

## **En camino hacia el secreto de la teoría normativa de Peirce: de vuelta a Escoto**

Rosa María Mayorga  
Chair, Arts and Philosophy  
Wolfson Campus  
Miami Dade College  
[rmayorga@mdc.edu](mailto:rmayorga@mdc.edu)

Respecto a la verdadera concepción de ciencia normativa (...),  
empezamos justo en este punto a estar en camino  
hacia el secreto del pragmatismo (CP 5.129, 1903).

Desde entonces he revisado muy cuidadosa y minuciosamente  
mis opiniones filosóficas más de media docena de veces,  
y las he modificado más o menos en la mayor  
parte de los temas. Sin embargo, nunca he sido capaz de  
pensar de forma diferente sobre la cuestión  
del nominalismo y el realismo (CP 1.20, 1903).

Cada vez más, los investigadores peirceanos se han vuelto hacia la teoría normativa de Peirce, desarrollada tarde en su vida y de manera desigual. A pesar del rechazo inicial por parte de algunos comentaristas como algo que “no debía ser tomado en serio” debido a las críticas y aparentemente auto-contradictorias reflexiones de Charles Peirce, y a sus propias dudas acerca de la cuestión, hay cada vez más estudiosos de Peirce que desean asumir la tarea de descifrar sus enigmáticas observaciones sobre las ciencias normativas y que encuentran, en ese camino, conexiones consistentes con el resto de su filosofía<sup>1</sup>. Yo formo parte de estos últimos estudiosos. El mismo Peirce nos anima en este sentido cuando dice en sus *Harvard Lectures* de 1903 que podemos encontrar una pista para el secreto del pragmatismo en la “verdadera concepción de ciencia normativa”. Me parece muy interesante que, también en 1903, como parte de la misma serie de conferencias, Peirce repita su firme compromiso con el realismo metafísico (“esa cuestión sobre el nominalismo y el realismo”). Siempre le he tomado la palabra a Peirce y he explorado en el pasado cómo su realismo escolástico “extremo”, inspirado en Duns Escoto, está entrelazado en su metafísica, y cómo su aversión al nominalismo está detrás de algunas de sus afirmaciones más enigmáticas<sup>2</sup>. A pesar de todo me

sorprendió comprobar, al echar una nueva mirada a su teoría normativa, hasta qué punto la filosofía escolástica de Escoto, especialmente su epistemología, fundamenta, ya tarde en su carrera, el pensamiento de Peirce en el desarrollo de su teoría normativa. La relación entre la epistemología de Escoto y la teoría normativa de Peirce no ha sido tratada de forma sistemática, y esta presentación intenta poner de manifiesto la duradera influencia de Escoto en la teoría normativa de Peirce, que como él afirma proporciona una pista para el secreto de su pragmatismo.

## **Imaginación y estética**

Por supuesto, afirmar que Peirce fue influido por los que vinieron antes de él no es nada nuevo. El mismo Peirce reconoció muchas veces su deuda con otros. Consultar a estos maestros anteriores, entonces, resulta muy útil al intentar dar sentido a los pasajes más difíciles de Peirce y añade significativos estratos a sus reformulaciones. Una obra reciente, *Thinking through the Imagination* de John Kaag<sup>3</sup>, puede servir de ejemplo. El proyecto de Kaag es rescatar el concepto de imaginación, tratado tradicionalmente dentro del campo de la estética y enmarcado dentro de la práctica estética, de sus estrechos confines, y mostrar el papel de Peirce en esa tarea. Kaag quiere explorar “la manera en que la cognición humana está fundamentada y motivada por un proceso que ha sido tratado y minimizado como *meramente* estético, esto es, el proceso de la imaginación”<sup>4</sup>. Considerada como un “mero vuelo de la fantasía”, una “facultad artística salvaje” y por lo tanto no merecedora de una investigación filosófica seria debido a un prejuicio que tiene su origen en Platón, Kaag apunta a las obras de Kant, incluyendo la *Crítica a la razón pura*, la *Crítica del juicio* y el *Opus Postumum*, y señala como su reconocimiento de la imaginación como “una fuerza significativa en la cognición humana” marca un momento importante en el pensamiento occidental<sup>5</sup>. “Antes de este punto”, afirma Kaag, “la imaginación era rechazada como un juego fantasioso de imágenes, una facultad inapropiada para la gravedad del pensamiento serio”<sup>6</sup>. “Apoyándose firmemente en la obra de Kant y de Peirce”, Kaag propone contar “una historia que comienza en el ámbito de la estética en cuanto estética, en la descripción de la imaginación como una cualidad primariamente artística (...). La historia de la imaginación en este sentido conduce a la epistemología y a la filosofía de la mente”<sup>7</sup>.

Ensancho el alcance de la imaginación desde un componente meramente afectivo y emocional hasta su consideración como una fuente que media entre la sensibilidad y el entendimiento, Kant subraya el papel significativo de la imaginación como una fuerza creativa en la epistemología, sostiene Kaag. Este movimiento, afirma, siembra las semillas para el papel central de la imaginación en

el análisis de Peirce de la naturaleza de la cognición humana, un papel a menudo pasado por alto, afirma, en los tratamientos analíticos del pensamiento de Peirce. La profunda familiaridad de Peirce con la obra de Kant, así como su lectura siendo joven de las *Cartas Estéticas* de Friedrich Schiller, explican esta influencia. Kaag concluye que “finalmente Peirce ve con claridad lo que Kant empieza a revelar. Investigar la imaginación es investigar la naturaleza de la consciencia y, finalmente, investigar el carácter de la naturaleza misma”<sup>8</sup>.

Coincido con Kaag en que Kant, Schiller y los idealistas alemanes, así como muchos otros, tuvieron influencia en muchas áreas de la filosofía de Peirce, incluyendo su estética, semiótica, teoría evolutiva, etc.<sup>9</sup>, pero en esta presentación trataré de mostrar la deuda subyacente con el pensamiento escolástico, especialmente con Escoto, reconocida repetidamente por Peirce pero que Kaag no menciona. Considero que un conocimiento básico de la filosofía escolástica es crucial no solo para entender a Peirce sino también a Kant (aunque esta presentación solo trate de Peirce)<sup>10</sup>. Sostendré que la explicación que da Escoto del conocimiento, que incluye la imaginación como un componente importante y que antecede a Kant en casi quinientos años, subyace a la teoría normativa de Peirce, así como al resto de su pragmatismo. Pero antes de volvernos a Escoto, sin embargo, necesito esbozar el camino que tengo por delante diciendo unas pocas palabras acerca de la teoría normativa de Peirce.

## La teoría normativa de Peirce

Aparte de un trabajo escolar de 1857 sobre Friedrich Schiller después de leer sus *Aesthetische Briefe*, Peirce no aborda el tema de la estética, considerándola una “ciencia tonta” hasta que cambia de parecer muy tarde en su carrera. Mientras se debate con esa cuestión, Peirce admite repetidamente su falta de conocimiento — “debo confesar que en Estética soy completamente ignorante”<sup>11</sup>; “soy todavía un perfecto ignorante en estética”<sup>12</sup>; “no me siento capacitado para sostener ninguna opinión fiable sobre [Estética]”<sup>13</sup>. Confiesa que “como la mayoría de los lógicos” ha pensado “demasiado poco” acerca de la estética y que había pensado erróneamente que pertenecían a “universos diferentes”<sup>14</sup>. En ese tiempo, también, consideraba la ética como un mero arte o ciencia aplicada. Pero cuando en 1880 leyó “las obras de los grandes moralistas”, que encontraba en un maravilloso contraste con “la esterilidad de los lógicos”, llega a aceptar que la tríada de ideales clasificados como “ciencias normativas” y reconocidos desde la antigüedad como las doctrinas de lo verdadero, lo bello y lo correcto (y/o bueno) corresponden a la lógica, la estética y la ética<sup>15</sup>. Es entonces cuando comienza a desarrollar su propia versión de la teoría normativa dentro del contexto de su teoría ya establecida.

Aunque el desarrollo de la teoría normativa se produjo tarde en la carrera de Peirce, la importancia de su descubrimiento de la dependencia de la lógica sobre la ética y de la ética sobre la estética no fue para él algo perdido. Le parecía que había llegado a diferenciar su “pragmaticismo” de aquellos otros llamados pragmatistas. En una carta a James escrita en 1902 escribe:

Pero me parece que soy en estos momentos el único depositario del sistema completamente desarrollado, que adquiere una unidad (...). Mi propia opinión en 1877 era ruda. Ni siquiera cuando impartí mis *Cambridge Lectures* había llegado realmente hasta el fondo o había visto la unidad del todo. Solo después obtuve la prueba de que la lógica debe estar fundamentada sobre la ética, de la que es un desarrollo superior. Incluso entonces, fui tan estúpido durante algún tiempo como para no ver que la ética descansa de la misma manera sobre un fundamento estético (*CP* 8.255, 1902)<sup>16</sup>.

### **La clasificación de las ciencias y la teoría normativa**

La naturaleza científica de Peirce influyó en todos sus proyectos, y su aproximación al desarrollo de la teoría normativa no fue una excepción. Como un verdadero científico desarrolló una variedad de pruebas para su hipótesis, que en ese caso implicaban ver cómo sus afirmaciones sobre lógica, ética y estética casaban con el resto de su filosofía. Empieza por ejemplo encontrando el lugar para la ciencia normativa en su clasificación de las ciencias.

Para comenzar el proceso de análisis, Peirce incorpora las Ciencias Normativas dentro de su esquema de la Clasificación de las Ciencias, formulado sobre el sistema de Comte por el que las áreas de estudio se ordenan en una serie con referencia al grado de abstracción de sus objetos, obteniendo cada ciencia principios reguladores a partir de aquellas superiores a ella en abstracción, mientras que obtiene datos de las ciencias inferiores. Peirce también ordena la nueva clasificación de modo que refleje sus tres categorías, Primeridad, Segundidad y Terceridad, como veremos después.

Las Matemáticas son la primera ciencia y por lo tanto la más abstracta, de manera que no depende de ninguna otra ciencia, mientras que todas las demás ciencias, que quedan por debajo, dependen del razonamiento matemático. La Idioscopia es la tercera y última división más importante, y abarca las Ciencias Físicas y Humanas, que son las menos abstractas. Entre las Matemáticas y la Idioscopia está la Filosofía, que estudia los elementos de la experiencia familiar. Tiene tres divisiones; la primera de ellas es la Fenomenología, que estudia los fenómenos en su Primeridad, esto es, en tanto que se nos presentan en la experiencia, es decir, todo aquello que de alguna manera está presente a la mente en cualquier momento. Peirce define la Primeridad “como el estudio de lo que

parece (...), describe los elementos esencialmente diferentes que parecen presentárenos en lo que parece” (CP 2.197, 1902).

Las Ciencias Normativas forman la segunda división dentro de la Filosofía, y como tales examinan fenómenos familiares (de nuestro mundo de experiencia cotidiano) en su Segundidad, esto es, en tanto que podemos actuar sobre el fenómeno y este puede actuar sobre nosotros. La ciencia normativa como un todo distingue lo que debería ser de lo que no debería ser; la Segundidad es la categoría del esfuerzo y la resistencia, de modo que ejemplifica las acciones auto-controladas.

La tercera división es la Metafísica, que busca dar una explicación del universo de la mente y de la materia; tiene que ver por lo tanto con el estudio de la realidad, de las leyes, de la Terceridad como Terceridad, esto es, en su mediación entre Primeridad y Segundidad. A continuación presento un esquema simple de la clasificación<sup>17</sup>:

### Clasificación de las ciencias

- I. Matemáticas
- II. Filosofía
  - A. Fenomenología
  - B. Ciencias Normativas
    - 1. Estética
    - 2. Ética
    - 3. Lógica
  - C. Metafísica
- III. Idioscopia
  - A. Ciencias físicas
  - B. Ciencias humanas

Peirce puede analizar ahora lo específico de las ciencias normativas considerándolas a su vez dentro de la fenomenología (sus categorías), ya que la fenomenología precede a la filosofía:

Suponiendo que (...) la ciencia normativa se divida en estética, ética y lógica, entonces puede percibirse fácilmente, desde mi punto de vista, que esa división está gobernada por las tres categorías. Ya que al ser la ciencia normativa en general la ciencia de las leyes de la conformidad de las cosas a fines, la estética considera esas cosas cuyo fin es encarnar cualidades de sensación, la ética aquellas cosas cuyo fin reside en la acción, y la lógica aquellas cosas cuyo fin es representar algo (CP 5.129, 1903).

Al usar sus categorías de Primeridad, Segundidad y Terceridad como esquema, Peirce tiene una buena estructura tripartita para su trío de estética, ética y lógica, que se relacionan con la sensación, la acción y el pensamiento<sup>18</sup>. Para Peirce ese logro no era pequeño, ya que las ciencias normativas tal y como las reformuló retenían todavía, al menos en parte, su significado tradicional, mientras que al mismo tiempo encajaban en el resto de su sistema y lo enriquecían, incluyendo el *sinejismo* y el *tijismo*. Así, la estética tiene que ver con cualidades de sensación (primeridades); la ética tiene que ver con normas para juzgar la conducta (segundidades); la lógica tiene que ver con normas para el razonamiento, esto es, con normas para juzgar qué argumentos aceptamos y a qué pensamientos deberíamos sujetarnos (terceridades).

Ahora bien, no fue demasiado difícil para Peirce ver la lógica como una ciencia normativa, ya que la había estudiado de joven y había entendido y proclamado la importancia del razonamiento correcto a lo largo de toda su vida. Razonar correctamente es pensar con un fin, donde el fin es obtener la verdad, o conocimiento del mundo, de modo que la lógica trata con el pensamiento y estudia los medios para obtener el razonamiento correcto. Peirce tuvo que luchar más para acomodar la ética en este esquema, ya que, al no haberla distinguido claramente de la “moralidad” en sus propias explicaciones, la había considerado más como un arte o como una “ciencia práctica” (usando los términos de Aristóteles) que una ciencia teórica merecedora de investigación filosófica<sup>19</sup>. En efecto, sus sinceras declaraciones de ignorancia, y las explicaciones de sus esfuerzos mezclados con el sarcasmo en algunas de sus afirmaciones públicas acerca de los “temas vitalmente importantes” han llevado a algunos comentaristas a rechazar la importancia de sus observaciones sobre la ética<sup>20</sup>. A pesar de esas luchas, sin embargo, Peirce es capaz finalmente de hacer una conexión entre lógica y ética.

Somos demasiado propensos a definir la ética ante nosotros mismos como la ciencia de lo bueno y lo malo. Eso no puede ser correcto, por la razón de que lo bueno y lo malo son concepciones éticas que esa ciencia tiene que desarrollar y justificar (...). Ahora bien, la lógica es un estudio de los medios para obtener el fin del pensamiento. No puede resolver ese problema hasta que sepa claramente cuál es ese fin (...). Es la Ética la que define ese fin. Por tanto es imposible ser completa y racionalmente lógico si no es sobre una base ética (CP 2.198, 1902).

La ética entonces tiene que ver con determinar qué hace bueno lo bueno y qué hace malo lo malo, y no con dictar si esta acción particular es buena o mala. Tiene más que ver con establecer ideales o fines de conducta (acciones deliberadas). Podemos ver entonces la relación entre lógica y ética: la lógica trata con el pensamiento, que es también un tipo de conducta o acción deliberada.

La lucha para incorporar la estética en su esquema fue todavía mayor. De nuevo, Peirce se resistió a la noción tradicional de Belleza como el más alto de todos los ideales, lo admirable *per se*, el *summum bonum*, en estética, y vemos muchas evidencias de esta lucha, causando de nuevo muchos malentendidos entre algunos comentaristas, como también he explicado en otro lugar<sup>21</sup>.

Pero para establecer la cuestión de la estética en toda su pureza, deberíamos eliminar de ella (...) toda consideración de acción y reacción (...). No tenemos en nuestra lengua una palabra con la generalidad requerida. La palabra griega *kalos*, la francesa *beau* solo se acercan, pero no aciertan del todo. *Fine* sería un pobre sustituto. *Beautiful* es mala, porque un modo de ser *kalos* depende esencialmente de la cualidad de ser *unbeautiful*. Quizá, sin embargo, la frase “*the beauty of the unbeautiful*” no resultaría chocante (CP 2.199, 1902).

Peirce encuentra el lugar propio de la estética en la teoría normativa cuando se da cuenta de que, al igual que en la ética, el asunto de la estética es decidir qué hace bello a lo bello y no juzgar casos específicos como bellos. Esto significa, por supuesto, que necesita estar relacionada con la ética (que “se pregunta a qué fin debe dirigirse todo esfuerzo”) y con la lógica, que se ocupa del razonamiento, de modo que Peirce concluye que la estética es el intento de analizar el ideal de los ideales, lo admirable en sí mismo, el fin en sí mismo, ese estado ideal de cosas que es deseable en y por sí mismo independientemente de cualquier otra consideración. Debe ser “una cualidad positiva, simple, inmediata” y que permea una “multitud de partes”. Esa cualidad es la “Razonabilidad”.

La única cosa cuya admirabilidad no es debida a una razón ulterior es la Razón en sí misma comprendida en toda su plenitud, en tanto que nosotros podemos abarcarla. Bajo esta concepción, el ideal de conducta será ejecutar nuestra pequeña función en la operación de la creación echando una mano para volver el mundo más razonable en cualquier momento; como se dice vulgarmente, ‘depende de nosotros’ hacerlo. Se observará que, en lógica, el conocimiento es razonabilidad; y el ideal del razonamiento será seguir aquellos métodos que desarrollen el conocimiento más rápidamente (CP 1.615, 1903).

Podemos ver entonces los brillantes movimientos de Peirce para encajar todas las piezas del rompecabezas. Las tres ciencias normativas no solo están jerárquicamente relacionadas entre ellas, la lógica a la ética, la ética a la estética y la estética a la lógica, sino que también son verdaderas respecto a sus clasificaciones categoriales, sin ser al mismo tiempo incongruentes con sus descripciones tradicionales, como podemos ver en el intento de Peirce de una descripción fenomenológica de la Primeridad estética:

... mientras que en el disfrute estético atendemos a la totalidad del sentimiento —y especialmente a la totalidad de la cualidad de sentimiento resultante que se presenta en la

obra de arte que contemplamos— es, sin embargo, una especie de simpatía intelectual, un sentido de que hay ahí un sentimiento que uno puede comprender, un sentimiento razonable (CP 5.113, 1903).

Pienso que lo que Peirce entiende por “simpatía intelectual” y “sentimiento razonable” (ciertamente una mezcla extraña de categorías) es algo así: ya que somos parte del universo razonable, encontramos satisfacción o disfrute cuando adquirimos nuevas perspectivas, hacemos conexiones innovadoras, detectamos nuevos modelos, ya sea conscientemente o (como puede suceder a veces en el caso del disfrute del arte) inconscientemente, porque nos estamos comprometiendo con nuestra verdadera naturaleza de criaturas razonables. Esto último por supuesto enlaza con su *sinejismo*, su teoría evolutiva, así como con la teoría aristotélica (el hombre es una criatura racional).

El *Sinejismo* está fundado sobre la noción de que la coalescencia, el llegar a ser continuo, el llegar a estar gobernado por leyes, el llegar a ser instintivo con ideas generales, no son sino fases de uno y el mismo proceso de crecimiento de la razonabilidad (CP 5.4, 1902).

El mundo es razonable, razonablemente susceptible de llegar a ser razonable, pues eso es lo que significa y todo lo que significa ser razonable, o, en otras palabras, el hombre está hecho a la imagen de su hacedor (CP 2.122, 1902).

También podemos ver su realismo de los generales y cómo enlaza con el razonamiento, y por tanto con el conocimiento del mundo, en lo siguiente:

La verdad salvadora es que hay una Terceridad en la experiencia, un elemento de Razonabilidad, y podemos entrenar nuestra propia razón para que se conforme a él cada vez más (...), por lo tanto no necesitamos esperar hasta que se pruebe que hay una razón operativa en la experiencia a la que la nuestra pueda aproximarse. Deberíamos esperar de inmediato que sea así, ya que en esa esperanza reside la única posibilidad de cualquier conocimiento (CP 5.160, 1903).

La teoría de la lógica, en tanto que nos atenemos a ella, es comprender y lograr esa Razonabilidad para la que cielos y tierra han sido creados (CP 2.122, 1902).

Deseo ahora volver mi atención a la conexión que tiene la teoría normativa de Peirce con el conocimiento del mundo, y por lo tanto con la epistemología de Escoto. Esto requiere una explicación breve y general de la teoría del conocimiento de Escoto.

## La epistemología de Escoto

La cuestión de si podría lograrse conocimiento del mundo natural y conocimiento de Dios tenía una importancia central en la Edad Media, e iba de la mano con el problema metafísico de la existencia de los universales o conceptos. En estrecha relación con el problema del escepticismo epistemológico, se gastó mucho tiempo y esfuerzo en el problema metafísico, con los realistas afirmando que los universales o conceptos debían ser reales si se afirma que tenemos conocimiento verdadero del mundo, y los nominalistas afirmando que los conceptos son meras construcciones mentales y por lo tanto no son reales. Los nominalistas por tanto debían proporcionar una explicación metafísica a por qué podemos usar el mismo término, por ejemplo “hombre”, para referirnos a dos sustancias diferentes, por ejemplo Sócrates y Platón; por otra parte, los realistas necesitan proporcionar una explicación de cómo una naturaleza real, “hombre”, puede existir en muchos individuos (Sócrates, Platón, etc.).

Para la época de Escoto había dos teorías rivales acerca del proceso de adquirir conocimiento, una derivada de Platón o neo-platonismo y la otra de Aristóteles. El neo-platonismo afirmaba que toda la verdad se deriva de la forma de lo Bueno, concebida como una entidad trascendente y separada. La escuela agustiniana, derivada del neo-platonismo, identificaba a Dios con la forma de lo Bueno y llegaba a la afirmación de que la Iluminación divina, esto es, un acto de la gracia de Dios que ilumina la mente, es necesaria para el conocimiento verdadero, incluyendo el conocimiento de los objetos naturales del mundo. La teoría aristotélica, por otra parte, sostenía que el conocimiento del mundo natural puede obtenerse de forma indirecta mediante la familiaridad con la forma en los individuos particulares a través de la percepción sensible. Esta era básicamente la teoría de Tomás de Aquino, así como la de Escoto, aunque Aquino añadió la advertencia de que, aunque el conocimiento del mundo natural al que se llega a través de la percepción sensible es adecuado, es sin embargo fundamentalmente diferente e inferior al de Dios, y necesita ser “perfeccionado” por Él<sup>22</sup>.

Escoto no coincidía con Aquino en este último punto. Él negaba que la mente humana esté naturalmente limitada de esa manera; afirmaba que la mente humana es naturalmente capaz de conocimiento directo no mediado por la experiencia de los sentidos, aunque ahora carezca de esa capacidad en su plenitud como consecuencia de nuestro estado actual post-caída debido al pecado de Adán y Eva; esa capacidad sin embargo es recuperada completamente en la visión beatífica de aquellos que alcanzan el Cielo. Esta última afirmación puede parecer hoy en día un poco trivial o irrelevante, pero marcó un punto de inflexión en la historia de la metafísica y de la epistemología de su tiempo. Como señaló Escoto, si la mente estuviera por naturaleza limitada solo al conocimiento de los objetos materiales, la

ciencia de la metafísica, del ser en su sentido más amplio, incluido el ser de los objetos no materiales, sería imposible. Más aún, las mismas pruebas racionales de Aquino para la existencia de Dios en la *Summa Theologica* estarían debilitadas si los humanos tuvieran que depender enteramente de la revelación divina o de la providencia divina para el conocimiento de Dios. En lugar de eso, Escoto insiste en que nuestras concepciones de Dios deben formarse a partir de otras nociones que abstraemos del mundo que nos rodea. Es la creatividad de la mente humana, afirmaba Escoto, la que puede salvar la distancia entre nuestras nociones basadas en la experiencia real y nuestras nociones análogas de entidades teóricas tales como materia, sustancia, Dios, etc., siempre que reconozcamos la validez del uso de términos unívocos (univocidad) tales como ser (*ens*) o cosa (*res*) aplicados tanto al mundo natural como al espiritual. Por lo tanto, podemos hablar de Dios como un ser en el mismo sentido que los humanos son seres<sup>23</sup>.

Escoto suscribió la explicación aristotélico-tomista de cómo adquirimos conocimiento, conocida como proceso de abstracción y modificada para incorporar la tradición cristiana. De acuerdo con esa tradición, los humanos son criaturas a medio camino entre animales y ángeles. Los animales están hechos solo de sustancias materiales, los ángeles de sustancias inmateriales y los seres humanos están compuestos tanto de una sustancia material (cuerpo) como de una sustancia inmaterial (alma). Los respectivos poderes cognitivos reflejan esto: los animales se apoyan en sus sentidos corporales y por lo tanto solo perciben cosas sensibles debido a su naturaleza como sustancias materiales, mientras que los ángeles, que no tienen sentidos corporales, tienen acceso directo, o conocimiento, a las naturalezas o esencias de las cosas debido a su composición espiritual o inmaterial. Los seres humanos, los únicos entre todas las criaturas, tienen dos clases diferentes de poderes cognitivos: los sentidos y el intelecto. Los sentidos difieren del intelecto en que ellos tienen órganos sensitivos tales como los ojos, los oídos, etc. El intelecto es inmaterial. Los humanos, aunque se apoyan en los sentidos corporales, pueden tener acceso a las naturalezas o esencias de las cosas indirectamente, o “derivativamente”, a través de un proceso llamado abstracción, del latín *abstrahere*, que significa “separar”<sup>24</sup>. Peirce reconoce este proceso cognitivo:

La sensación y el poder de abstracción o atención pueden considerarse, en un sentido, como los únicos constituyentes de todo pensamiento (*CP* 5.295, 1893).

Para que el intelecto haga uso en los humanos de la información sensorial, debe tomar de alguna manera el material bruto proporcionado por los sentidos en forma de imágenes materiales y transformarlas en objetos adecuados al entendimiento. Los sentidos, en conjunción con el intelecto, “separan” la naturaleza, o esencia, o forma, del material singular en el que está incrustada y la transforman en imágenes

materiales o “*phantasmata*”, la palabra griega para imágenes, en el intelecto, donde se convierten en especies inteligibles que a su vez se convierten en los universales, o conceptos, usados en el razonamiento. Estos *entia rationis*, o cosas mentales, afirmaba Escoto, aunque son inmateriales y por lo tanto no tienen existencia material o real pueden tener sin embargo ser real. Esta afirmación de que puede haber ser real sin existencia (pero no al revés) es lo que diferenciaba a los realistas moderados o escolásticos de los nominalistas. Peirce reconoce:

Esa maravillosa operación de la abstracción hipostática por la que parece que creamos *entia rationis* que a veces, sin embargo, son reales (CP 4.549, 1906).

El proceso de adquirir conocimiento en esta vida, según Escoto, es entonces parecido a esto: un objeto sensible excita nuestros sentidos, que detectan sus características accidentales (tamaño, color, forma, etc.). Se crea entonces un “fantasma”, o imagen en la “fantasía”, localizada en el intelecto “pasivo” que abstrae entonces la forma o naturaleza de la cosa creando una “especie inteligible” que tiene las características comunes del objeto sensible. La parte “activa” o “agente” del intelecto interactúa entonces con la especie inteligible en conjunción con los otros fantasmas de la memoria para crear el universal en la mente. Es el intelecto agente en conjunción con el intelecto pasivo el que produce el universal, ese concepto que puede entonces ser predicado de otros con las mismas características. Ya que la única manera en la que podemos adquirir conocimiento es a través del proceso abstractivo que resulta en el universal, nuestro conocimiento del mundo es producto tanto de nuestra mente como del mundo en general. Peirce coincide:

Es el mundo externo el que observamos directamente (...). Por supuesto, por ser externo y real no deja en lo más mínimo de ser un producto puramente psíquico, un percepto generalizado (CP 8.261, 1897).

Esta actividad está desarrollada por el intelecto activo o agente, que toma esos “fantasmas” derivados de la experiencia sensible y los convierte en “especies inteligibles”. Estas especies se actualizan en el intelecto pasivo, o posible, o receptivo, cuya función es recibir y luego almacenar las especies inteligibles proporcionadas por el intelecto agente o activo<sup>25</sup>. Escoto sostiene (igual que Aquino había sostenido) que el intelecto humano nunca entiende nada sin volverse hacia los fantasmas<sup>26</sup>.

Escoto, entonces, identifica dos clases de actos de entendimiento: el primero es la intelección abstractiva, o indirecta, o derivativa, mediada a través de la experiencia sensible, que conduce a la creación de la imagen o fantasma en el intelecto y que resulta en la creación de la especie inteligible. La intelección intuitiva, la segunda clase, es una forma de consciencia existencial en la que se capta un objeto en su totalidad como presente “aquí y ahora”. En el caso de los ángeles es conocimiento directo, ya que no se apoya en intermediarios como los

fantasmas y especies inteligibles, y por lo tanto es el medio a través del cual los seres inmateriales adquieren conocimiento. Los seres humanos, en tanto compuestos de materia y espíritu, obtienen la mayor parte de su conocimiento a través de la manera indirecta o “derivativa”. La manera en que los humanos entienden el mundo es entonces la cognición abstractiva. Sin embargo, en tanto que los humanos tenían originalmente capacidad para el conocimiento intuitivo, afirma Escoto, hay un acceso limitado a ese acto intuitivo en casos tales como la consciencia del yo y en la experiencia de ciertas impresiones simples, como la del color:

Hay algún conocimiento de lo existente como tal, como aquel que capta el objeto en su existencia actual, por ejemplo la vista del color y en general de cualquier percepción sensible que implique a los sentidos externos (*Cuestiones cuodlibetales* XIII q. 27).

Peirce usa el mismo ejemplo de la experiencia de un color o “el estruendo de una trompeta” cuando describe la Primeridad, como el ejemplo de Escoto de experiencia humana de intelección intuitiva<sup>27</sup>. En ambos la experiencia está muy limitada: para Peirce cualquier experiencia humana de Primeridad requiere Segundidad y Terceridad; para Escoto solo tenemos un atisbo de ello debido a nuestro estado humano actual.

El objeto intelectual (inmediato) propio es la esencia, o naturaleza, o forma, o *quiddidad* (*quidditas*), o “lo que algo es” de lo que es sensible o material, y el camino a este conocimiento para los humanos comienza de nuevo con los sentidos. Debería recordarse, sin embargo, que aunque el camino es indirecto el conocimiento de la naturaleza o esencia es verdaderamente de la naturaleza; no es solo una representación, ya que el fantasma captura la verdadera esencia de la naturaleza. Peirce coincide con esa afirmación:

El realista sostendrá que los mismos objetos que están inmediatamente presentes a nuestras mentes en la experiencia existen realmente fuera de nuestra mente tal y como son experimentados. Esto es, sostendrá una doctrina de la percepción inmediata. Por lo tanto no sacará la existencia de la mente, y estando en la mente como dos modos del todo no proporcionales. Cuando una cosa está en una relación tal con la mente individual que esa mente la conoce, está en la mente; y el estar así en la mente no disminuirá en lo más mínimo su existencia externa (*CP* 8.16, 1871).

Nuestra incapacidad de hacer un uso completo de los poderes intuitivos, forzándonos así a apoyarnos en procesos dependientes de los sentidos es la razón por la que no podemos conocer la “*hecceidad*”, o la “mismidad”, o la singularidad de los objetos como tales. Peirce mismo usó la noción de *hecceidad*, explicándola con sus propias palabras:

Por *hecceidad* entiendo algún elemento de existencia que, no meramente por el parecido entre sus diferentes apariciones, sino por una fuerza interna de identidad, manifestándose a sí misma en la continuidad de su aparición a través del tiempo y del espacio, es distinta de todo lo demás, y es así adecuada (como no puede ser de ninguna otra manera) para recibir un nombre propio o para ser indicada como esto o aquello (CP 3.460, 1897).

Escoto sostiene que cuando tiene lugar una cognición lo que se percibe es la naturaleza. Pero la naturaleza no es universal en sí misma (ni tampoco es singular en sí misma); se convierte en universal mediante el proceso de abstracción, que es la actividad espontánea del intelecto. Aunque el universal es un producto de la mente es sin embargo real, ya que lo que se abstrae y se convierte en una imagen en el intelecto es la transformación mental de la naturaleza actual. Es la misma naturaleza o *quidditas* que existe también en el objeto singular (aunque solo “formalmente” distinta, pero no realmente), pero su existencia en el objeto está “contraída” por su singularidad única que Escoto llama su *hecceidad* (*haecceitas*) o “mismidad”. Solo se abstrae la *quidditas* y no la *haecceitas*, que es lo mismo que decir que todo conocimiento es de lo general, según el dicho de Aristóteles. Peirce expresa el mismo sentimiento en su propia terminología:

Hacer una distinción entre la verdadera concepción y la cosa misma solo es, dirá, considerar una y la misma cosa desde dos puntos de vista diferentes; pues el objeto inmediato de pensamiento en un juicio verdadero es la realidad. El realista por tanto creará en la objetividad de todas las concepciones necesarias, espacio, tiempo, relación, causa y similares (CP 8.16, 1871).

Escoto afirma que el intelecto humano es capaz de llegar al conocimiento de la verdad simplemente mediante el ejercicio de sus propios poderes naturales, sin ninguna ayuda divina especial. Por lo tanto, se opone tanto al escepticismo, que niega la posibilidad de conocimiento cierto, como al iluminacionismo, que insiste en que necesitamos una iluminación divina especial para obtener certeza.

## Peirce y la imaginación

De modo que, ¿qué tienen que ver los fantasmas con la imaginación? Un punto muy importante: la traducción latina de *phantasia* es “*imaginatio*”, o imaginación, el lugar donde residen las imágenes o los fantasmas. El concepto de *phantasia* parece haber sido introducido por primera vez en filosofía por Aristóteles, quien nos dice que “imaginación (*phantasia*) es el proceso por el que decimos que se nos presenta una imagen (*phantasma*)”<sup>28</sup> y “el alma nunca piensa sin una imagen (*phantasma*) mental”<sup>29</sup>. Parecería que, para él (y, una vez más, para la mayor parte de sus sucesores, quizá hasta finales del siglo XIX), tales imágenes jugaron un

papel parecido al que juegan en la teoría cognitiva contemporánea las “representaciones mentales”. En esta tradición la imaginería, y por tanto la imaginación, tiene un papel esencial que jugar en todas las formas de pensamiento; no tiene una conexión especial con la creatividad o la capacidad de invención, que es el significado común de la imaginación hoy en día<sup>30</sup>.

La conexión entre imaginación y percepción es fundamental, como hemos visto, para la teoría escotista<sup>31</sup>. Cuando la causa inmediata es un objeto material, nos referimos a los *phantasmata* generados como perceptos, y el proceso es la percepción; cuando la fuente es el recuerdo de cosas previamente observadas, la referencia será más probablemente a la imaginería y la imaginación. De este modo, la imaginación llegó con el tiempo a estar particularmente asociada con el pensar sobre cosas que no están actualmente presentes a nuestros sentidos: cosas que no están realmente ahí. También se pensaba a veces que la imaginación era responsable de sostener y quizá consolidar las imágenes resultantes, y de pasarlas a las otras facultades de la mente (donde podían usarse en el pensamiento o ser almacenadas en la memoria). También en ocasiones la imaginación era considerada responsable de la recombinación de varias partes de imágenes en formas quiméricas o irreales<sup>32</sup>.

Kant asigna funciones similares a la imaginación. La imaginación hace posible el conocimiento del mundo fenoménico, sintetizando la incoherente multiplicidad sensorial en imágenes representativas adecuadas para entrar bajo los conceptos. A este respecto, la imaginación kantiana cumple la misma función epistemológica que la aristotélico-escotista descrita anteriormente.

Sin embargo, con el auge del movimiento romántico en la última etapa del siglo XVIII el principal foco de discusión sobre la imaginación se aleja de la teoría cognitiva y de la epistemología y se centra en su papel en el pensamiento creativo, especialmente en las artes. Este ajuste no implicaba tanto una reelaboración del concepto de imaginación, sino más bien poner el énfasis en ciertos conceptos que desde hacía mucho tiempo se habían asociado a ella; emoción, creatividad, espontaneidad, falta de control, todos ellos despreciados en épocas anteriores, eran de repente muy valorados. Así, la imaginación, como la facultad supuestamente responsable de tales cosas llegó a ser un punto central. En este ambiente, el hecho de que su funcionamiento fuera misterioso se convirtió en una ventaja más que en una carga, y llegó a ser algo común prodigar elogios a la imaginación en los escritos románticos<sup>33</sup>.

Como podemos ver en la teoría de la abstracción aristotélico-tomista-escotista, la imaginación, conocida también como fantasía, con su poder de formar fantasmas o imágenes mentales, ha desarrollado un papel crucial en la explicación de los procesos cognitivos para adquirir conocimiento del mundo. La noción de imaginación más común hoy en día, como aquello que trata con nociones

fantásticas e irreales se desarrolló mucho más tarde, en el periodo romántico. Kant, sin duda, era consciente del significado original de la imaginación, y en mi opinión era ese significado el que tenía en mente cuando habló en la *Crítica de la Razón Pura* de la imaginación como “indispensable para el funcionamiento del alma, sin la cual no tendríamos ningún conocimiento, pero de la que apenas somos conscientes”, y cuando después le otorgó un papel central para el entendimiento en la *Crítica del Juicio*. Peirce también fue consciente del significado original de la imaginación como parte de un proceso cognitivo a través de sus extensas lecturas de los griegos y los escolásticos, como muestran sus muchas referencias a la imaginación en este sentido. Proporciono aquí unas pocas:

Por ejemplo, miras algo y dices, “es rojo”. Bien, yo te pregunto qué justificación tienes para ese juicio. Tú respondes, “he visto que era rojo”. En absoluto. No has visto nada parecido. Has visto una imagen. (...) Ahora bien, en toda imaginación y percepción hay una operación por la que surge el pensamiento; y su única justificación es que *a posteriori* resulta ser útil (CP 1.538, 1903).

Los principios generales en cuestión se derivan de imágenes de la imaginación mediante un proceso que es, hablando en términos generales, análogo a la inducción (CP 5.167, 1903).

Una imaginación es una afección de la consciencia que puede compararse directamente con un percepto en alguna característica especial y afirmarse que está de acuerdo o en desacuerdo con él (CP 2.148, 1902).

Peirce reconoce incluso que este es el mismo sentido de imaginación que usa Kant cuando describe su teoría:

La experiencia, en el primer principio de Kant, no puede usarse para un producto del entendimiento objetivo, sino que debe tomarse para las primeras impresiones conscientes de los sentidos, unidas y elaboradas por la imaginación en imágenes, junto con lo cual es lógicamente deducible a partir de ahí (CP 5.614, 1906).

En Kant se reconocen tres clases de síntesis trascendentales, resultando cada una de ellas en una unidad sintética: son la síntesis de la aprehensión en la intuición (...), la síntesis de la reproducción en la imaginación; y la síntesis del reconocimiento en el concepto, que proporciona la unidad de la regla (CP 6.378, 1902).

Coincido con Kaag en que Kant tuvo un profundo impacto en la filosofía de Peirce. También coincido en que Schiller y los “idealistas alemanes” ejercieron igualmente bastante influencia. Las nociones de Peirce de *musement*, juego libre y abducción, evidentes en su “Argumento en favor de la realidad de Dios”, por ejemplo, son referencias obvias a Schiller, y podemos ver la inspiración

proporcionada por el idealismo alemán en su teoría evolutiva. Pero otras nociones, tales como la imaginación, su papel fundamental en el proceso cognitivo y la conexión con la teoría normativa de Peirce tienen, como he sostenido, una deuda más temprana y sustancial con Escoto, cosa que Kaag no reconoce.

## Conclusión

Pocos filósofos han estado tan familiarizados con la historia de la filosofía como Peirce. Esta riqueza de conocimiento era una constante fuente de inspiración para él, que elaboraba y reformulaba el valioso trabajo de otros para enriquecer sus propios intentos de responder a esas preguntas perennes sobre la existencia y la consciencia humana. Es por tanto muy útil volver a la historia de la filosofía, como he hecho, al igual que muchos otros, para tratar de entender los muchos matices en el complejo pensamiento de Peirce. A veces, Peirce nos da él mismo algunas directrices, tales como la comprensión de su teoría normativa como el secreto para entender su rama especial del pragmatismo, y que él siempre estuvo convencido por los argumentos del realismo. Me parece que esto significa que el camino que nos lleva a su teoría normativa y más allá necesita retrotraerse al menos hasta Escoto.

(Traducción española de Sara Barrena, julio 2015)

<sup>1</sup>Véase mi *The Normative Philosophy of Charles Sanders Peirce*, American Philosophy Series Volume, capítulo “Peirce’s Moral ‘Realicism’” (Nueva York: Fordham University Press, 2012).

<sup>2</sup>Véase también *From Realism to Realicism: The Metaphysics of Charles Sanders Peirce* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield/Lexington Books, 2007). Segunda edición (*paperback*) Noviembre 2008.

<sup>3</sup>Kaag, John. *Thinking Through the Imagination: Aesthetics in Human Cognition* (Nueva York: Fordham University Press, 2014).

<sup>4</sup>Ibid. p.10

<sup>5</sup>Ibid., p.8

<sup>6</sup>Ibid., p.11

<sup>7</sup>Ibid., p.141

<sup>8</sup>Ibid.

<sup>9</sup>En efecto, he sostenido algo similar en “Peirce’s Moral ‘Realicism’” (arriba)

<sup>10</sup> Además de sus explicaciones históricas, Kaag proporciona interesantes conexiones con estudios sobre la imaginación de las ciencias cognitivas.

<sup>11</sup>MS 683.15

<sup>12</sup>CP 5.111

<sup>13</sup>CP 5.129

<sup>14</sup>CP 2.197

<sup>15</sup>CP 1.575, 5.111

<sup>16</sup>Potter, Vincent. *Charles S. Peirce: On Norms and Ideals*. (Amherst: University of Massachusetts, 1967)

<sup>17</sup>Peirce hizo muchas versiones de sus clasificaciones, que cambiaban a medida que desarrollaba su pensamiento. Esta está basada en una de las últimas.

<sup>18</sup>Debería mencionarse que Peirce lo logró después de muchas dudas y vacilaciones.

<sup>19</sup>Véase CP 2.198, por ejemplo.

---

<sup>20</sup> Véase mi "On the Beauty of the Unbeautiful in Peirce's Esthetics" en *Cognitio* Vol.14, No.1, 2014

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> William, Frank y Allan Wolter. *Duns Scotus, Metaphysician*. (West Lafayette: Purdue University Press, 1995).

<sup>23</sup> Ibid. Escoto basa la diferencia entre los dos en la relación entre esencia y existencia.

<sup>24</sup> Williams, Thomas, "John Duns Scotus", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.) <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/duns-scotus/>>.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> *Lectura 2*, d. 3, pars 2, q. 1, n. 255

<sup>27</sup> *CP* 1.312

<sup>28</sup> *De Anima*, 428a 1-4

<sup>29</sup> *De Anima*, 431a 15-20

<sup>30</sup> Thomas, Nigel. "Imagination" <http://philpapers.org/archive/thoi.pdf>

<sup>31</sup> Ibid. La concepción aristotélica de *phantasia*/imaginación parece estar estrechamente ligada a su postulación de lo que llegó a ser llamado "sentido común" o *sensus communis*. Este es la parte de la psique responsable de la unión de lo que proporcionan los órganos individuales de los sentidos en una representación coherente e inteligible.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid.