el pensamiento norteamericanos de la época.

<sup>10</sup> John Fiske (1842-1901), filósofo e historiador, fue un convencido discípulo y difusor de las ideas evolucionistas de Spencer.

<sup>11</sup> Francis Ellingwood Abbot (1836-1903), filósofo y teólogo, llegó a ser muy admirado por Peirce, ya que era un defensor del llamado “realismo lógico”.

hombres de ciencia, que escudriñábamos las doctrinas de los metafísicos más por su lado científico que para considerar su importancia espiritual. El carácter de nuestro pensamiento era decididamente británico. Yo era el único de nuestro grupo que había llegado al terreno de la filosofía a través del pórtico de Kant, e incluso mis ideas estaban adquiriendo el acento inglés.

Todas las actas de nuestras reuniones metafísicas se habían reducido a palabras ligeras (y rápidas, además, en su mayor parte), hasta que al fin, por temor a que el club se disolviera sin dejar ningún *souvenir* tras de sí, redacté un breve escrito en el que recogía algunas de las opiniones que había estado manteniendo durante todo aquel período bajo el nombre de pragmatismo. Este escrito fue acogido con tan inesperada benevolencia que me animé, una media docena de años más tarde, a instancias del gran editor W. H. Appleton, a insertarlo, un tanto ampliado, en el *Popular Science Monthly* de noviembre de 1877 y enero de 1878, con la no demasiado calurosa aprobación del spenceriano director de la revista, Dr. Edward Youmans. El mismo artículo apareció al año siguiente en una versión francesa en la *Revue Philosophique*. En aquellos tiempos medievales no me atreví a publicar una sola palabra inglesa para expresar una idea no relacionada con su significado específico. La autoridad del Sr. Campbell pesaba demasiado sobre mi conciencia. Todavía no había llegado a percibir, lo que es tan evidente hoy día, que si la filosofía aspira a situarse alguna vez en el rango de las ciencias, la elegancia literaria ha de ser sacrificada —como los brillantes uniformes militares de antaño— a los rígidos requisitos de la eficiencia, y deberá estimularse al filósofo —e incluso exhortársele— a que acuñe términos nuevos para expresar los conceptos científicos nuevos que descubra, exactamente igual que se les exige a sus hermanos, el químico y el biólogo. Ciertamente, en aquellos días, se injuriaba semejante hermandad, tanto por un bando como por el otro —un estado lamentable, pero no sorprendente, de la sensibilidad científica. Ni siquiera en 1893, cuando habría podido conseguir la inserción de la palabra pragmatismo en el *Century Dictionary*, me pareció que su reputación fuese suficiente para justificar ese paso.

Es ya la hora de explicar qué es el pragmatismo. Sin embargo, debo preludear la explicación con un esclarecimiento de qué no lo es, dado que muchos autores, especialmente aquellos de la ralea de la progenie de Kant, a pesar de las declaraciones de los pragmatistas, unánime, reiterativa, y aún más, explícitamente, permanecen incapaces de comprender hacia dónde nos dirigimos, y persisten en

distorsionar torcidamente todos nuestros propósitos y empeños. Yo mismo engrosé las filas kantianas el tiempo suficiente como para comprender su dificultad; pero dejemos eso. Baste decir una vez más que el pragmatismo es, en sí mismo, no una doctrina metafísica, ni un intento de determinar la verdad de las cosas. Es simplemente un método para esclarecer los significados de las palabras difíciles y los conceptos abstractos<sup>12</sup>. Todos los pragmatistas de cualquier especie consentirían cordialmente esta afirmación. En cuanto a los efectos ulteriores e indirectos de practicar el método pragmatístico, esa es ciertamente otra cuestión.

Todos los pragmatistas estarán de acuerdo en que su método para esclarecer los significados de las palabras y los conceptos no es sino el método experimental, a través del cual todas las ciencias que han tenido éxito (en cuya clase nadie que estuviera en sus cabales incluiría a la metafísica) han alcanzado los grados de certeza adecuados para ellos hoy en día; —este método experimental, siendo en sí mismo nada más que una aplicación particular de una antigua regla lógica, “Por sus frutos los conoceréis”<sup>13</sup>.

Más allá de estas dos proposiciones con las que los pragmatistas asienten *nem. con.*, encontramos tales insignificantes discrepancias entre las posiciones de aquellos que se declaran partidarios como se pueden encontrar en toda escuela de pensamiento vigorosa y saludable de todas las demarcaciones del conocimiento. El miembro más distinguido y el más respetado de toda nuestra escuela, William James, define el pragmatismo como la doctrina de que el “significado” total de un concepto se expresa en sí mismo en la forma de conducta que se recomienda o de la experiencia que se espera.

#### [ Variante 1 ]

Entre esta definición y la mía parece haber ciertamente una divergencia teórica nada pequeña lo cual, en su mayor parte, se hace evanescente en la práctica; y aunque podamos discrepar acerca de cuestiones importantes en filosofía, —especialmente en lo que se refiere al infinito y al absoluto,— estoy inclinado a pensar que las discrepancias descansan en otras cuestiones diferentes a los ingredientes pragmatísticos de nuestro pensamiento. Si nunca se hubiera oído hablar del pragmatismo, creo que las opiniones de James por un lado, y las mías por el otro,

---

<sup>12</sup> Cfr. W 3.257-276 (1878).

<sup>13</sup> Se trata de la consabida cita bíblica, Mt 7, 20.

se habrían desarrollado sustancialmente tal y como lo han hecho; a pesar de nuestras respectivas formas de conectarlas en el presente con nuestra concepción de ese método. El brillante y maravillosamente humano pensador F. C. S. Sciller, quien concede al mundo filosófico una taza de estimulante néctar en su hermoso *Humanismo*, parece acotar su propio terreno en esta cuestión, intermedio entre el de James y el mío.

Entiendo por pragmatismo un método de averiguar los significados, no de todas las ideas, sino de lo que yo llamo “conceptos intelectuales”, esto es, de aquellos sobre cuya estructura pueden girar los argumentos que conciernen a los hechos objetivos. Supongamos cierta luz que, tal como son las cosas, siempre que provoca en nosotros la sensación de azul se produce la sensación de rojo, y *viceversa*, y que por más grande que fuera la diferencia que eso pudiera suponer en nuestras sensaciones, no podría suponer diferencia alguna en la fuerza de ningún argumento. A este respecto, las cualidades de lo duro y de lo blando contrastan notablemente con las de rojo y azul; porque mientras rojo y azul nombran sensaciones meramente subjetivas, duro y blando expresan el comportamiento de hecho de la cosa bajo la presión del filo de un cuchillo. (Uso la palabra “duro” en su sentido estrictamente mineralógico, es decir, “resistente al filo de un cuchillo”). Mi pragmatismo, que no tiene nada que ver con cualidades de sensación, me permite sostener que la predicación de tal cualidad es justamente lo que parece, y no tiene nada que ver con ninguna otra cosa. Por tanto, incluso si se intercambiaran dos cualidades de sensación cualesquiera, nada cambiaría excepto las sensaciones. Esas cualidades no tienen significaciones intrínsecas más allá de sí mismas. Los conceptos intelectuales, sin embargo, —los únicos contenidos de signos que se pueden denominar propiamente “conceptos”— conllevan esencialmente alguna implicación que concierne al comportamiento general, ya de algún ser consciente, ya de algún objeto inanimado, y de ese modo proporcionan, no simplemente más que cualquier sensación, sino más aún que cualquier hecho existente, a saber, los “*would-acts*”<sup>14</sup> de la conducta habitual; y ninguna aglomeración de hechos actuales

---

<sup>14</sup> Literalmente, “actos posibles”. Se trata de un concepto intraducible en castellano que representa la naturaleza condicional y, por tanto, legislativa de los conceptos. Se vincula así con la máxima pragmática, en la medida en que el significado de un concepto se traduce en una creencia, o lo que es lo mismo, en determinada disposición a actuar si se dan las condiciones adecuadas. El elemento condicional, posible y contrafáctico de la proposición marca las distancias necesarias con respecto al pragmatismo de James, que no determina ya una consecuencia posible —y, por tanto, un elemento de auto-control de la conducta racional— sino que se traduce en meras consecuencias de hecho.

jamás podría agotar completamente el significado de un “*would be*”. Pero tomo como auténtica semilla del pragmatismo la proposición de que el significado *total* de la predicación de un concepto intelectual consiste en afirmar que, bajo todas las circunstancias concebibles de un tipo dado, el sujeto de la predicación se comportará o no de cierta manera —esto es, que bien podría, o bien no podría ser verdad que bajo ciertas circunstancias experienciales dadas (o bajo una proporción dada de ellas, tomadas *tal y como ocurrirían en la experiencia*) ocurrirán determinados hechos.

Pero, ¿cómo puede este elocuente principio probarse verdadero? Pues parece estar en violenta contradicción con lo que uno puede leer, pongamos por caso, en la obra *Apariencia y realidad*, del Sr. Bradley, y en las otras obras de los grandes metafísicos; y que está en situación no menos conflictiva con las doctrinas más simples de Haeckel, Karl Pearson, y otros nominalistas. Puedo ofrecer media docena de demostraciones diferentes del principio pragmatista; pero la más simple de ellas sería técnica e interminable. No habría un lector de esta revista, estudioso de la literatura actual, capaz de asumir críticamente el examen de dichas cuestiones. Al lector del que hablamos le gustaría conocer el color del pensamiento que sostiene las afirmaciones positivas del pragmatismo, pero sin entrar demasiado minuciosamente en los detalles. Me esforzaré precisamente por satisfacer ese deseo, aunque el grado mínimo pero suficiente de detalle puede espantar a algunos lectores que, si estuvieran dispuestos a perseverar encontrarían interesante tal grado de detalle.

Para empezar, todo concepto y todo pensamiento más allá de la percepción inmediata es un signo. Sobre esto mucho han dicho ya gente como Leibniz, Berkeley y otros cerca de dos siglos atrás. El uso de la palabra *λογος* muestra que los griegos, antes del desarrollo de la ciencia de la gramática, eran a duras penas capaces de pensar en el pensamiento desde cualquier otro punto de vista. Dejemos que cualquier persona que espere tener evidencia de la verdad que estoy diciendo simplemente recuerde el curso de lo que ha pasado en su mente durante alguna sincera y ferviente auto-reflexión. Si se le da bien la introspección, advertirá que sus deliberaciones adquieren forma dialógica, como el contendiente de un momento cualquiera que apela a la razonabilidad del *ego* de un momento sucesivo en pos de su asentimiento crítico. Ahora, no hace falta decir que la conversación se compone de signos. De acuerdo a esto, encontramos que el tipo de mente que es menos sofisticada y que es más seguro que se revele a sí misma a través de su lenguaje es

dada a expresiones tales como “me digo a mí mismo, digo yo”, o incluso a hablar con uno mismo de forma audible, como Launcelot Gobbo<sup>15</sup>, de acuerdo con el perspicaz psicólogo que lo creó. ¡Oh!, estoy seguro de que el lector concederá que todo pensamiento es un signo

Ahora bien, ¿cómo definiría usted un signo, querido lector? No pregunto cómo se usa de ordinario la palabra. Quiero una definición igual a la que un zoólogo daría de un pez, o un químico de un cuerpo adiposo o de uno aromático, —un análisis de la naturaleza esencial de un signo, si queremos que la palabra sea aplicable a todas aquellas cosas que la ciencia más general de la semeio’tica<sup>16</sup> debe considerar como su objeto de estudio; ya sea de la naturaleza de una cualidad significante, o de algo que, una vez proferido se ha ido para siempre; ya se manifieste en función de su estar en lugar de una posibilidad, de una cosa o hecho singular, o en lugar de un tipo de cosas o verdades; ya esté conectado con la cosa, sea verdad o ficción, que la represente por imitación, o por ser un efecto de su objeto, o por una convención o hábito; ya apele meramente al sentimiento, como un tono de voz, o a la acción, o al pensamiento; ya apele por simpatía, por énfasis o por familiaridad; ya sea una sola palabra, o una oración, o la “*Decadencia y caída*” de Gibbon; ya se trate de un interrogatorio, de un imperativo o de una aserción; ya sea de la naturaleza de un chiste o de un aval, o conlleve fuerza artística; y no paro aquí porque las variedades de los signos no se agotan en absoluto. Tal es el *definitum* al que intento ajustar una definición racional, comprensiva, científica y estructural, —al igual que uno podría dar de “cercanía”, “matrimonio”, “cadencia musical”; apuntando, sin embargo, déjeme repetirlo, menos a lo que el *definitum* significa convencionalmente que a lo que debería ser, en razón, lo que debería de significar.

Todo el mundo reconoce que es un arte nada despreciable este asunto del análisis “faneroscópico” por el cual se delimita una definición científica. Tal como yo lo practico, en esos casos, como el presente, en el que me alejo de la referencia directa al principio del pragmatismo, comienzo fijándome en ese predicado que se presenta como el más característico del *definitum*, incluso si no se adecua bien a toda la extensión del *definitum*. Si el predicado es demasiado estrecho, acto seguido

---

<sup>15</sup> Se trata de Gobbo, el sirviente del judío Shylock que aparece en el acto segundo de *El mercader de Venecia*, de William Shakespeare.

<sup>16</sup> *Σμειωτική*, del griego *σημειων*, “signo”. La palabra apareció por vez primera en la obra de John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), que es de donde Peirce toma la palabra.

busco algún ingrediente de él que sea lo suficientemente amplio para un definitum corregido y, al mismo tiempo, que sea aún más científicamente característico de él.

Procediendo de esta manera con nuestro definitum, “signo”, advertimos como lo más propiamente característico, que los signos operan generalmente entre dos mentes, o teatros de conciencia, de los que uno es el agente que *profiere* el signo (bien acústica, bien ópticamente, o de cualquier otra forma), mientras el otro es la mente *paciente* que interpreta el signo. Continuando con mi definición de lo que es característico de un signo, sin tener en cuenta por ahora la explicación menos importante de los casos excepcionales, recalco que, antes de que el signo fuera producido, ya estaba virtualmente presente en la conciencia del emisor en la forma de un pensamiento. Pero, como ya se ha subrayado, un pensamiento es él mismo un signo y como tal, debe tener también un emisor (es decir, el ego de un momento anterior), para cuya conciencia debe haber estado ya virtualmente presente, y así regresivamente. Asimismo, después de que un signo ha sido interpretado, permanecerá virtualmente en la conciencia de su intérprete, donde será un signo, —tal vez, una determinación para aplicar la carga del signo comunicado,— y en cuanto signo deberá, por su parte, tener un intérprete y así progresivamente. Entonces, es incuestionablemente concebible que una serie indefinida de emisores sucesivos debe operar en un breve intervalo de tiempo, y lo mismo debería hacer una serie ilimitada de intérpretes. Con todo, es improbable que se niegue que, en algunos casos, ni la serie de emisores ni la de los intérpretes forme una colección infinita. Cuando este sea el caso, debe haber un signo sin emisor y un signo sin intérprete. Efectivamente, hay en este punto dos argumentos bellísimamente concluyentes que es probable se le ocurran al lector. Pero, ¿por qué discutir, cuando los signos sin emisores ni intérpretes son utilizados con frecuencia? Me refiero a signos tales como los síntomas de una enfermedad, los signos del tiempo, grupos de experiencias que sirven como premisas, etc. Los signos sin intérpretes, si bien menos manifiestamente, existen con certeza. Dejemos las tarjetas de una máquina de Jacquard<sup>17</sup> metidas y preparadas, de tal manera que la máquina pueda tejer un dibujo. ¿No son acaso signos esas tarjetas? Contienen y portan inteligencia, —inteligencia que, considerando su espíritu y efecto pictórico no podría ser

---

<sup>17</sup> Joseph Marie Jacquard (1752-1834), inventor e industrial textil francés. En 1804, Joseph Jacquard empezó a utilizar un telar que se servía de tarjetas perforadas para controlar la creación de complejos diseños textiles, la misma técnica se utilizaría posteriormente en pianolas y organillos, que empleaban tarjetas perforadas para copiar música de piano.

comunicada de ninguna otra forma. Incluso si los dibujos sobre el tejido ardieran y se consumieran por completo antes de que nadie los hubiera visto. Imaginemos que se ha preparado una colección de esos modelos que los diseñadores de embarcaciones deslizan sobre el agua; y con la cadena, se ha podido llevar a cabo una completa serie de experimentos; y se han podido haber grabado sus condiciones y resultados. Hay, entonces, una representación perfecta del comportamiento de cierto registro de formas. Incluso si nadie se toma la molestia de estudiar la grabación, no habrá intérprete. De igual modo, los libros de un banco pueden suministrar un informe completo del estado del banco. Sólo queda redactar una hoja de balances. Pero si esto no se hace, aunque el signo está completo, el intérprete brilla por su ausencia.

Habiendo indicado, entonces, que ni un emisor ni, incluso, probablemente, un intérprete es esencial para un signo, me veo inclinado a indagar si no será característico de los signos algún ingrediente del emisor y algún ingrediente del intérprete que no sólo sean tan esenciales, sino incluso más característicos de los signos que los propios emisor e intérprete. Comencemos buscando el ingrediente esencial del emisor. Al llamar a este *quaesitum* un *ingrediente* del emisor, quiero decir que si falta este *quaesitum* el emisor no puede estar presente; y más aún, que si no hay emisor, no puede ser que este *quaesitum* junto con los todos los otros de cierto cuerpo de “ingredientes” estén todos presentes. Esta última afirmación, sin embargo, tiene tan poca importancia y es casi tan auto-evidente que no necesito insistir en ello. Un hecho que concierne a nuestro *quaesitum* que podemos conocer antes de todo estudio es que, puesto que este *quaesitum* funcionaría como una especie de sustituto de un emisor en caso de que no hubiera emisor, o que en todo caso cumpliría casi la misma, aunque una más esencial, función, se sigue que dado que no es el signo el que construye, o da voz, o representa al emisor, sino que, por el contrario, es el emisor el que construye, enuncia y da pie al signo, por tanto aunque *ex hypotesi* el *quaesitum* es algo tan imprescindible al funcionamiento del signo que no puede ser totalmente revelado o sacado a la luz por ningún estudio del signo en solitario, como tal. El conocimiento de éste debe venir de alguna fuente previa o colateral. Además, dado que se concibe para actuar sobre el signo, debe ser concebido como singular, no como general. Pero tal vez eso no es muy claro y necesita alguna explicación.

*Ejemplo 1.* Supongamos que por casualidad oigo a un hombre decirle a otro en un club: “Ralph Pepperil ha comprado esa yegua, Pee Dee Kew”. Si nunca he oído hablar de Ralph Pepperil ni de Pee Dee Kew, aquello sólo significa para mí que algún hombre ha comprado algún famoso jamelgo; y dado que yo ya sabía que algunos hombres hacen ese tipo de adquisiciones, eso no me interesa. Pero al día siguiente escucho a alguien preguntar dónde podría encontrar una copia de la edición de las obras de Platón de Steven<sup>18</sup>; a lo cual oigo responder que Ralph Pepperil dice que tiene un ejemplar. Ahora, aunque nunca haya estado familiarizado con ningún comprador de caballos de carreras, no hubiese supuesto que tal persona pudiese estar en posesión de una vieja edición de las obras de Platón cuyo valor se debe a las referencias modernas que con frecuencia se refieren a los Diálogos. Tras esto, comenzaré a prestar atención a lo que oigo de Ralph Pepperil; al menos, hasta que lo que el nombre significa para mí probablemente represente con justicia lo que significaría cierta familiaridad con el hombre en cuestión. Esto transmite, no meramente un interés, sino también un *significado* a cada vestigio de nueva información sobre él; —pues marcas que no habrían incorporado ninguna información en absoluto, presentaron por primera vez su nombre a mis oídos. Todavía el nombre mismo conservará una designación falta de significación esencial, y gran parte será de tipo accidental en la medida en que lo que haya adquirido en cualquier momento no se habrá derivado, sin embargo en un grado insignificante, del emisor de ninguna oración que pueda revestirse de interés informativo; —al menos, no de él en su capacidad como emisor de dicha oración.

*Ejemplo 2.* Recuerdo un resplandeciente mediodía de julio a comienzos de los sesenta, cuando un compañero del laboratorio de química, en cuya compañía estaba yo cruzando el *College Yard* de Harvard mientras la hierba centelleaba cual campo de esmeraldas, y los edificios de purpúreo enladrillado, no suficientemente rojos por naturaleza para el gusto conservador, llameaban en una capa fresca de algo parecido al bermellón, —cuando este compañero casualmente se pronunció acerca de la agradable armonía de color existente entre el césped, el follaje y los edificios. Sintiendo en los ojos la sensación de que los globos oculares me fueran a estallar bajo la presión de un inquisidor, en un primer momento interpreté su afirmación como un chiste, como las burlas de algunos indios cautivos ante la impericia de sus

---

<sup>18</sup> Henri Stephanus, o Stephens (1528-1598). Publicó una edición de las obras de Platón en 1578: *Platonis opera quae extant omnis*. Cfr. EP 2:547

torturadores. Pero pronto me percaté de que era la emisión de un sentimiento sincero, y entonces, a través de una serie de interpelaciones, pronto descubrí que mi amigo era ciego al elemento rojo del color. Un hombre puede haber aprendido que es daltónico; pero es imposible que pueda ser consciente de la extraordinaria distancia que existe entre sus impresiones cromáticas y las de los hombres corrientes; aunque es necesario tener esto en cuenta en todas las interpretaciones de lo que podemos decir acerca de los colores. En el curso de mi examen de aquellos jóvenes caballeros, que ocupó varios días, aprendí una lección más general, merecedora del tiempo que perdí fuera del laboratorio.

*Ejemplo 3.* Hacia el final de una tarde bochornosa, tres jóvenes se encuentran por ahí descansando juntos; uno en una larga silla, otro tendido a lo largo de un diván, el tercero de pie al lado de la ventana abierta y observando desde su posición pinciana siete historias que ocurren en la Piazza di Spagna, y parece estar medio ojeando el periódico que le acaban de pasar. Éste posee una naturaleza de esas que normalmente se mantienen en los límites de la calma extrema, porque conocen demasiado bien los terribles derroches que acarrea el permitirse estar agitado. De súbito, rompe el silencio con las palabras: “Verdaderamente, es un fuego terrible”. ¿Qué quiere decir? Los otros dos son demasiado perezosos como para preguntar. El que está recostado sobre la larga silla piensa que el emisor estaba mirando el periódico cuando realizó su exclamación, y concluye que ha habido una deflagración en Teherán, en Sydney, o en cualquier otro lugar semejante, de suficiente magnitud y horror como para dar la vuelta al mundo. Pero el tipo tumbado piensa que el emisor estaba mirando por fuera de la ventana, y que debe haber habido un fuego abajo en el Corso, o en aquella dirección. Aquí tenemos otro caso en el que el contenido total del signo se debe averiguar, no por la minuciosa inspección del enunciado, sino por observación colateral de la enunciación.

*Ejemplo 4.* (Supongamos) que encuentro entre mis libros un libro en cuarto, entre cuyas hojas se ha encuadernado una vieja carta manuscrita que aporta algunos detalles acerca de un fuego, —aparentemente, una deflagración considerable, dado que el escritor habla de ello como “el fuego”, como si al destinatario le fuera imposible equivocarse en la identificación del referente, y dado que se menciona como pequeño detalle que se han consumido varias casas. Si se refiere al gran fuego de Londres, ciertamente tiene un interés considerable. Pero, ¿cómo puedo saber si es o no es así? No necesito decir que el encuadernador en los ribetes de las esquinas ha

cortado la fecha; dado que el juramento propio de su industria, como puede parecer, obliga a los encuadernadores a hacer esto siempre que los márgenes contengan cuestiones de especial interés. Sólo puedo, por tanto, presentar el manuscrito a algunos expertos en diplomacia que se puedan pronunciar acerca de la fecha de la inscripción y del papel. En este caso, nuevamente, la significación total del signo depende de la observación colateral.

*Ejemplo 5.* Los pronombres son palabras cuyo objeto total es indicar qué tipo de observación colateral debe hacerse de cara a determinar la significación de alguna otra parte de la oración. “Que” nos dirige a buscar el *quaesitum* en el contexto precedente; los pronombres personales a determinar quién es el hablante, quién el oyente, etc. Los pronombres demostrativos se dirigen normalmente a este tipo de observación de las circunstancias de enunciación (tal vez de igual modo en que lo hace un dedo que señala) más que a las palabras.

Dado que las mentes más agudas, al tratar con concepciones que no les son familiares, yerran de formas que dejan perplejos a aquellos que están acostumbrados a dichos asuntos, propondré, como ejemplo adicional, el de la veleta. Ahora, una veleta es uno de esos signos naturales, como cualquier signo del tiempo, que depende de una conexión física entre el signo y aquello de lo cual es signo. Pero la veleta, habiendo sido concebida, como todo el mundo sabe, para mostrar hacia qué lugar sopla el viento, ella misma significa a lo que se refiere; y consecuentemente se puede discutir si no se requiere observación colateral para completar su significación. Pero este razonamiento comete dos errores. En primer lugar, confunde dos maneras incompatibles de concebir una veleta: como signo natural, y por tanto como no teniendo emisor; y como un artefacto humano para mostrar la dirección del viento, y como tal, producido por su inventor original (ya que hablo de la veleta, —el tipo, no la ocurrencia individual). En el segundo caso, el razonamiento pasa por alto la obvia verdad de que cuando los pensamientos son determinados o revelados por un signo, el signo existe primero (virtualmente, en todo caso), y esos pensamientos subsiguientemente. Por tanto, los pensamientos determinados para concebir una veleta no pueden ser revelados por la veleta, sino que vienen precedidos de una información “previa o colateral”. A esta respuesta más que suficiente, se le puede añadir, por exceso, que las personas prudentes, al consultar una veleta, la observan para ver si gira, para asegurarse ante la posibilidad de que se

haya atascado por la herrumbre o cualquier otra cosa, o de que haya sido dirigida por alguna otra fuerza diferente al viento.

Es fácil ver ahora que el *requaesitum* que hemos estado buscando es simplemente que el signo “está por” algo, o la idea de aquello que se espera que produzca. Tenemos ahora una idea más clara del *requaesitum* que la que teníamos, en un primer momento, del “objeto del signo”. Se pueden contemplar nuestros comentarios como intentos de analizar la idea de “estar por” o “representar”. El *requaesitum*, cuando están los dos, un emisor y un intérprete, es aquel que el primero tiene en mente, pero que no se le ocurre expresar, porque sabe de sobra que el intérprete comprenderá que se refiere a ello, sin necesidad de que él lo diga. Estoy hablando de casos en los que el signo está solo sin ningún contexto. Así, si el emisor dice “¡hermoso día!”, ni se imagina la posibilidad de que el intérprete piense en el mero *deseo* de buenos días que un finlandés del Polo Norte puede haber experimentado el 19 de abril de 1776. Se refiere, por supuesto, al estado meteorológico actual, ahí mismo y en ese momento, donde el intérprete y él se ven influenciados de forma similar por el buen tiempo, y lo tienen cerca de la superficie de su conciencia común. Los fósiles marinos encontrados en una montaña, considerados como signo de que el nivel del mar había sido mayor que los niveles de sedimentación de esos fósiles, se refieren a una fecha distante pero indefinida. Aquí no hay emisor; pero esto es lo que ha podido permanecer inexpresado en la mente del emisor, aunque esencial para la significación del signo, si ese signo ha sido ideado y construido para dar a la raza humana una primera lección de geología. Así si el signo es sólo una parte de otro signo, de manera tal que hay un contexto, es presumible que el *requaesitum* se encuentre, al menos en parte, en este contexto; aunque no es absolutamente necesario que deba encontrarse en ninguna parte del signo.

Llamo a este *requaesitum* el Objeto del signo; —el objeto *inmediato*, si se trata de la idea en función de la cual el signo está construido, el objeto *real*, si se trata de la cosa o circunstancia real sobre la que esa idea está basada, como en un lecho rocoso.

El Objeto de un signo, entonces, está necesariamente inexpresado en el signo, tomado por sí mismo. En efecto, pronto veremos que cualquier cosa así expresada cae bajo una categoría bien distinta. Pero los ejemplos anteriores muestran que esa idea, que aunque es esencial al funcionamiento de un signo, sólo se puede obtener

por observación colateral, es la idea de una cosa estrictamente individual, o de una colección individual, o de una serie, o suceso individual, o de un *ens rationis* individual. Esto prueba suficientemente la verdad de la proposición. Hay razones causativas más profundas que no puedo ofrecer aquí. La proposición no tiene tanta importancia como aparenta, dado que cualquier cosa que exista de hecho es un individuo. Para un plural finito no es nada más que el singular de un nombre colectivo indefinido; mientras la incompletitud de una colección indefinida es de una naturaleza hipotética o ideal, y carece de una existencia completa. El objeto de un signo, aunque singular, no puede, sin embargo, ser múltiple, y puede incluso ser así infinitamente. Saque un verbo en modo indicativo fuera de su contexto y, ¿cuál es su objeto? ¿Cuál es, por ejemplo, el objeto de “corre”? *Respuesta*: es algo, un corredor. ¿Cuál es el objeto de “mata”? *Respuesta*: un par de individuos no designados, uno un asesino, el otro, el asesinado por él. De igual modo, “da” tiene como objeto un triplete de singulares no designados, un destinador, un regalo, un receptor de ese regalo procedente de aquel destinador. “Compra” se predica de un cuarteto compuesto por el vendedor, el comprador, el derecho legal que es transferido del primero al último, y el precio. Los diferentes miembros de la colección que son el objeto de un verbo, —sus objetos *parciales*, como se les puede llamar,— a menudo poseen caracteres distintivos que son los mismos para gran número de verbos. Por tanto, los objetos parciales de un verbo transitivo ordinario son un agente y un paciente. Estos caracteres distintivos no tienen nada que ver con la forma de un verbo, como un signo, pero se derivan de la forma del hecho significado. Tomando nota de esto, uno puede evitar alguna perplejidad cuando el verbo mismo expresa el funcionamiento de un verbo. Por ejemplo, uno de los objetos parciales del verbo “expresa” es por supuesto la cosa expresada, que en algún momento de languidez puede parecer una instancia que refuta el principio de que el objeto de un signo no puede ser expresado por el signo mismo. Para evitar el rompecabezas no se necesita sino advertir que el verbo “expresa” no sólo *es* un signo, y expresa algo, sino que además significa la acción de un signo, o expresa su expresar algo. Su acusativo es el objeto del signo externo, pero no del otro, interno, signo que este externo implica.

Debe mencionarse que aunque un signo no puede expresar su Objeto, sí puede describir, o en cualquier caso indicar el tipo de observación colateral por la cual ese Objeto habrá de encontrarse. Por tanto, una proposición cuyo sujeto es distributivamente universal (no plural o de otro modo colectivamente universal), tal

como “cualquier hombre morirá”, permite al intérprete, después de que la observación colateral ha revelado de qué universo único se está hablando, tomar cualquier individuo de ese universo como el Objeto de la proposición, dando, en el ejemplo de arriba, el equivalente “si coges cualquier individuo que quieras del universo de las cosas existentes, y si ese individuo es un hombre, éste morirá”. Si la proposición hubiese sido, “algún carácter del Antiguo Testamento fue traducido”, la indicación habría sido que el individuo debería ser seleccionado apropiadamente, mientras que el intérprete se habría abandonado a sus propios instrumentos para identificar al individuo.

Ahora que hemos comprendido, usted, lector, y yo, como espero, una más linda y clara noción de lo que, estrictamente hablando, debe entenderse por Objeto de un signo, se hace pertinente indagar hasta dónde se puede hablar de dicha exactitud de discurso, es decir, si tal exactitud es practicable y conveniente. De los dos términos aproximadamente sinónimos, “individuo” y “singular” el primero traduce el *το ατομον* de Aristóteles, el último su *το καθ εκαστον*. “Individuo” se define normalmente bien como aquello que es absolutamente determinado; el “singular” es aquello que es absolutamente determinado tanto como lo es el tiempo, o, para generalizar esta definición, es variable sólo en dos maneras precisamente opuestas y contrarias de disentir. Ahora es bastante imposible que ninguna de las observaciones colaterales, aunque hayan podido obtenerse a duras penas por la imaginación o el pensamiento, pudiera aproximar una idea *positiva* de un singular, por sí solo y como individuo; esto es, que verdaderamente deberíamos pensarlo como determinado en cada uno de los muchos millones de aspectos en los que las cosas pueden variar. Supongamos, por ejemplo, que esto es visible; y consideremos sólo el bosquejo de un solo aspecto de él. Incluso aunque este bosquejo estuviera restringido a ser uno de una familia de curvas, es decir, elipses, las diferentes formas posibles entre cualesquiera dos formas limitantes serían más que innumerables; ya que hay un continuum de ellas. Sería imposible completar nuestra observación colateral, ayudada aunque fuera por la imaginación y el pensamiento, incluso en este aspecto, casi insignificante. Es sencillamente impracticable, por consiguiente, restringir el significado del término “objeto de un signo” al Objeto propiamente dicho.

Pues, después de todo, la observación colateral, ayudada por la imaginación y el pensamiento, por lo general se traducirá en una idea, aunque esto no necesita ser

particularmente determinado; pero puede ser indefinido en algunos aspectos y general en otros. Una aprehensión tal, aproximándose, sin embargo, de manera distante, a la del Objeto estrictamente hablando, debería ser, y normalmente lo es, denominada “objeto inmediato” del signo en la intención de su emisor. Puede ser que no haya tal cosa o hecho en la existencia, o en ningún otro modo de realidad; pero seguramente no negaremos a la imagen común de un fénix o a una figura de la verdad desnuda en el pozo<sup>19</sup> el nombre de “signo”, simplemente porque el pájaro es una ficción y la Verdad un *ens rationis*.

Si es que hay algo *real* (esto es, cualquier cosa cuyos caracteres son verdaderos de ésta con independencia de que tú o yo, o cualquier hombre, o cualquier número de hombres piensen o no en ellos como caracteres de aquella) que corresponda suficientemente con el objeto inmediato (que, dado que es una aprehensión, no es real), entonces si es identificable con el Objeto estrictamente hablando o no, debe llamarse, y normalmente se le llama, “objeto real” del signo. Por medio de algún tipo de causación o influencia debe haber determinado el carácter significante del signo.

Esto acerca del objeto, o aquello por lo que el signo está esencialmente determinado en sus caracteres significantes en la mente de su emisor. En correspondencia con él hay algo que el signo en su función significante determina esencialmente en su intérprete. Yo lo llamo el “interpretante” del signo. En todos los casos, incluye sentimientos; ya que debe haber, al menos, un sentido de comprensión del significado del signo. Si incluye más de un mero sentimiento, debe evocar algún tipo de esfuerzo. Puede incluir algo además, que, por ahora, podemos llamar vagamente “pensamiento”. Denomino a estos tres tipos de interpretante los interpretantes “emocionales”, “energéticos” y “lógicos”.

Si un signo no tiene intérprete, su interpretante es un “*would be*”<sup>20</sup>, esto es, lo que el signo *determinaría* en el intérprete si hubiese alguno. En su naturaleza general, el interpretante es mucho más fácilmente inteligible que el objeto, dado que incluye todo lo que el signo de sí mismo expresa o significa. Pero hay alguna dificultad a la hora de definir los tres tipos de interpretantes. Puede ser posible, por ejemplo, que esté tomando una concepción demasiado estrecha del signo en general

---

<sup>19</sup> El dicho “la verdad está en el fondo de un pozo” se atribuye, habitualmente a Demócrito.

<sup>20</sup> Véase nota 14.

al decir que su efecto inicial deba ser de la naturaleza del sentimiento, dado que puede que haya entidades que deban ser clasificadas junto con los signos y que en un primer momento aún comiencen a actuar de manera totalmente inconsciente. Pero dado que este error, si es que lo es, no parece tener nada que ver con la materia del pragmatismo, no me detengo ahora a considerarlo. Una cuestión mucho más seria, especialmente en la presente conexión, concierne a la naturaleza de ese interpretante lógico, el pensamiento transmitido, que con facilidad podemos asegurarnos a nosotros mismos que algunos signos tienen, aunque no discernimos inmediatamente en qué consiste.

Ahora estoy listo para aventurar a un intento de definición de signo, —dado que en la investigación científica, como en otras empresas, la máxima sostiene que, “*el que no arriesga, no gana*”. Diré que un signo es cualquier cosa, de cualquier modo de ser, que media entre un objeto y un interpretante; pues está determinado por el objeto *con relación al interpretante*, y a su vez determina al interpretante *con referencia al objeto*, de modo tal que hace que el interpretante esté determinado por el objeto a través de la mediación de ese “signo”.

El objeto y el interpretante son, por tanto, meramente los dos correlatos del signo; siendo uno el antecedente, y el otro el consecuente del signo. Por otra parte, siendo el signo definido en términos de estos correlatos correlativos, se espera confiadamente que el objeto y el interpretante deban corresponderse de manera precisa el uno al otro. En este punto encontramos que el objeto inmediato y el interpretante emocional se corresponden, siendo ambos comprensiones, o “*subjetivos*”; ambos, también, pertenecen de suyo a todos los signos sin excepción. El objeto real y el interpretante energético también se corresponden, pues ambos son hechos o cosas reales. Pero para nuestra sorpresa, encontramos que el interpretante lógico no se corresponde con ningún tipo de objeto. La causa de esta falta de correspondencia entre objeto e interpretante debe buscarse en la diferencia esencial que existe entre la naturaleza de un objeto y la de un interpretante; que es que el primero antecede, mientras el último sucede al signo. El interpretante lógico debe, por tanto, estar en un tiempo relativamente futuro.

A esto puede añadirse la consideración de que no todos los signos tienen interpretantes lógicos, sino sólo los conceptos intelectuales y otros parecidos; y esos o bien son todos generales o bien están íntimamente conectados con los generales,

como me parece a mí. Esto muestra que la especie del tiempo futuro del interpretante lógico es la del modo condicional, la “posibilidad” [*would be*].

Cuando en un principio me encontraba intentando resolver el enigma de la naturaleza del interpretante lógico, y casi había alcanzado ya esa etapa en la que se encuentra ahora la discusión, se me ocurrió, estando en un dilema, que si tan sólo pudiera encontrar un número moderado de conceptos que fueran al mismo tiempo altamente abstractos y abstrusos, y que sin embargo la naturaleza total de sus significados fuera del todo incuestionable, un estudio de éstos avanzaría mucho en el camino de mostrarme cómo y por qué el interpretante lógico debería ser en todos los casos un futuro condicional. Tan pronto acabé de perfilar un deseo definido de tales conceptos, cuando percibí que en matemáticas son tan numerosos como las zarzamoras<sup>21</sup>. De inmediato comencé a repasar las explicaciones de esos conceptos, y encontré que todos tomaban la siguiente forma: procede de acuerdo con tal y tal regla general. Entonces, si tal y tal concepto es aplicable a tal y tal objeto, la operación tendrá tal y tal resultado general; y viceversa. Así, por tomar un caso extremadamente simple, si dos figuras geométricas de dimensionalidad  $N$  fuesen iguales en todas sus partes, una sencilla regla de construcción determinaría, en un espacio de dimensionalidad  $N$  que contenga a ambas figuras, un eje de rotación tal que un cuerpo rígido que llenara no sólo ese espacio sino también un espacio de dimensionalidad  $N + 1$  que contuviera el espacio anterior, girando alrededor de ese eje, y llevando a una de las figuras con él mientras la otra permanece quieta, la rotación llevaría a la figura que se mueve de vuelta a su espacio original de dimensión  $N$ , y cuando ocurriera ese evento, la figura que se mueve coincidiría exactamente con la que no se mueve, en todas sus partes, mientras que si las dos figuras no fueran tan iguales eso nunca ocurriría.

He aquí ciertamente un gran paso hacia la solución del enigma. Pues el tratamiento de gran número de conceptos intelectuales según ese modelo, siendo sólo algunos de ellos matemáticos, me pareció ser un éxito tan brillante como para convencerme de que predicar cualquier concepto de un objeto real o imaginario es equivalente a declarar que al realizar cierta operación sobre el objeto,

---

<sup>21</sup> Falstaff, en *Enrique IV*, de William Shakespeare, parte I, acto 2, escena 4: “¡Darte una razón por fuerza! Aunque las razones fueran tan numerosas como las zarzamoras no le daría a ningún hombre una razón por fuerza”. Cfr. *EP* 2:547.

correspondiente al concepto, se seguirá (cierta, o probable, o posiblemente, según el modo de predicación) un resultado de una descripción general definida.

Pero esto no nos dice suficientemente todavía cuál es la naturaleza del efecto esencial sobre el intérprete, producido por la semiosis del signo, que constituye el interpretante lógico. (Es importante entender lo que entiendo por *semiosis*. Toda acción dinámica, o acción de fuerza bruta, física o psíquica, o bien tiene lugar entre dos sujetos, —ya reaccionen igualmente uno sobre otro, o sea uno el agente y otro el paciente, total o parcialmente— o bien en cualquier caso es un resultado de tales acciones entre pares. Pero por “semiosis” entiendo, por el contrario, una acción o influencia que es, o implica, una cooperación de tres sujetos, tales como un signo, su objeto y su interpretante, no siendo de ninguna manera esta influencia tri-relativa reducible a acción entre pares. *Σημειωσις*, en griego del período romano, en una época tan temprana como la de Cicerón, significaba, si recuerdo correctamente, la acción de casi cualquier clase de signo; y mi definición confiere a cualquier cosa que actúe de ese modo el título de “signo”).

Aunque la definición no requiere que el interpretante lógico (o, para esa cuestión, que ninguno de los otros dos interpretantes) sea una modificación de la conciencia, sin embargo nuestra falta de experiencia de cualquier semiosis en la que ese no sea el caso no nos deja otra alternativa para comenzar nuestra investigación sobre su naturaleza general que una asunción provisional de que el interpretante es, al menos, en todos los casos un análogo a una modificación de conciencia lo suficientemente cercano para que nuestra conclusión esté bastante cerca de la verdad general. Sólo podemos esperar que, una vez se alcanza esa conclusión, puede ser susceptible de una generalización tal que elimine cualquier posible error debido a la falsedad de dicha asunción. El lector puede preguntarse por qué no confino simplemente mi investigación a la semiosis psíquica, dado que ninguna otra parece ser de mayor importancia. Mi razón es que la práctica demasiado frecuente por parte de esos lógicos que no van a trabajar sin método alguno, de fundamentar las proposiciones de la ciencia de la lógica en los resultados de la ciencia de la psicología —como contrapuestas a las observaciones del sentido común concernientes a las obras de la mente, observaciones notorias incluso si apenas se tienen en cuenta, para todos los hombres y mujeres adultos que tengan mentes bien fundamentadas—, esa práctica es, según la entiendo, tan poco fundamentada e insegura como lo era ese puente en la novela de *Kenilworth* que, estando por

completo sin ninguna clase de apoyo, arrojó a la condesa Amy a su destrucción<sup>22</sup>; viendo que, para el firme establecimiento de las verdades de la ciencia de la psicología, es peculiarmente indispensable acudir casi incesantemente a los resultados de la ciencia de la lógica —como contrapuesta a las percepciones naturales de que una relación evidentemente implica otra. Esos lógicos confunden continuamente las verdades *psíquicas* con las verdades *psicológicas*, aunque la distinción entre ellas es de esa clase que precede a todas las demás en la medida en que exige el respeto de cualquiera que pise la estrecha y angosta carretera que conduce a la verdad exacta.

Haciendo esa suposición provisional, entonces, me pregunto a mí mismo, dado que ya hemos visto que el interpretante lógico es general en sus posibilidades de referencia (esto es, se refiere, o está relacionado con cualquier cosa que pueda haber de una cierta descripción), qué categorías de hechos mentales puede haber que sean de referencia general. Sólo puedo encontrar estas cuatro: concepciones, deseos (incluyendo esperanzas, miedos, etc.), expectativas y hábitos. Confío en no haber hecho ni ninguna omisión importante. Ahora, no es ninguna explicación de la naturaleza del interpretante lógico (que, ya lo sabemos, es un concepto) decir que es un concepto. Esta objeción se aplica también al deseo y la expectativa, como explicaciones del mismo interpretante; puesto que ninguno de ellos es general de otro modo más que a través de la conexión con un concepto. Además, en cuanto al deseo, sería sencillo mostrar (si ello mereciera el espacio) que el interpretante lógico es un efecto del interpretante energético, en el mismo sentido en que éste último es un efecto del interpretante emocional. Sin embargo, el deseo es causa, no efecto, del esfuerzo. En cuanto a la expectativa, queda excluida por el hecho de que no es condicional. Pues eso que podría estar equivocado para una expectativa condicional no es sino un juicio que, bajo ciertas condiciones, sería una expectativa: no hay condicionalidad en la propia expectativa, tal y como ocurre en el interpretante lógico después de que ha sido realmente producido. Por consiguiente, sólo un hábito permanece como la esencia del interpretante lógico.

Veamos, entonces, cómo se produce justamente ese hábito de acuerdo a la regla derivada de conceptos matemáticos (y confirmada por otros), y qué clase de hábito es éste. Para que esta deducción pueda realizarse correctamente, será

---

<sup>22</sup> Tal vez Peirce tuviera en mente la novela *Kenilworth* (1821), de Walter Scott, en la que la mencionada condesa Amy se precipita por una escotilla previamente manipulada. Cfr. *EP* 2:548.

necesaria la siguiente observación. No es un resultado de la psicología científica, sino simplemente un poco del innegable y católico sentido común de la humanidad, sin ninguna otra modificación que la acentuación de ciertas características.

Toda persona cuerda vive en un doble mundo, el mundo externo y el mundo interno, el mundo de los perceptos y el de las fantasías. Lo que impide que se mezclen, principalmente, es (además de ciertas marcas que poseen) el notorio conocimiento que todo el mundo tiene de que las imaginaciones pueden modificarse ampliamente por cierto esfuerzo no-muscular, mientras que es el solo esfuerzo muscular (ya sea “voluntario”, esto es, pretendido; ya sea todo el esfuerzo pretendido el inhibir una acción muscular, como cuando uno se sonroja, o cuando una acción peristáltica se produce ante la experiencia de peligro de una persona) en cualquier grado que pueda notarse, lo que puede modificar las percepciones. Un hombre puede verse afectado por sus percepciones y por sus fantasías de forma duradera. El modo en que le afectan tenderá a depender de su disposición personal interna y de sus hábitos. Los hábitos difieren de las disposiciones en que han sido adquiridos como consecuencia del principio, virtualmente conocido incluso para aquellos cuyas capacidades de reflexión son insuficientes para su formulación, que multiplica la conducta reiterada del mismo tipo, bajo similares combinaciones de percepciones y fantasías, produce una tendencia, —el hábito— a comportarse realmente de una forma similar bajo circunstancias similares en el futuro. Más aún, —*esta es la cuestión*— todo hombre ejerce más o menos control sobre sí mismo mediante la modificación de sus propios hábitos; y el modo en que trabaja para producir ese efecto en aquellos casos en que las circunstancias no le permitirán practicar repeticiones de la clase deseada en el mundo externo muestra que está virtualmente bien familiarizado con el importante principio de que *las repeticiones en el mundo interno*, —repeticiones imaginadas— si son suficientemente intensificadas por esfuerzo directo, produce hábitos, al igual que lo hacen las repeticiones en el mundo externo; y estos hábitos tendrán la capacidad de influenciar la conducta real en el mundo externo; especialmente si cada repetición está acompañada de un fuerte esfuerzo peculiar que normalmente se asemeja a dar una orden al propio yo futuro\*.

---

\* Recuerdo bien que, cuando yo era un chiquillo y mi hermano Herbert, ahora nuestro ministro en Christiania, era apenas algo más que un niño, un día, cuando toda la familia estaba en la mesa, algo de alcohol goteó del “fuego” o del “calienta-platos” sobre el vestido de muselina de una de las señoras y se prendió; y cómo saltó instantáneamente e hizo lo correcto, y con qué habilidad cada movimiento se

(Aquí debo hacer una confesión a mi paciente lector. Esto es que cuando dije que aquellos signos que tienen un interpretante lógico son, o bien generales o están estrechamente conectados con los generales, esto no era un resultado científico, sino sólo una fuerte impresión debida a una larga vida dedicada a la naturaleza de los signos. Mi excusa para no responder científicamente a una cuestión es que soy, hasta donde yo sé, un pionero, o más bien un hombre de los bosques, en la tarea de clarificar y hacer accesible lo que llamo semiótica, esto es, la doctrina de la naturaleza esencial y de las variedades posibles fundamentales de la semiosis; y me parece que el campo es demasiado vasto y la tarea demasiado grande para alguien que llega por vez primera. Estoy, en consecuencia, obligado a limitarme a las cuestiones más importantes. Las cuestiones del mismo tipo particular que la que respondo sobre la base de una impresión, que son casi de la misma importancia, exceden en número las cuatrocientas; y son todas delicadas y difíciles, requiriendo cada una de ellas mucha búsqueda y mucha cautela. Al mismo tiempo, están muy lejos de situarse entre las más importantes de las cuestiones de la semiótica. Incluso si mi respuesta no es exactamente correcta no puede llevar a ningún gran error sobre la naturaleza del interpretante lógico. He aquí mi disculpa, tal y como debe ser estimada).

No debemos suponer que en cada presentación de un signo capaz de producir un interpretante lógico, tal interpretante lógico es realmente producido. La ocasión puede ocurrir, bien demasiado temprano, o bien demasiado tarde. Si ocurre demasiado pronto, la semiosis no se llevará muy lejos, siendo suficientes los otros interpretantes para las funciones más rudimentarias para las que el signo es usado. De otro lado, la ocasión vendrá demasiado tarde si el intérprete, estando ya familiarizado con el interpretante lógico, desde entonces lo volverá a convocar a su mente mediante un proceso que no permite ni una indicación de cómo fue originalmente producido. Más aún, la gran mayoría de instancias en las que tiene lugar la formación de interpretantes lógicos son muy inadecuadas para servir como ilustraciones del proceso, porque en ellas lo esencial de esta semiosis queda sepultado en masas de semiosis accidentales y apenas relevantes que se mezclan con

---

ajustaba a ese propósito. Le pregunté después sobre ello, y me dijo que desde la muerte de la señora Longfellow\*\* a menudo había repasado en su imaginación todo los detalles de lo que debería hacerse en una emergencia así. Fue un ejemplo impresionante de un hábito real producido mediante ejercicios en la imaginación. [Nota de CSP]

la anterior. La mejor manera que he sido capaz de encontrar para simplificar el ejemplo ilustrativo que debe servirnos de materia sobre la que experimentar y observar es suponer un hombre que ya está adiestrado en el manejo de un signo dado (que tiene un interpretante lógico) para comenzar ahora antes de nuestra primera mirada interior sería para indagar lo que es el interpretante lógico. Será necesario ampliar esta hipótesis mediante una especificación de lo que se supone es su *interés* en la cuestión. Haciendo esto, en modo alguno sigo la brillante y fascinante lógica humanística del Sr. Schiller, de acuerdo a la cual se permite dar cuenta de la situación personal total en las investigaciones lógicas. Pues yo sostengo que es muy perverso y pernicioso proceder a introducir en la investigación científica una hipótesis infundada, sin ninguna perspectiva definida de que pueda acelerar nuestro descubrimiento de la verdad. Así, con lo que por ahora sé, me parece que dicha hipótesis es la regla del Sr. Schiller. Él ha dado gran número de razones para ello; pero, en mi opinión, parecen ser de aquella cualidad suficientemente calculada para alentar discusiones interesantes, y que debe ser, en consecuencia, recomendada a aquellos que intentan perseguir el estudio de la filosofía como un ejercicio recreativo del intelecto; pero que es insignificante para alguien cuyo ferviente propósito es hacer lo que en él tiende a causar una conversión de la filosofía en ciencia genuina. No me puedo en el cautivador camino del Sr. Schiller. Cuando pregunto qué interés hay en la búsqueda por descubrir un interpretante lógico, lo que me mueve no es mi afición a transitar por caminos en los que pueda estudiar las variedades de la humanidad, sino la reflexión definida de que a menos que nuestra hipótesis se muestre específica respecto a este interés, será imposible trazar sus consecuencias lógicas, dado que el modo en que el intérprete conduzca la investigación dependerá considerablemente de la naturaleza de su interés en ella.

Supondré, entonces, que el intérprete no está particularmente interesado en la teoría de la lógica, cuya inutilidad puede juzgar mediante ejemplos; pero supondré que ha embarcado gran parte de los tesoros de su vida en la empresa de perfeccionar cierta invención; y que, para este fin, le parece extremadamente deseable que debería adquirir un conocimiento demostrativo de la solución de cierto problema de razonamiento. En cuanto a este problema en sí mismo, supondré que no cae dentro de ninguna clase para la que se conozca ningún método general de manejarlo, y que efectivamente es indefinido en cada aspecto que pudiera proporcionar cualquier tipo familiar de manejarlo por la que alguna imagen que lo representara con justicia

podiera ser tenida firmemente ante la mente y examinada; de tal modo que, en resumen, parece eludir la aplicación de la razón o escaparse de su comprensión.

(...)

Ahora bien, un signo es algo que funciona triádicamente. Una proposición que puede decirse que ha sido universalmente admitida durante más de setecientos años, desde que Juan de Salisbury en el tercer cuarto del siglo XII la mencionó como una cosa “*quod fere in omnium ore celebre est*”<sup>24</sup>, es que cualquier nombre común, ya sea un sustantivo o un adjetivo, por una parte significa algo y por otra parte nombra algo más. Todos los lógicos modernos han hecho distinciones semejantes; y muchos de ellos han señalado que el término de su misma esencia significa lo que significa, mientras que lo que se intenta nombrar debe averiguarse, no a partir del término mismo, sino mediante la observación del contexto u otras circunstancias colindantes a su enunciación. Pero no necesitamos restringir la proposición a nombres. Puede generalizarse, de modo que sea verdad de un signo cualquiera. Pues todo signo, al funcionar como tal, produce un efecto mental. ¿Cómo deberíamos denominar el efecto mental total que se calcula que produzca un signo por sí mismo en su función significativa propia? La palabra *significación* es demasiado limitada, dado que, como pronto mostrarán los ejemplos, este efecto mental puede ser de la naturaleza de una emoción o de la de un esfuerzo. Ninguna palabra existente es lo suficientemente apropiada. Permítame llamar a este efecto total propio del signo tomado en sí mismo el *interpretante* del signo. Pero la mera producción de un efecto mental no es suficiente para constituir un signo como objeto; pues un trueno o una avalancha pueden hacer lo mismo sin transmitir ningún significado en absoluto. Para que una cosa pueda ser un signo verdadero, su efecto mental significativo propio debe ser *transmitido* desde otro objeto con el que el signo está relacionado al indicarlo y que es, a través de esta transmisión, la causa última del efecto mental. Para ser la causa de un efecto, —o *causa eficiente*, como rezaba la antigua expresión— debe ser o bien un existente, o bien un evento actual. Ahora bien, tales cosas sólo se conocen por observación. No pueden ser ellas mismas parte del efecto mental, y, por tanto, sólo pueden ser conocidas mediante la observación colateral del contexto o de las circunstancias de enunciación, o uso del signo. Pero el signo puede

---

<sup>24</sup> “Aquello que es bien sabido por casi todos, a saber, aquello que los nombres comunes significan es una cosa y lo que nombran es otra. Nombran particulares, pero significan universales”.

describir el tipo de observación que es apropiada, e incluso indicar cómo debe reconocerse correctamente el objeto. El significado del signo no se transmite hasta que no se reconoce, no sólo el interpretante, sino también ese objeto. Pero aunque la realización total del significado requiere la observación efectiva, directa o indirecta, del objeto, todavía se puede hacer una aproximación más cercana a esto imaginando la observación. Si el signo no es un signo *verdadero*, sino sólo *ficticio*, es la mera imagen de un signo. Sin embargo, si fuera tan verdadero como para funcionar como ficticio en ciertos aspectos, las condiciones de un signo verdadero permanecerían, aunque algo modificadas.

A partir de este punto, el argumento requiere más y más atención activa y crítica por parte de una mente que lo siga; pues no se comprende realmente ningún argumento hasta que todos sus pasos han sido criticados. Si antes de alcanzar este punto al lector se le hubiera ocurrido que en el argumento ha habido cierta semejanza con las matemáticas, encontraría que esta semejanza se atenúa en un aspecto en tanto en cuanto se acerca al final. Pues ahora que se debe extraer una subdivisión tras otra subdivisión (la mayoría de las cuales pasarán aquí desapercibidas) y como los objetos de pensamiento se vuelven especializados, no sólo se apartarán de las abstracciones matemáticas, sino que el razonamiento sobre ellos apelará más a la experiencia de los fenómenos que se presentan en signos y la vida mental. Al mismo tiempo, el razonamiento crecerá más como el de las matemáticas difíciles al buscar la perfecta distinción y exactitud del pensamiento. También se asemeja a las matemáticas más que lo que se parece el discurso filosófico usual, en el que todo puede ilustrarse a través de ejemplos concretos, sin remontar nunca por encima de tierra firme.

Es fácil ver que hay tres tipos de interpretantes de signos. Nuestras categorías sugieren esto; y sólo tenemos que rastrear en nuestras mentes una variedad suficiente de signos que recordemos, con un pequeño examen de cada uno, para obtener una amplia confirmación de la división. A saber, el interpretante puede ser un sentimiento. De ese modo, un aire para guitarra, si lo consideramos como aquello que ha de transmitir las emociones genuinas o fingidas de su compositor, sólo puede cumplir su función excitando sentimientos de respuesta sensitiva en el oyente. Pero en segundo lugar, el interpretante puede ser un esfuerzo. Así, cuando un oficial de instrucción da a su compañía de infantería la orden “¡descansen armas!”, si eso actúa realmente como un signo y no de modo puramente “fisiológico” (uso esta distinción

inexacta para no perder tiempo con explicaciones), debe haber primero, como en todas las acciones de los signos, un sentimiento-interpretante, —una sensación de aprehender el significado— que por su parte estimula en los soldados el mínimo esfuerzo requerido para realizar el movimiento. Este efecto causado por el signo en su capacidad significativa es, por definición, un interpretante suyo. En tercer lugar, nuestras categorías nos llevan a creer que habrá un interpretante de carácter triádico, mientras que nuestro conocimiento de los signos introduce en la parte adecuada de la explicación una clase de interpretante que no está incluida en ninguno de los dos ya enumerados, pero que sabemos es el interpretante *par excellence*, me refiero por supuesto a la comprensión intelectual del significado de un signo. No podemos sino dejarnos tentar por que esta debida entrada se equilibre con la entrada que se esperaba, o lo que es lo mismo, que sea de una vez el interpretante lógico que las categorías nos autorizan a buscar. Pero ahora pisamos tan de cerca la esencia del pragmatismo que debemos caminar con cautela para no asumir alguna posición no autorizada por una prueba completa; y no podemos identificar las dos hasta que hayamos comprobado los caracteres de cada una.

Es evidente que una definición, incluso si es imperfecta debido a la vaguedad, es un interpretante intelectual del término que define. Pero es igualmente evidente que no puede ser el *último* interpretante intelectual, puesto que es él mismo un signo, y un signo de aquella clase que posee en sí mismo un interpretante intelectual, que es, por consiguiente, un interpretante intelectual del término definido. Esta consideración nos empuja a buscar los interpretantes intelectuales últimos en otro lugar que no sea entre los signos o entre los conceptos, dado que todos ellos son signos. Esta misma consideración nos impide buscar los interpretantes intelectuales últimos entre los deseos, expectativas, etc., dado que el carácter intelectual que los deseos, etc. poseen se debe solamente a que se refieren a conceptos. Al mismo tiempo, los interpretantes intelectuales últimos deben ser algún tipo de efectos mentales de los signos que interpretan. Ahora, después de un examen de todas la variedades de fenómenos mentales, los únicos que he sido capaz de encontrar que posean la generalidad requerida para interpretar conceptos y que cumplan las otras condiciones son los hábitos.

Ese es un argumento bueno y firme, pero, tal y como está, apenas tiene la suficiente solidez como para soportar el peso de una conclusión tan trascendental como la doctrina del pragmatismo. No es que la inducción sea demasiado imprecisa,

pues la enumeración de fenómenos mentales era suficientemente cuidadosa para darle más bien el carácter de un argumento a partir de una enumeración que el de lo que se llama propiamente inducción; pero, puede ser necesario para hacer la conclusión verdadera tomar el término “hábito” en un sentido mucho más amplio de aquel en que se requeriría que se comprendiera, para que nuestra conclusión implique la verdad del pragmatismo. Esta resulta ser exactamente la verdad de la cuestión.

Que esto es así se ilustrará a través de mi única respuesta a una posible objeción a nuestra conclusión que, aunque no estoy seguro de que ni el autor de la importante obra *The World and the Individual*<sup>25</sup> ni ninguna otra persona, estaría, de hecho, dispuesto a considerarla como una objeción, pienso sin embargo que mejor aprovecho la ocasión para responderla. La supuesta objeción es que, además de los hábitos, se encuentra otra clase de fenómenos mentales de naturaleza general en los propósitos. Mi respuesta es que, aunque sostengo que todos los interpretantes lógicos, o intelectuales, son hábitos, de ninguna manera quiero decir que todos los hábitos sean tales interpretantes. Sólo los hábitos auto-controlados son así, y tampoco todos ellos. Ahora bien, el propósito es sólo el carácter especial (y lo que es, estrictamente hablando, especial, como contrapuesto a individual, es esencialmente general) de este o aquel hábito auto-controlado. De este modo, si un hombre tiene el propósito general de hacer bella la decoración de la casa que está construyendo, sin haber determinado todavía de forma más precisa en qué consistirá, la forma normal en la que el propósito fue desarrollado, de las que todas las demás formas son probablemente variaciones no esenciales, fue que hizo efectivamente decoraciones en su mundo interior y, según los resultados, experimentó en algunos casos sentimientos que le estimularon a tratar de reproducirlos, mientras que en otros casos los sentimientos posteriores a la contemplación de los resultados provocaron esfuerzos para evitarlos o modificarlos, y mediante esos ejercicios se produjo un hábito que, como sabemos, afectará no sólo a sus acciones en el mundo de la imaginación, sino también a sus acciones en el mundo de la experiencia; y, siendo este hábito auto-controlado, y por tanto reconocido, la concepción de su carácter unida a su auto-reconocimiento o adopción de él, constituye lo que llamamos su propósito. Ha de señalarse que al llamar a un hábito “auto-controlado”, no quiero decir que esté en poder del hombre que lo tiene deshacerse de él —dejar,

---

<sup>25</sup> J. Royce, *The World and the Individual*, 1899.

en el ejemplo dado, de intentar hacer una decoración bella, pues sabemos bien que no tiene ese poder— sino que lo que quiero decir es que ha sido desarrollado según el proceso que acabo de describir en el que sentimientos críticos respecto a los resultados de ejercicios exteriores e interiores estimulan fuertes esfuerzos para repetir o modificar esos efectos. Puedo mencionar que no reconozco el placer y el dolor como sentimientos específicos, sino sólo como siendo los sentimientos cualesquiera que pueden estimular esfuerzos, en un caso para reproducirlos o continuarlos o, como decimos, “sentimientos atractivos”, y en el otro caso para anularlos y evitarlos o, como decimos, “sentimientos repulsivos”.

La única forma de obtener algún conocimiento general satisfactorio de la verdad experimental es a través de la prueba inductiva de teorías. Esa es, por lo tanto, la única manera de averiguar el significado de un concepto actual; y hay pocos campos de investigación a los que ese método se adapte a sí mismo tan rápidamente. Recordando que un concepto sólo tiene significado en tanto que es predicado, uno sólo necesita crear en la imaginación una variedad tan grande como pueda parecer deseable de ejemplos de objetos a los que sería aplicable el supuesto significado, y después probar si el concepto sería aplicable o no a cada uno de ellos. De este modo uno sigue un método estrictamente experimental. Puede resultar que el significado resida en un sentimiento, o en alguna cosa o evento singular, pero si se encuentra alguno de esos resultados, se mostrará así que el concepto no es un concepto intelectual, aunque pueda tener otros ingredientes que sean intelectuales. En tanto que tenga algún carácter intelectual, la investigación experimental mostrará que creer que el concepto en cuestión es aplicable a algo es estar preparado bajo ciertas circunstancias y, cuando se es estimulado por motivos dados, a actuar de cierta manera. Éste es claramente el caso de todos los conceptos matemáticos. Decir que un conjunto está formado por diecisiete miembros individuales implica, si se desarrolla hasta su último significado, el acto de contar en la imaginación, y por supuesto la acción debe generalizarse en un hábito conectado con la predicación de los diecisiete. Una idea geométrica supone que uno lleva a cabo la operación de hacer la figura. En esos casos, y se encontrarán más pruebas particulares en *La teoría de la visión* de Berkeley, todas las ideas de espacio implican esfuerzo. Ahora bien, cuando esas ideas son generales, el esfuerzo debe ser generalizado, y la generalización del esfuerzo es un hábito. Se ve más fácilmente que lo mismo es verdadero de los conceptos físicos, ya que la doctrina de los psicólogos franceses de principios del siglo diecinueve de que la idea de fuerza tiene como fundamento la de

esfuerzo, se confirma abundantemente por análisis más exactos que los que ellos tenían fuerzas para hacer. En cuanto a los conceptos psíquicos, se averigua y se confirma mucho más fácilmente la misma verdad.

Pero mientras que para mí es indubitable, y pienso que para cualquiera que pueda estudiar suficientemente la cuestión a través de experimentos interiores concretos, que todo predicado general puede haber analizado la parte intelectual de su significado en hábitos de conducta por parte de aquel que lo predica, sin embargo no recomiendo llevar tan lejos el análisis, excepto en casos excepcionales. Mi exposición original del pragmatismo, que aquellos que buscan despreciarlo restringen a un artículo en el *Popular Science Monthly* de enero de 1878, aunque, cada vez que tales afirmaciones atraían mi atención he objetado personalmente ante cada uno de ellos que el argumento es incompleto e insuficiente sin el artículo de 1877 en la misma revista —pero tales personas son, en su mayor parte, incapaces de ningún pensamiento exacto. En esa exposición original, establecí, en primer lugar, la doctrina del Sentido Común, a saber, que hay algunas proposiciones que un hombre, de hecho, no duda, y no puede ser sino, a lo sumo, una inútil pretensión criticar aquello que no duda. La prueba de la duda y la creencia es la conducta. Ningún hombre en su sano juicio duda de 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 relacionadas con la conducta en la vida ordinaria, tales como que el fuego ordinariamente quema la carne que, aunque son bastante vagas, están más allá del alcance de la duda de cualquier hombre. Cuando el análisis del significado de un concepto nos ha llevado a una cuestión “práctica” tal, es inútil ir más lejos para analizarla en un hábito de conducta. Pero junto con tales creencias “instintivas”, como podemos llamarlas, hay, a causa de que independientemente de cómo se produzcan se parecen a los instintos de los animales inferiores, una buena cantidad de fórmulas casi universalmente aceptadas que no significan nada o, al menos, nada indubitable. Por ejemplo, uno escucha a menudo que se dice “no podría dudar más de lo que dudo mi propia existencia”. Pero, después de todo, ¿qué quiere decir un hombre cuando dice que existe? ¿Mediante qué experimentos concretos en la imaginación ejemplificará su significado? No me pararé a discutir esa proposición particular. Sólo diré que si hemos de admitir que algunas proposiciones están más allá de nuestros poderes de duda, no debemos admitir que ninguna proposición específica sea de esa naturaleza sin un severo criticismo; ni tampoco ningún hombre debe asumir que otro hombre no puede dudarla sin ninguna razón mejor que la de

que él no puede dudarla. Estas observaciones dan alguna idea de lo que se entiende por sentido común crítico, sin el cual la doctrina del pragmatismo significa muy poco. Pero quizá un pequeño ejemplo puede ayudar a entender lo que quiero decir. Cuando uno busca comprender qué se entiende por fuerza física y encuentra que es una aceleración integrante real de cantidad y dirección definida que existiría donde se diera la velocidad original, es posible llevar más lejos la cuestión y preguntar cuál es el significado de aceleración. Y la respuesta debe mostrar que es el hábito de la persona que predica una aceleración, suponiendo que use el término como lo hacen los demás. Para propósitos ordinarios, sin embargo, nada se gana llevando tan lejos el análisis, pues esos conceptos ordinarios de sentido común de la vida de cada día, habiendo guiado la conducta de los hombres desde que se desarrolló la raza, son mucho más merecedores de confianza que los conceptos más exactos de la ciencia, de modo que cuando no se requiere gran exactitud son los mejores términos para una definición.



## 8. Extractos de la correspondencia entre C. S. Peirce y Lady Welby (II)

---

*El siguiente fragmento corresponde a un borrador de una carta de 52 páginas de Peirce a Lady Welby, fechada el 9 de marzo de 1906. El manuscrito original se encuentra entre la correspondencia de Peirce y Welby (L 463: 98-102), y apareció publicado en *Semiotic and Significs*, pp 195-97, que ha sido la fuente de la presente traducción. Esta importantísima carta, citada con frecuencia por los estudiosos de Peirce, constituye, a pesar de su complejidad, un verdadero tesoro porque recoge algunas de las explicaciones más importantes de la semiótica de madurez de Peirce. De nuevo encontramos alusiones a la naturaleza dialógica del pensamiento y vemos aparecer de nuevo la idea de que el pensamiento se manifiesta en signos, esto es, de forma externa. Así, para Peirce un libro o una máquina serían, no meros receptáculos o soportes, sino propiamente inteligencia encarnada. En el texto, Peirce clasifica el objeto de un signo en dinámico e inmediato, en virtud de la relación del signo con su objeto según sea ésta de determinación (el objeto dinámico como determinante o constricción del signo) o de representación (el objeto inmediato como representado en el signo). Asimismo, aparece la idea del *commens*, o mente común, que es la mente en la que se funden las mentes de emisor e intérprete para que pueda tener lugar cualquier entendimiento en la comunicación. Finalmente, se repite la idea de la necesidad de un universo de discurso compartido, así como el papel de elementos colaterales que seleccionan los objetos de los que se habla y los identifican en dicho universo para que tenga lugar la comunicación.*

*Peirce a Lady Welby (borrador, págs. 24-30)<sup>1</sup>*

*9 de marzo de 1906*

Me gustaría escribir un pequeño libro acerca de “La conducta de los pensamientos”, en cuyo capítulo introductorio introdujera al lector a mis gráficos existenciales, que usaría a lo largo del libro como presunta cuestión, parábola o metáfora, en función de la que cualquier cosa podría ser dicha, —lo que sería mucho más científico que dejarse arrastrar continuamente por la “mente”, según la moda alemana, pues la mente y la psicología tienen tanto que ver con la sustancia del libro

---

<sup>1</sup> Lo que sigue es una parte (páginas 24-30) de un borrador de carta de 52 páginas de Peirce a Lady Welby, fechada el 9 de marzo de 1906.

como los ingredientes de que está hecha la tinta con la que estoy escribiendo. Si el lógico común tuviera cualquier cosa siquiera parecida al exaltado entendimiento de la lombriz de tierra ordinaria, tal libro no sería necesario. La mera descripción de los Gráficos Existenciales sería suficiente.

Los Gráficos Existenciales deben concebirse como trazos sobre la superficie de las diferentes hojas de todo un libro. Este libro en su totalidad representa el pensamiento (acerca de un asunto cualquiera) de una mente. Cada hoja representa una única fase de dicho pensamiento. Al comienzo, la sucesión de las hojas debe representar estrictamente estados sucesivos del pensamiento —esto es, de sucesión *lógica*. Pero acto seguido, cuando el lector ha llegado a dominar la anatomía minuciosa del proceso de pensamiento, uno puede ampliar con éxito los intervalos de desarrollo entre los estados de pensamiento que las hojas sucesivas representan.

La hoja en blanco en sí misma es una cuasi-mente. Ya casi renuncio a poder elucidar qué entiendo por “cuasi-mente”. Pero lo intentaré. Un *pensamiento* no está *per se* en una mente o cuasi-mente cualquiera. Me refiero a esto en el mismo sentido en que podría decir que Justicia o Verdad seguirían siendo lo que son incluso si no se hubiesen incorporado [en una instancia concreta de sí mismas], y aunque nada existente fuese justo o verdadero. Pero para que un pensamiento adquiriera cualquier modo de ser activo debe encarnarse en un Signo. Un pensamiento es una variedad especial de signo. Todo pensamiento es necesariamente una especie de diálogo, una apelación de un yo momentáneo que se dirige al yo que podríamos considerar del futuro inmediato o general. Ahora bien, como todo pensamiento requiere una mente, entonces todo signo, incluso si es externo a toda mente debe ser una determinación de una cuasi-mente. Esta cuasi-mente es ella misma un signo, [y por tanto] un signo determinable. Considere, por ejemplo, un libro en blanco. Se supone que está destinado que se escriba en él. Las palabras que, en su debido orden, se escriban en él tendrán una fuerza bien distinta a la de las mismas palabras desparramadas accidentalmente por el suelo, incluso si esto ocurriera en el hipotético caso de que hubiesen caído en series que tendrían significado si hubiesen sido escritas en un libro en blanco. Debería hacerse una diferencia entre el lenguaje empleado en el discurso con el lector, y el lenguaje empleado para expresar el pensamiento al que se refiere el discurso, y cada uno debería ser seleccionado para la finalidad peculiar a la que estaba destinado. Para el lenguaje que enuncia el discurso usaría el inglés, que tiene especiales aptitudes para el tratamiento de la lógica. Para el lenguaje acerca del

que trata el discurso usaría el sistema de Gráficos Existenciales, que para estos propósitos no hay nada que lo iguale.

Uso la palabra “*Signo*” en el sentido más amplio posible para cualquier medio para la comunicación o extensión de una Forma (o característica)<sup>2</sup>. Siendo un medio, está determinado por algo, llamado su Objeto, y determina algo, llamado su Interpretante o “Interpretando”<sup>3</sup>. Pero hay que tener en mente algunas distinciones de cara a entender correctamente qué se quiere decir con Objeto y con Interpretante. Para que pueda ser transmitida o comunicada una Forma, es necesario que ésta haya estado realmente encarnada en un Sujeto independientemente de la comunicación; y es necesario que haya otro sujeto en el que la misma forma se encarna como consecuencia de la comunicación. La Forma, (y la Forma es el Objeto del Signo), como realmente determina el Sujeto anterior, es suficientemente independiente del signo; a la vez, podemos decir que el objeto de un signo no puede ser sino tal como es representado en el signo. Por tanto, de cara a reconciliar estas Verdades aparentemente conflictivas, es indispensable distinguir el objeto *inmediato* del objeto *dinámico*.

El mismo tipo de distinción se extiende al interpretante; pero así aplicada al interpretante, se complica por la circunstancia de que el signo no sólo determina al interpretante para representar (o tomar la forma del) *objeto*, sino que también determina al interpretante para representar al signo. Es más, en lo que podemos considerar, desde un punto de vista, como la principal clase de signos, hay una parte distinta apropiada para representar el objeto, y otra para representar cómo realmente este signo mismo representa ese objeto. La clase de signos a la que me refiero son los decisignos. En “John está enamorado de Helen”, el objeto significado es la pareja, John y Helen. Pero el “está enamorado de” significa la forma en que este signo se representa a sí mismo para representar el ser de la Forma de John y Helen. Que esto es así se demuestra por la equivalencia precisa entre cualquier verbo en

---

<sup>2</sup> El concepto de signo como “medio de comunicación” aparece con frecuencia en los escritos de Peirce a partir de 1906. Además de en esta carta, aparece, por ejemplo, en el *Logic Notebook* (MS 339:526) y en los textos “La base del pragmatismo en las ciencias normativas” y “Pragmatismo”, que se pueden encontrar en esta antología. Lejos de ser una cuestión anecdótica, la noción comunicativa de signo juega un papel preponderante en la semiótica madura de Peirce, en la medida en que permite explicar la terceridad como una forma de mediación más que como representación.

<sup>3</sup> *Interpretand* en el texto original. El uso de este término es anómalo y, al parecer, se trata de la única ocasión en que Peirce lo emplea para referirse al interpretante. Obsérvese la construcción acabada en *-and* (gerundio latino) para remarcar la naturaleza dinámica del interpretante.

indicativo y lo mismo para el objeto de “Yo te digo.” “Jesús lloró” = “Te digo que Jesús lloró.”

Hay un Interpretante *Intencional*, que es una determinación de la mente del emisor; el Interpretante *Efectual*, que es una determinación de la mente del intérprete; y el Interpretante *Comunicacional*, o lo que es lo mismo, el *Cominterpretante*, que es una determinación de aquella mente en la que las mentes de emisor e intérprete deberían fusionarse para que cualquier comunicación pudiera tener lugar<sup>4</sup>. Podemos llamar a esta mente la *commens*. Consiste en todo lo que es, y debería ser, suficientemente entendido entre emisor e intérprete desde el principio, de cara a que el signo en cuestión pueda cumplir su función. Esto es lo que voy a explicar a continuación.

Ningún objeto puede ser denotado a menos que sea puesto en conexión con el objeto del *commends*<sup>5</sup>. Un hombre, caminando a lo largo de un camino solitario y fatigoso, se topa con un individuo de aspecto extraño, que dice, “Hubo un fuego en Megara”. Si esto hubiese pasado en el centro de Estados Unidos, es muy probable que debiera haber algún pueblo llamado Megara por los alrededores. O se podría referir a una de las antiguas ciudades de Megara, o a alguna novela<sup>6</sup>. Además el tiempo es totalmente indefinido. En definitiva, nada en absoluto es transmitido hasta que la persona a la que se dirige pregunta, ¿Dónde? “—Oh, cerca de media milla de aquí”, apuntando hacia el lugar por donde había venido. “¿Y cuándo?”, “Mientras pasaba por allí”. Ahora se ha transmitido un ítem de información, porque se ha estipulado la referencia a una experiencia común suficientemente conocida. Por tanto la Forma transmitida es siempre una determinación del objeto dinámico de la *Co-mente* [*Commind*]. Por cierto, el objeto dinámico no significa nada fuera de la mente. Significa algo que se opone a la mente en la percepción, pero que incluye más de lo que la percepción revela. Es un objeto de *Experiencia* efectiva.

<sup>4</sup> En *MS* 339:531, 533 y 541-44, el Interpretante Intencional aparece también con el nombre de “Interpretante Intencionado”, “Impresional” o “Inicial”.

<sup>5</sup> Tal como sugiere Mats Bergman, parece ser que *commends* es un error del propio Peirce (cf. M. Bergman, “Commens, Commind”, *The Commens Dictionary of Peirce's Terms*, 2003-, edición electrónica: <<http://www.helsinki.fi/science/commens/dictionary.html>>). Se trata, en efecto, de un término extraño que aparece una sola vez en los escritos de Peirce, a saber, en esta misma carta.

<sup>6</sup> En el manuscrito original Peirce utiliza el término “*romance*”. Me inclino a pensar que se refiere a una novela romántica y, de manera extensiva, a una obra cualquiera de ficción.

El sistema de los Gráficos Existenciales (al menos, en la medida en que se ha desarrollado en el presente) no representa cualquier tipo de Signo. Por ejemplo, una pieza de música coordinada es un Signo; puesto que es un medio para la transmisión de una Forma. Pero yo no sé cómo realizar un gráfico equivalente a ello. Y lo mismo con la orden de un oficial militar a sus hombres: “¡Aar!”, “¡Descansen armas!” que se interpreta en la medida en que se realiza; es un Signo más allá del dominio de los gráficos existenciales. Todo lo que los gráficos existenciales pueden representar son proposiciones, en una única hoja, y argumentos en una sucesión de hojas, presentados en su sucesión temporal.

Si acepta todo lo que he dicho y lo que estoy a punto de decir a continuación, comenzará a comprender la maravillosa perfección y minuciosa verdad y profundidad de este sistema.



## 9. Extractos de la correspondencia con William James

---

*La siguiente selección son fragmentos de dos cartas de Peirce a William James, que se encuentran en la correspondencia de ambos pensadores y amigos (L224; William James Papers). La primera selección corresponde a las páginas 6-14 de una carta de Peirce del 29 de febrero de 1909, que aparecieron publicadas en EP2: 492-97. La segunda selección es un fragmento de una carta del 14 de marzo de 1909, publicada parcialmente en CP 8.314, que también aparece recogida en Essential Peirce (2:497-99). Estas dos cartas atesoran gran cantidad de explicaciones semióticas, como las divisiones de objeto e interpretante, de enorme importancia para la teoría pragmática del significado. Asimismo, nos sitúa nuevamente en la perspectiva contextual del intercambio comunicativo, al resaltar la importancia de la observación colateral y, por tanto, la interacción de elementos icónicos, indexicales y simbólicos en la comunicación ordinaria.*

*26 de febrero de 1909*

Un signo es un cognoscible que, por una parte, está determinado (esto es, restringido, *bestimmt*) por *otra cosa diferente de sí mismo*, llamada su Objeto (o en algunos casos, —si, por ejemplo, el Signo es la oración “Caín mató a Abel”, en la que Caín y Abel son igualmente Objetos Parciales— sería más conveniente decir que lo que determina el Signo es el Complejo, o Totalidad de los Objetos Parciales. Y en todos los casos, el Objeto es exactamente el Universo del que el Objeto Especial es miembro o parte); mientras que, por otra parte, determina alguna Mente real o potencial —determinación que llamo el Interpretante creado por el signo— de modo tal que la Mente Interpretante está en ese sentido mediatamente determinada por el Objeto.

Esto implica considerar el asunto de manera insólita. Se puede preguntar, por ejemplo, cómo un Signo mendaz o equivocado está determinado por su Objeto, o cómo el Signo pone en existencia al Objeto, lo que ocurre no sin frecuencia. La perplejidad que esto causa indica que se está tomando la palabra “determinado” en un sentido demasiado restringido. La mente de una persona que dice que Napoleón era una criatura abúlica está, evidentemente, determinada por Napoleón. Pues, de lo

contrario, no podría prestarle atención en absoluto. Pero aquí se da una circunstancia paradójica. La persona que interpreta esa oración (o cualquier otro signo) debe estar determinada por el Objeto [de dicha oración o signo] a través de la observación colateral independientemente de la acción del signo. De otro modo, no tendría un pensamiento de dicho objeto. Si nunca antes ha oído hablar de Napoleón, la oración no significará para él más que que alguna persona o cosa, a la que se asocia el nombre de “Napoleón”, fue una criatura abúlica. Pues Napoleón no puede determinar la mente del intérprete a menos que la palabra en la oración dirija su atención hacia la persona correcta, y eso sólo puede ocurrir si, de manera independiente, se ha establecido [un] hábito en él por el cual esa palabra convoca una variedad de atributos de Napoleón, el hombre. Lo mismo es verdad con respecto a cualquier signo. En la oración, la instanciación de Napoleón no es el único Objeto. Otro objeto parcial es “abulia”; y la oración no puede transmitir su significado a menos que la experiencia colateral le haya enseñado a su intérprete qué es la abulia, o qué es lo que significa esa “abulia” en esta oración. El Objeto de un Signo puede ser algo que va a crear el Signo. Pues el Objeto de “Napoleón” es el Universo de Existencia, en la medida en que está determinado por el hecho de que Napoleón es un miembro de aquel. El Objeto de la oración “Hamlet estaba loco” es el Universo de la creación de Shakespeare, en cuanto determinado porque Hamlet forma parte de él. El Objeto de la orden “¡Descansen armas!” es la acción inmediatamente posterior de los soldados, en la medida en que está afectada por la *molición*<sup>1</sup> expresada en la orden. No se puede entender a menos que la observación colateral muestre la relación del hablante con el rango de los soldados. Puedes decir, si quieres, que el Objeto está en el Universo de cosas que desea en ese momento el Capitán al mando. O que, puesto que se espera la obediencia total, se encuentra en el Universo de sus expectativas. De todos modos, determina al Signo aunque vaya a ser creado por el Signo por la circunstancia de que su Universo es relativo al estado momentáneo de la mente del oficial.

Pasemos ahora al Interpretante. Estoy lejos de haber explicado completamente lo que es el Objeto de un Signo; pero he llegado al punto en que toda explicación adicional debe suponer alguna comprensión de qué sea el Interpretante. El Signo crea algo en la mente del intérprete que, habiendo sido creado por el signo,

---

<sup>1</sup> En una carta a James del 17 de diciembre de 1909, Peirce define volición como “volición menos todo deseo y propósito, el mero esfuerzo de cualquier tipo” Cfr. CP 8.303 (1909).

también ha sido, de manera *relativa* y mediata creado por el Objeto del Signo, aun cuando el Objeto es esencialmente otra cosa diferente del Signo. Y esta creación del Signo se denomina Interpretante. Lo crea el Signo; pero no el Signo en cuanto miembro de cualquiera de los Universos a los que pertenece; sino que ha sido creado por el Signo en su capacidad de llevar la determinación impuesta por el Objeto. Se crea en una Mente (en qué medida debe ser real esta mente es algo que veremos más adelante). Toda esa parte de la comprensión del signo para la que la Mente Interpretativa ha necesitado de observación colateral está fuera del interpretante. Por “observación colateral” no entiendo familiaridad con el sistema de signos. Lo que se así se infiere *no* es COLATERAL. Es, por el contrario, el prerequisite para captar cualquier idea significada por el Signo. Pero por observación colateral entiendo familiaridad previa con aquello que el Signo denota. Así, si el Signo es la oración “Hamlet estaba loco”, para entender lo que esto significa uno debe saber que los hombres se encuentran a veces en esa extraña situación. Uno debe haber visto locos, o debe haber leído algo sobre ellos; y será mucho mejor si uno conoce específicamente (y no se deja llevar por una *suposición*) cuál era la noción de locura que tenía Shakespeare. Todo esto es observación colateral y no forma parte del Interpretante. Pero la función principal de la formación de Interpretantes es juntar los diversos aspectos que el signo representa como relacionados. Cojamos como ejemplo de Signo una pintura de género. Generalmente, en dicha pintura hay un montón de cosas que sólo se pueden entender a partir del conocimiento de las costumbres. El estilo de las vestimentas, por ejemplo, no es parte de la significación, esto es, de la intención de la pintura. Sólo nos dice cuál es el *sujeto* de dicha pintura. *Sujeto* y *Objeto* son la misma cosa excepto por nimias distinciones (y la moda alemana de establecer entre ellos una gran brecha en el pensamiento es o bien una gran disparate, o bien un ejemplo estremecedor del desprecio de la moral de la ciencia —que, de hecho, no son capaces de “maldecir”). Pero lo que el pintor pretendía señalar presuponiendo que tendrías toda la información colateral necesaria, es decir, justamente la cualidad del elemento comprensivo de la situación, generalmente algo muy familiar, —algo de lo que probablemente nunca te habías dado cuenta antes— *eso* es el Interpretante del Signo —su “significación”.

Ahora bien, hasta aquí todo esto es muy confuso, debido a la ausencia de ciertas distinciones que indicaré a continuación, aunque será arduo hacerlas totalmente comprensibles.

En primer lugar, se debe observar que en la medida en que el Signo denota a su Objeto, no reclama ninguna *inteligencia* o *Razón* particular de parte de su Intérprete. Para leer un Signo cualquiera, y distinguir un Signo de otro, se requieren percepciones sutiles y un conocimiento de las cosas concomitantes habituales de tales apariencias, y cuáles son las convenciones de los sistemas de signos. Para conocer el Objeto, la Experiencia previa de ese Objeto Individual es un requisito. El Objeto de cualquier Signo es un Individuo, normalmente una Colección Individual de Individuos. Sus *Sujetos*, esto es, las Partes del Signo que denotan los Objetos Parciales, o bien son *indicaciones para encontrar los Objetos*, o bien son *Cyrioides*, esto es, signos de Objetos individuales. (He formado la palabra la palabra a partir de *κυριον ονομα*, nombre propio, literalmente, el nombre regular, legítimo, literal, de, *κυροζ*, autoridad; que, según Liddell y Scott son junto con todos sus análogos totalmente post-homéricos, a pesar del hecho de que la raíz es la misma que la del latín *fortis*. Pero parece muy dudoso que tenga algo que ver con el latín *fortis* = *fortis*). Por ejemplo, así son todos los nombres abstractos, que son nombres de caracteres singulares, los pronombres personales, y los pronombres relativos y demostrativos, etc. Por indicaciones para encontrar los Objetos, para los que hasta ahora no he inventado más nombre que el de “*Selectivos*”, me refiero a aquellos como “cualquier” (por ejemplo, “cualquiera que desees”), “algún” (es decir, uno seleccionado correctamente), etc. Conocer el Interpretante, que es lo que el signo mismo expresa, puede requerir la mayor capacidad de razonamiento.

En segundo lugar, para adquirir nociones más claras de lo que es en general el Objeto de un Signo, y lo que es en general el Interpretante, es necesario distinguir dos sentidos de “Objeto” y tres de “Interpretante”. Sería mejor llevar esta división más allá; pero estas dos divisiones son suficientes para ocupar los años que me quedan. Otros deberán llevar el estudio más allá cuando yo me haya ido, que será, me temo, demasiado pronto para que pueda explicar el trabajo que he realizado. (De hecho, hay algunos estudios que ocuparían años, y de los que jamás espero ser capaz de decir palabra: sólo cabrá seleccionar lo poco que se pueda. Si la Carnegie<sup>2</sup> o alguna otra adinerada institución me colocara en la misma posición en la que están

---

<sup>2</sup> Peirce está hablando de la Institución Carnegie, a la que presentó en 1902 una solicitud de ayuda para ordenar sus escritos en lógica y que, desafortunadamente no le concedieron. Véase al respecto J. Ransdell, “La relevancia de la solicitud de Peirce a la *Carnegie Institution*”, estudio introductorio a C. S. Peirce, “La lógica considerada como semiótica” (*L75* [1902]), trad. de Claudia Carbonell (consultada versión electrónica en <<http://www.unav.es/gep/CarnegieInstitutionRansdell.html>>).

estudiosos más afortunados todo sería diferente. Es de lo más irritante tener que sentirme dependiente de personas que necesitan todo su dinero ellas mismas. Y al mismo tiempo, no puedo negar que siento una inmensa felicidad al sentir que poseo la cálida amistad de almas como la tuya; mientras me gustaría eximirme de haberte puesto en tan grandes y desconocidos apuros, y por los gastos y contrariedades).

En cuanto al Objeto, puede denotar el Objeto en cuanto conocido en el Signo y por tanto una idea, o puede ser el Objeto tal como es independientemente de cualquier aspecto particular de sí mismo, el Objeto en aquellas relaciones que sólo el estudio ilimitado y final pondrá al descubierto. Al primero lo llamo Objeto *Inmediato*, al último, Objeto *Dinámico*. Pues el último es el Objeto que puede investigar la Ciencia Dinámica (o en lo que en esos días podría llamarse ciencia “Objetiva”). Tomemos, por ejemplo, la Frase “el Sol es azul”. Sus Objetos son “el Sol” y la “azulidad”. Si por “azulidad” entendemos el Objeto Inmediato, que es la cualidad de la sensación, sólo se puede conocer por el Sentimiento. Pero si se refiere a esa condición “Real”, existencial, que hace que la luz que se desprende tenga un bajo medio de longitud de onda, Langley<sup>3</sup> ya ha probado que la proposición es verdadera. Así, el “Sol” se puede referir a la ocurrencia de varias sensaciones, y entonces se trata del Objeto Inmediato, o se puede referir a nuestra interpretación habitual de dichas sensaciones en términos de lugar, masa, etc., cuando se trata del Objeto Dinámico. Es cierto de ambos, Objeto Inmediato y Dinámico, que la familiaridad no la da una Imagen o una Descripción, ni ningún otro signo que tenga al Sol por Objeto. Si una persona lo señala y dice, “¡Mira allí! *Eso* es lo que llamamos el ‘Sol’ ”, el Sol *no* es el Objeto de ese signo. Es el *Signo* del sol, la *palabra* “sol” sobre la que trata esta afirmación; y debemos familiarizarnos con esa *palabra* por experiencia colateral. Supongamos que un profesor de francés pregunta a un estudiante anglo-parlante “Comment appelle-t-on ça?”, señalando al Sol. “C’est le soleil”. Comienza a amueblar esa experiencia colateral hablando del Sol mismo en francés. Supongamos, por otra parte, que dice “Notre mot est ‘soleil’ ”; entonces, en lugar de expresarse él mismo en el lenguaje y *describir* el mundo, ofrece un puro *Icono* de él. Ahora bien, el Objeto de un Icono es completamente indefinido, equivale a “algo”. Virtualmente dice “nuestro mundo es como esto: ”, y emite el sonido. Informa al pupilo de que la palabra (significando, por supuesto, cierto

---

<sup>3</sup> Samuel Pierpont Langley (1834-1906), astrónomo estadounidense y amigo de Peirce, realizó importantes descubrimientos acerca de la naturaleza de la radiación solar.

*hábito*) tiene un efecto que *dibuja* acústicamente. Pero un puro retrato sin una inscripción sólo dice “*algo* es como esto”. Verdaderamente, él añade lo que hace las veces de inscripción. Pero eso sólo hace su proferencia análoga a un retrato, digamos, uno de Leopardi con Leopardi escrito debajo. Transmite su información a una persona que sabe quién fue Leopardi, y a cualquier otra persona sólo le dice: “alguien llamado Leopardi se parecía a este retrato”. El pupilo se encuentra en el mismo estado de una persona que está suficientemente segura de que hubo un hombre llamado Leopardi, pues está suficientemente seguro de que debe haber una palabra para el sol en francés y ya está, por tanto, familiarizado con ella. Lo único que no sabe es cómo suena al decirla o qué forma tiene al escribirla. Creo que por ahora deberías entender qué quiero decir cuando digo que un signo no se puede entender —o al menos, que ninguna *proposición* se puede entender— a menos que el intérprete tenga “conocimiento colateral” de cada uno de sus Objetos. En cuanto al mero *sustantivo*, hay que tener presente que no es una parte indispensable del habla. Las lenguas semíticas parecen ser descendientes de una lengua que no tenía “nombres comunes”. Realmente esa palabra no es sino una *forma vacía* de proposición en la que el Sujeto es el espacio en blanco, y un espacio en blanco sólo puede significar “algo” o incluso algo más indefinido aún. Entonces creo que ahora puedo dejar que consideres cuidadosamente si mi doctrina es correcta o no.

En cuanto al Interpretante, esto es, la “significación” o, más bien “interpretación” de un signo debemos distinguir uno Inmediato y uno Dinámico, como hicimos con los Objetos Inmediato y Dinámico. Pero también debemos observar que, ciertamente hay una tercera clase de Interpretante, al que llamo Interpretante Final, porque es ese que al final *resultaría* ser la verdadera interpretación, si se llevara tan lejos el tratamiento del tema como para alcanzar una opinión definitiva. Mi amiga Lady Welby dice que ha dedicado toda su vida al estudio de los significados (*significs*), que yo describiría como el estudio de la relación de los signos con sus interpretantes; pero me parece que ella se ocupa principalmente del estudio de las palabras. Ella también llega a la conclusión de que hay tres sentidos en los que las palabras se pueden interpretar. Los llama Sentido (*Sense*), Significado (*Meaning*) y Significación (*Significance*). La Significación es el más profundo y elevado de los tres y, por lo tanto, se corresponde con mi *Interpretante Final*; y Significación me parece un nombre excelente para ello. El *Sentido* parece ser el análisis lógico o la definición, para lo cual yo preferiría introducir el antiguo término de *Acepción* o *Aceptación*. Por *Significado* ella

entiende la *intención* del emisor. Pero me parece que todos los síntomas de enfermedad, los signos del tiempo, etc., no tienen emisor. Pues no creo que podamos decir con propiedad que Dios *profiere* algún signo cuando Él es el Creador de todas las cosas. Pero cuando ella dice, como lo hace, que esto está conectado con la Volición, en el acto observo que el elemento volitivo de la Interpretación es el *Interpretante Dinámico*. En la Segunda Parte de mi Ensayo sobre el Pragmatismo, en el *Popular Science* de noviembre de 1877 y Enero de 1878, propuse tres grados de Claridad de Interpretación. El primero era una Familiaridad tal que otorgaba a una persona familiaridad con un signo y capacidad para usarlo o interpretarlo. En su conciencia le pareció estar *en casa* con el signo. En síntesis, es la Interpretación *en el Sentimiento*. El segundo era el Análisis Lógico = el *Sentido* de Lady Welby. El tercero era el Análisis Pragmaticístico, y parecería ser un Análisis Dinámico, pero se identifica con el Interpretante Final.

14 de marzo de 1909

Un *Signo* es cualquier cosa de cualquiera de los tres Universos que, siendo determinada (*bestimmt*) por otra cosa diferente de sí misma, llamada su *Objeto*, determina (*bestimmt*) a su vez la mente de un intérprete, produciendo una noción que yo llamo el *Interpretante*; y lo hace de tal manera que el Interpretante está, de ese modo y en ese sentido determinado mediatamente por el Objeto. Probablemente esta definición no es fácil de comprender. Para mí tampoco lo fue, en cualquier caso. Es necesario observar que una oración acerca de algo, aunque sea totalmente falsa, está sin embargo determinada por la cosa-sujeto a la cual representa falsamente. Si no fuera así, ni siquiera la *mal*-interpretaría (*mis-represent*). No tendría nada que ver con ella. Una cosa puede determinar que otra cosa esté tanto en desacuerdo como en correspondencia con ella misma\*. El estar determinado por su Objeto, es decir, la Determinación por su Objeto, es lo que llamamos *Denotación* de un concepto; y la colección que consiste en el agregado de cualesquiera objetos a los que permita referirse a su Interpretante es su *Umfang*, su *Extensión*.

Por otra parte, su *Interpretante* es la *Significación* del concepto, su *Inhalt*, su “connotación” (para usar un mal término). Como dijo Juan de Salisbury, un escritor

---

\* Probablemente objetarás que *bestimmt* significa para ti “que causa” o “que ha causado”. Muy bien, lo mismo significa para mí. Pero, puedes sugerir, —por utilizar como ejemplo el anticuado higrómetro en forma de casa de la que surge el dueño mientras la señora de la casa se retira, cuando le sirve al intérprete de instrumento para predecir una tormenta, y viceversa cuando debe interpretar que está despejado; aunque ambos, hombre y mujer, son propensos a demorar sus movimientos, especialmente después de una larga tormenta—, ¿no es un poco forzado decir que el futuro clima *causa* estos movimientos precedentes? Es concebible que, antes de que llegue el día siguiente, cuyo clima pretende predecir el instrumento, los Tres Universos se puedan colapsar, y el Tiempo con ellos; de tal manera que nada en absoluto pueda llegar a ser el Objeto Dinámico del Signo. ¿Puede la Nada absoluta ser una causa en cualquier sentido reconocido? Reconocido o no yo contesto, es precisamente *lo que ocurre*. Un objeto no necesita ser Real para tener predicados, dado que ser Real significa tener predicados independientemente de lo que tú, o yo, o cualquier mente, o colección de mentes particulares pueda opinar, imaginar, o representar de cualquier otro modo. Ahora bien, los predicados así independientes son una clase particular de predicados, y una Ficción es un Objeto que no tiene tales predicados; pero que *sí* posee aquellos Predicados que el hecho de haber sido producida para tenerlos le permite tener. Dichos predicados fabricados no pueden producir *realmente* cambios reales, pero pueden hacer que una mente fabrique algunas nociones adicionales, que pueden hacerle fabricar un higrómetro para pronosticar el tiempo. Y así, el Objeto No-real —o el Objeto que puede ser no-real, a saber, *comoquiera que sea el tiempo que haga cualquier día después de éste, en el que podamos consultar este higrómetro*, puede, de ese modo indirecto *hacer* (aunque no *realmente*) que este higrómetro Real prediga (aunque no lo haga *realmente*, ni incluso lo haga *correctamente*) que ese tiempo hipotético tendrá realmente ciertos predicados definidos y designados. Sí, te oigo reconocer que esto es, ciertamente, tan lúcido como podría ser. Puede que tal vez haya alguna oportunidad de lamentar que no pudo ser todavía más lúcido —es decir, tan lúcido como un frasco de tinta. Pero tal vez así responde mejor a su propósito. [Nota de CSP]

claro y elegante del siglo XII y discípulo de Abelardo, la distinción (aunque con frecuencia confusa) es, no obstante, “*quod fere in omnium ore celebre est, aliud scilicet esse quod appellativa* (esto es, adjetivos y nombres comunes, según dijo él; pero yo digo CUALQUIER signo; pues, de otro modo no serían signos en absoluto) **significant**, et aliud esse quod **nominant**. *Nominantur singularia, sed universalia significantur*”. Es ciertamente verdadero que este *fere in omnium ore celebre est*, es, al fin, en el siglo XX tanto como en el siglo XII, y mucho antes también, una distinción tan verdadera como odiosamente susceptible de ser confundida.

Pero ahora es absolutamente indispensable que debamos llevar la distinción un paso más allá, *al menos*. Debemos distinguir entre el Objeto Inmediato, —es decir, el Objeto en cuanto representado en el signo— y el Objeto Real (no; porque quizá el Objeto sea totalmente ficticio; por ello debo elegir un término distinto), digamos más bien el Objeto Dinámico; que, por la naturaleza de las cosas, el signo *no puede* expresar y que por tanto sólo se puede *indicar* y dejar que el intérprete lo encuentre por *experiencia colateral*. Por ejemplo, apunto con mi dedo hacia lo que quiero dar a entender, pero no puedo hacer que mi interlocutor sepa a lo que me refiero si no puede verlo o, si viéndolo no puede, en su mente, separarlo de los objetos que lo rodean en el campo visual. Es inútil intentar discutir acerca de la autenticidad y posesión de una personalidad por debajo de la presentación histriónica de Theodore Roosevelt con una persona que acaba de llegar de Marte y que nunca haya oído nada acerca de Roosevelt. Se puede hacer una distinción similar respecto del Interpretante. Pero respecto de *ese* Interpretante, la dicotomía no es en modo alguno suficiente. Por ejemplo, supongamos que me despierto por la mañana antes que mi mujer y que, después, ella se levanta y pregunta: “¿Qué tiempo hace hoy?” *Este* es un Signo cuyo Objeto, tal como es expresado, es el tiempo en ese momento, pero cuyo Objeto Dinámico es la *impresión que presumiblemente he tuve al echar un vistazo entre las cortinas de la ventana*. Cuyo Interpretante, tal como es expresado, es la cualidad del tiempo, pero cuyo Interpretante Dinámico es *mi respuesta a su pregunta*. Pero más allá de esto hay un *tercer* Interpretante. El *Interpretante Inmediato* es lo que expresa la Pregunta, *todo* lo que ésta expresa de manera inmediata y que antes he reproducido imperfectamente. El *Interpretante Dinámico* es el efecto real que ello ejerce sobre mí, su intérprete. Pero su Significación, el *Interpretante Último* o *Final* es su *propósito* al preguntarlo, qué efecto tendrá su respuesta con respecto a sus planes para el día que comienza. Supongamos que yo respondo: “Es un día tormentoso”. Aquí hay otro signo. Su

*Objeto Inmediato* es la noción del tiempo presente en la medida en que es común a su mente y la mía —no su *carácter*, sino su identidad. El *Objeto Dinámico* es la *identidad* de las condiciones meteorológicas actuales y *Reales* en ese momento. El *Interpretante Inmediato* es el *esquema* en su imaginación, es decir, la Imagen vaga o lo que hay de común en diferentes Imágenes de un día tormentoso. El *Interpretante Dinámico* es la decepción, o cualquier otro efecto real que esto tenga inmediatamente sobre ella. El *Interpretante Final* es la suma de las *Lecciones* de la respuesta, Morales, Científicas, etc. Ahora es fácil ver que mi intención al diseñar estos tres, “*trivialis*”, modos de distinguir, (“*trivialis*” *distinction*), se corresponde con una triple diferencia efectiva e importante y, sin embargo muy nebulosa y que exige mucho estudio antes de que sea perfecta. Lady Welby ha sostenido la misma diferencia efectiva con su “Sentido, Significado y Significación”, pero la concibe tan imperfectamente como yo, si bien imperfectamente de otro modo. Su *Sentido* es la *Impresión* producida o que normalmente se produce. Su *Significado* es lo que se intenta, su propósito. Su *Significación* es el resultado final verdadero.

# Bibliografía

He dividido la presente bibliografía en dos apartados, de tal modo que en el primero se indican las fuentes utilizadas de los escritos de C. S. Peirce; y en el segundo se indica por orden alfabético la bibliografía secundaria empleada. En ambos apartados constan únicamente aquellas obras que han sido citadas explícitamente a lo largo de este trabajo, por lo que no se hace mención alguna a trabajos, monografías, así como a cualquier otro tipo de material adicional también consultado para la realización de la investigación pero que no aparezca citado en el texto.

## 1. Escritos de C. S. Peirce

*Collected Papers*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds), Harvard University Press, Cambridge, MA, 1931-1958.

*The Charles S. Peirce Papers*, edición en microfilm, Harvard University Library, Photographic Service, Cambridge, MA, 1966.

*The New Elements of Mathematics*, vols. 1-4. C. Eisele (ed.). Mouton & Atlantic Highlands, La Haya-París, 1976.

*Semiotic and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, C. S. Hardwick (ed.), Indiana University Press, Bloomington, IN, 1977.

*The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vols. 1-2, N. Houser et. al. (eds.), Indiana University Press, Bloomington, IN, 1992-98.

*Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, vols.1-6 (hasta la fecha), M. H. Fisch et al (eds), Indiana University Press, Bloomington, IN, 1982-2000.

*La ciencia de la semiótica*, A. Sercovich (ed.), Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.

*Obra lógico-semiótica*, Armando Sercovich (ed), Taurus, Madrid, 1987.

*El hombre, un signo*, José Vericat (ed), Crítica, Barcelona, 1988.

*Escritos filosóficos*, Fernando C. Vevia (ed.), El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1997.

## 2. Bibliografía secundaria

Abril, G. *Teoría general de la información*, Cátedra, Madrid, 1997.

Apel, K. O. *La transformación de la filosofía*, vols. 1-2, Taurus, Madrid, 1985.

Barrena, S. F. *La creatividad en Charles S. Peirce: abducción y razonabilidad*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2003.

Bergman, M. "Reflections on the Role of the Communicative Sign in Semeiotic". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 26 (2), 2000, 225-254.

——— *Meaning and Mediation. Toward a Communicative Interpretation of Peirce's Theory of Signs*, Yliopistopaino, Helsinki, 2000.

——— "Peirce's Derivations of the Interpretants", *Semiotica*, 144 (1/4), 2003, 1-17.

——— "Commens, Commind", en *The Commens Dictionary of Peirce's Terms*, 2003-, accesible sólo en edición electrónica, en <http://www.helsinki.fi/science/commens/dictionary.html>.

——— "The Secrets of Rendering Signs Effective. The Import of C. S. Peirce's Semiotic Rhetoric", VIII Congreso de la IASS-AIS, Lyon, 2004. Consultada versión electrónica disponible en <http://www.helsinki.fi/science/commens/papers/renderingsigns.pdf>.

Beuchot, M. *Estudio sobre Peirce y la escolástica*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2002.

Brent, J. *Charles S. Peirce: A Life*, Indiana University Press, Bloomington, IN1993.

——— "Review of Kenneth Laine Ketner's His Glassy Essence", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 35 (1), 1999.

Brock, J. E. "Peirce's Conception of Semiotic", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 14 (2), 1975, 124-125.

——— "An Introduction to Peirce's Theory of Speech Acts", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 17 (4), 1981, 320-326.

- Carnicer, D. *Comunidad y cooperación en C. S. Peirce. Lectura Ética del Sentido Común Crítico*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 2003.
- Cassetti, F. *Introducción a la semiótica*, Fontanella, Barcelona, 1980.
- Castañares, W. “Lógica, semiótica y hermenéutica”, *Actas del II Simposio Internacional de Semiótica*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1, 1988, 131-147.
- “Interpretant and Subject: Semiotics or hermeneutics?”, *Semiotica*, 81 (3/4), 1990, 193-201.
- “Algunas consecuencias de dos principios peirceanos”, *Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica*, 1, 1992, 134-144.
- *De la interpretación a la lectura*, Iberediciones, Madrid, 1994.
- “El efecto Peirce. Sugestiones para una teoría de la comunicación”, *Anuario filosófico* 29 (3), 1996, 1313-1330.
- “Peirce en España: panorama bibliográfico”, *Signa*, 1, 1992L.
- Castillo, R. del. “Índices y referencia en Peirce”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 25, 1991, 155-193.
- Chillón, A. “El «giro lingüístico» en periodismo y su incidencia en la comunicación periodística”, *Anàlisi. Quaderns de Comunicació i Cultura*, 22, 1998.
- Cobley, P. (ed.), *The Communication Theory Reader*, Routledge, Londres, 1996, 2-3.
- Colapietro, V. M. *Peirce's Approach to the Self. A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, Albany, State University of New York Press, New York, 1989.
- “Immediacy, Opposition, and Mediation: Peirce on Irreducible Aspects of the Communicative Process”, en L. Langsdorf y A. Smith (eds.), *Recovering Pragmatism's Voice: The Classical Tradition, Rorty, and the Philosophy of Communication*, State University of New York Press, Albany, 1995, 23-48.
- “The Routes of Significance: Reflections on Peirce's Theory of Interpretants”, *Cognitio. Revista de Filosofía*, 5 (1), 2004.
- Conesa, F. y Nubiola, J. *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona, 1999.

- Craig, R. T. "Communication Theory as a Field", *Communication Theory*, 9 (2), Oxford, 1999, 119-161.
- "Communication", en T. O. Sloane (ed.), *Encyclopedia of Rhetoric*, Oxford University Press, Oxford, 2001, 125-137.
- Delaney, C. F. *Science, Knowledge and Mind. A Study in the Philosophy of C. S. Peirce*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1993.
- Debrock, G. "La información y el regalo de Peirce al mundo", *Anuario Filosófico*, 29 (3), 1996, 1331-1345.
- Deely, J. *The Green Book. The Impact of Semiotics on Philosophy*, First Annual Hommage à Oscar Parland, University of Helsinki, 2000, 22-38. Consultada versión electrónica disponible en <<http://www.helsinki.fi/science/commens/papers>>.
- Déledalle, G. *Charles S. Peirce's Philosophy of Signs: Essays in Comparative Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 2000.
- Eco, U. *Tratado de semiótica general*, Lumen, Barcelona, 1975.
- *Semiótica y Filosofía del Lenguaje*, Lumen, Barcelona, 1990.
- Ehrat, J. *Cinema and Semiotic: Peirce and Film Aesthetics, Narration, and Representation*, University of Toronto Press, Toronto, 2004.
- Faerna, A. M. *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento, Siglo XXI de España Editores*, Madrid, 1996.
- Fisch, M. H., Ketner, K. L., Kloesel, C. J. W. "The New Tools of Peirce Scholarship, with Particular Reference to Semiotic", en *Peirce Studies 1*, Institute for Studies in Pragmaticism, Lubbock, 1979.
- Fisch, M. *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1986.
- Fisher, B. A. *Perspectives on Human Communication*, Macmillan, Nueva York, 1978.
- Fiske, J. "Semiological Struggles", en J. A. Anderson (ed.), *Communication Yearbook 14*, Sage Publications, London, 1995, 33-39.

- García-Noblejas, J. J. *Comunicación y mundos posibles*, EUNSA, Pamplona, 1996, 180.
- Gouge, T. A. *The Thought of C. S. Peirce*, University of Toronto Press, Toronto, 1950.
- Grandi, R. *Texto y contexto en los medios de comunicación. Análisis de la información, publicidad, entretenimiento y su consumo*, Bosch Comunicación, Barcelona, 1995.
- Habermas, J. "Peirce and Communication", en K. L. Ketner (ed.), *Peirce and Contemporary Thought*, Fordham University Press, New York, 1995.
- Hardwick, C. S. "Peirce's Influence on Some British Philosophers: A Guess at the Riddle", en *Peirce's Studies I*, Institute for Studies in Pragmatism, Lubbock, 1979, 25-29.
- Hausman, C. R. *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, Cambridge, MA University Press, 1993.
- Houser, N. "The Fortunes and Misfortunes of the Peirce Papers", en M. Balat y J. Deledalle-Rhodes (eds.) *Signs of Humanity*, 3, Mouton de Gruyter, Berlin, 1992, 1259-1268.
- Igartua, J. J. y Humanes, M. L. *Teoría e investigación en Comunicación Social*, Síntesis, Madrid, 2004.
- James, W. *Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1975.
- Jensen, K. B. "When is Meaning? Communication Theory, Pragmatism and Mass Media Reception", en J. A. Anderson (ed.), *Communication Yearbook 14*, Sage Publications, London, 1995.
- *La semiótica social de la comunicación de masas*, Bosch, Barcelona, 1997.
- Johansen, J. D. "Prolegomena to a Semiotic Theory of Text Interpretation", *Semiotica*, 57 (3/4), 1985.
- *Dialogic Semiosis: An Essay on Signs and Meaning*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1993.
- *Literary Discourse: A Semiotic-Pragmatic Approach to Literature*, University of Toronto Press, Toronto, 2002, 48.

Ketner, K. L. *His Glassy Essence: An Autobiography of Charles Sanders Peirce*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1998.

Liszka, J. J. *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1996.

——— “Peirce’s Discursive Realism”, presentado en el *Symposium on Pragmatism and Idealism*, Académie du Midi and the Institut für Philosophie at Alet les Bains, 1998.

Littlejohn, S. W. *Theories of Human Communication*, Wadsworth, Belmont, 1989.

Lozano, J. C. Peña-Marín y G. Abril, *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Cátedra, Madrid, 1986.

Lyne, J. R. *C. S. Peirce on Rhetoric and Communication*, Ph. D., University of Wisconsin-Madison, 1978.

——— “Rhetoric and Semiotic in C. S. Peirce”, *Quarterly Journal of Speech*, 66, 1980, 155-168.

Martín Algarra, M. *Teoría de la comunicación: una propuesta*, Tecnos, Madrid, 2003, 34.

Martín Serrano, M. *Teoría de la comunicación*, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Madrid, 1982.

Menand, L. *The Metaphysical Club*, Farrar, Strauss & Giroux, New York, 2001.

Morris, C. *Fundamentos de la teoría de los signos*, Paidós, Barcelona, 1985.

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

——— “Charles Sanders Peirce”, en J. Edwards (ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*, 6, Free Press, New York, 1967, 70-78.

Nubiola, J. “La investigación de las relaciones entre Ludwig Wittgenstein y Charles S. Peirce”, III Simposio de Historia de la Lógica, Pamplona, 1993. Consultada la edición electrónica disponible en <<http://www.psicomundo.com/foros/investigacion/nubiola.htm>>.

- *La renovación pragmatista de la filosofía analítica. Una introducción a la filosofía contemporánea del lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1994.
- “Realidad y ficción en Peirce”, en J. M. Pozuelo Yvancos y F. Vicente (eds.), *Mundos de ficción*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2, 1996, 1139-1145.
- “C. S. Peirce y la Argentina. La recepción del pragmatismo en la filosofía hispánica”, en J. C. Morán et al. (eds.), *Actas del IX Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica Argentina*, La Plata, 1997
- Peirce, C. S. (ed.), *Studies in Logic by Members of the Johns Hopkins University*, Little & Brown, Boston, 1883.
- Percy, W. “La criatura dividida”, en *Anuario filosófico*, 29 (3), 1996, 1135-1157.
- Peters, J. D. “Institutional Sources of Intellectual Poverty in Communication Research”, *Communication Research*, 13 (4), Sage, Londres, 1986, 527-559.
- *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*, University of Chicago Press, Chicago, 1999.
- Pietarinen, A. V. “Grice in the Wake of Peirce”, *Pragmatics & Cognition*, 12 (2), 2004, 295-315.
- “From Pragmatism to the Pragmatics of Communication”, en *Signs of Logic. Peircean Themes on the Philosophy of Logic, Language and Communication*, Springer, Dordrecht, 2005. Consultada la versión electrónica disponible en: <<http://www.helsinki.fi/%7Epietarin/courses/Chapter2.pdf>>.
- “Peirce’s Theory of Communication and its Contemporary Relevance”, en Kristof Nyíri (ed.), *Mobile Learning. Essays on Philosophy, Psychology and Education*, 2003. Consultada la versión electrónica disponible en: <[http://www.socialscience.t-mobile.hu/vol2\\_pietarinen.pdf](http://www.socialscience.t-mobile.hu/vol2_pietarinen.pdf)>
- Quevedo, A. *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*, EUNSA, Pamplona, 2001.
- Ransdell, J. “Some Leading Ideas of Peirce’s Semiotic”, *Semiotica*, 19 (3/4), 1977, 157-178.

- “La relevancia de la solicitud de Peirce a la *Carnegie Institution*”, estudio introductorio a C. S. Peirce, “La lógica considerada como semiótica” (L75 [1902]). Consultada versión electrónica disponible en <<http://www.unav.es/gep/CarnegieInstitutionRansdell.html>>.
- Robin, R. *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1967.
- Royce, J. *The World and the Individual*, Macmillan, New York, 1899.
- Santaella Braga, L. “Estrategias para la aplicación de Peirce a la literatura”, *Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica*, 1, 1992, 53-81.
- “Methodetics, the liveliest branch of semiotics”, *Semiotica*, 124 (3/4), 1999, 377-395.
- “Why There Is No Crisis of Representation According to Peirce”, *Semiotica*, 143 (1/4), 2003, 45-52.
- Saussure, F. de. *Curso de lingüística general*, Akal, Madrid, 2000, 42-43.
- Sebeok, T. A. (ed.), *The Play of Musement*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1981.
- Shakespeare W., *Measure for Measure*, J. W. Lever (ed.), Methuen&Co. Ltd., Londres, 1966.
- Skagestad, P. “Peirce’s Semeiotic Model of the Mind”, en C. Misak (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 241-256.
- Sheriff, J. K. *Charles Peirce’s Guess at the Riddle. Grounds for Human Significance*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1996, xviii.
- Short, T. L. “Semeiosis and Intentionality”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 17 (3), 1981, 197-223.
- “Life Among the Legisigns”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 18 (4), 1982, 197-223.
- Tomaselli, K. G. y Shepperson, A. “Popularising Semiotics”, *Communication Research Trends*, 11 (2), 1991.

- Tomaselli, K. G. *Appropriating Images: The Semiotics of Visual Representation*, Intervention Press, Høbjerg, 1996.
- Waal, C. de. *On Peirce*, Wadsworth, Indiana, 2001.
- Wolf, M. La investigación de la comunicación de masas, Paidós, Barcelona, 1987.
- Zalamea, F. “Un siglo de bibliografía hispánica”, *La lógica de Peirce y el mundo hispánico*, II Jornada del Grupo de Estudios Peirceanos, Universidad de Navarra, 10 Octubre, 2003. Consultada versión electrónica disponible en <<http://www.unav.es/gep/IIJornada/BibliografiaPeirceanaHispanica.pdf>>.

