

La fijación de la creencia religiosa

Catalina Hynes *

Universidad Nacional de Tucumán
Sociedad Latinoamericana Peirce
caty.hynes@filo.unt.edu.ar

Introducción

La noción de creencia como disposición a actuar se sitúa en el corazón mismo del pragmatismo de Peirce. Quizás sea bueno aclarar, desde el inicio, que en inglés el término “belief” tiene un matiz de convicción que no tiene el español “creencia”¹. Podemos ver este matiz en el siguiente texto de Peirce en el que ambas expresiones se presentan como equivalentes: “La convicción nos determina a actuar de una manera particular mientras que la pura ignorancia inconsciente, que es el verdadero contrario de la creencia, por sí sola, no tiene efecto alguno” (CP 7.313, 1907). Esta convicción que está en la base de nuestra conducta posee, según Peirce, tres características que la separan de la duda:

1. Es un estado mental *reconocible* y distinguible de la duda (“hay una disimilitud entre la sensación de dudar y la de creer”, *OFR* I, 205, 1877).
2. Una diferencia práctica: “Nuestras creencias guían nuestros deseos y moldean nuestras acciones” (*OFR* I, 205, 1877), no así la duda.
3. Es un estado agradable que deseamos conservar:

*Corresponding author.

¹ Así lo destaca oportunamente Miguel Ángel Fernández Pérez: “El concepto de creencia en el pragmatismo de Charles S. Peirce: Algunos manuscritos inéditos”, Trabajo de investigación Universidad de Granada, 2007, p. 12. Disponible en: <https://www.unav.es/gep/TesisDoctorales.html>

Algunos idiomas, como el portugués, poseen incluso dos términos para distinguir este matiz: uno para la creencia incierta (Eu acho) y otro para la convicción (Eu acredito).

Tampoco deberíamos pasar por alto un tercer punto de diferencia. La duda es un estado de inquietud e insatisfacción del que luchamos para liberarnos y pasar a un estado de creencia, mientras que éste es un estado tranquilo y satisfactorio que no deseamos evitar ni cambiar por una creencia en alguna otra cosa. Al contrario, *nos aferramos tenazmente no meramente a creer, sino a creer justamente lo que creemos*. (OFR I, 205, 1877, cursivas mías).

Como sabemos, la irritación de la duda nos impulsa a actuar “para destruirla” y alcanzar nuevamente el estado “tranquilo y satisfactorio” de la creencia, que tiene la naturaleza de un hábito. Una vez comprendido este conservadurismo “tenaz” que Peirce señala, la pregunta que naturalmente puede surgirnos es la siguiente: ¿Por qué creemos lo que efectivamente creemos? Los distintos métodos de fijar creencia que señala Peirce nos brindan algunas pistas, aunque insuficientes: la coerción del entorno social y político, la fuerza de la autoridad o bien la inclinación natural de nuestro temperamento. Es necesario, sin embargo, hilar más fino. Creo que pueden ayudarnos a hacerlo las reflexiones que sobre la creencia ha elaborado el gran filósofo mexicano Luis Villoro en su obra *Creer, saber, conocer* (Villoro 1982). En efecto, Villoro comparte con Peirce la misma noción de creencia como disposición para la acción, aunque con una diferencia importante, en mi opinión. Mientras Peirce pone el foco en las creencias conscientes y en la conducta autocontrolada, Villoro destaca que existen creencias latentes, inconscientes e incluso inconfesables, que salen a la luz, claro está, cuando aparece una conducta que las pone de manifiesto (las creencias racistas, *i. e.*).

A la pregunta ¿por qué creemos lo que creemos?, Villoro responde:

1. Primero: por los antecedentes que colocaron a un sujeto particular en situación de adquirir una creencia, esto es, la génesis de la creencia. Es decir, una serie de circunstancias, hechos sociales, culturales, psicológicos, relativos a ese sujeto. “La respuesta remite a un pedazo de biografía y, al través de ella, a un fragmento de historia” (Villoro 1982, 74). No es lo mismo haber nacido en Estados Unidos en el siglo XIX que en India en el siglo XI o en Kazajistán en el siglo XX. Esta facticidad del sujeto condiciona fuertemente sus creencias, al menos en el punto de partida.
2. Segundo: por los motivos que llevan a alguien a aceptar una creencia.

Respondemos explicando la función que tiene la aceptación de esa creencia en la realización de los deseos, intenciones y necesidades de(l) S(sujeto). Si la primera respuesta describía el origen de la creencia, esta segunda se refiere a los supuestos y consecuencias psicológicos de la creencia: mencionará pues ciertos hechos acerca de la personalidad de S. La respuesta remite a la psicología (Villoro 1982, 74).

3. Tercero: por las razones que tiene alguien en apoyo de su creencia. No nos referimos aquí ni a la biografía ni a la psicología del sujeto, sino a las relaciones que hay entre su creencia y otras creencias y conocimientos: “Contestamos señalando la *justificación* que da a sus creencias.” (Villoro 1982, 74)

Para ilustrar con un ejemplo estas ideas, Villoro acude certeramente a la creencia de Platón en la inmortalidad del alma. Vale la pena citar *in extenso* el ejemplo:

¿Por qué creía Platón en la inmortalidad del alma? Puedo responder: Primero: la idea de un alma independiente del cuerpo era común en la clase alta de la Atenas culta del tiempo de Platón: Platón recibió fuertes influencias del pensamiento órfico que sostenía esa tesis: por último, Platón escuchó la enseñanza de Sócrates al respecto. Segundo: la creencia en la inmortalidad del alma acalla una necesidad imperiosa de sobrevivencia. Platón no podía soportar la idea de la muerte del justo y su temperamento religioso lo inclinaba hacia esa solución. Tercero: podemos recordar simplemente los argumentos que Platón pone en boca de Sócrates en el Fedón, para demostrar la inmortalidad del alma (Villoro 1982, 74-75).

Es importante destacar que Villoro piensa que deben estar presentes los tres elementos para que se dé la creencia. Luego de este recurso al pensamiento de Villoro, estoy en condiciones de examinar las creencias religiosas de Peirce y cómo un acontecimiento biográfico, al que luego me referiré, contribuyó a fijar estas creencias y a acentuar el elemento religioso de su pensamiento.

Peirce como pensador religioso

Peirce es bien conocido como fundador de la semiótica contemporánea, como filósofo de las ciencias y teórico de la abducción, como una de las figuras principales de la lógica actual, especialmente por su lógica gráfica, como matemático y muchas cosas más, sin embargo, su perfil de pensador religioso dista de ser reconocido, salvo escasas y honrosas excepciones. Si se hace una lectura honesta de los escritos de Peirce, no se puede dejar de notar la omnipresencia de sus referencias a asuntos religiosos, tal como lo señala Donna Orange:

Las cuestiones religiosas fascinaron a Charles Sanders Peirce desde sus años universitarios. Mientras desarrollaba su teoría de las categorías -que culminó en "On a New List of Categories" en 1866- y su semiótica temprana de las conferencias Lowell de 1866, se planteaba continuamente preguntas sobre la naturaleza de Dios o del infinito, y sobre el estatus cognitivo de cualquier concepción religiosa (Orange 1984, 1).

Peirce es un científico con profundas convicciones religiosas que finalmente podrá articular coherentemente en su obra madura, especialmente en sus ensayos "Amor evolutivo" (1893) y "Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios" (1908). Estos ensayos constituyen piezas clave para comprender, no sólo su pensamiento religioso, sino la totalidad de su filosofía.

Pero volvamos a la pregunta de Villoro y preguntémonos, en primer lugar, por los antecedentes de las creencias religiosas en Peirce. Nos encontramos aquí en un

terreno complejo de influencias cruzadas. Por un lado, podemos afirmar, junto a Michael Raposa que:

Charles Peirce fue tanto hijo de su padre como hijo intelectual de su época. A pesar de su enorme energía creativa y la sorprendente originalidad de gran parte de lo que escribió, el pensamiento de Peirce estuvo profundamente marcado por su compleja herencia. En ningún lugar se evidencia más claramente este hecho que en la exploración de las ideas religiosas de Peirce, donde tanto su perspectiva general como sus preocupaciones básicas revelan, tras un examen, su especial genealogía (Raposa 1989, 7).

Creció en un hogar unitarista en el que, al decir de Donna Orange, la religión se tomaba en serio, y la ciencia era vista como un estudio de la obra de Dios, mientras que los dogmas y las diferencias religiosas se tomaban ligeramente (Orange 1984, 1). En efecto, el clima puritano en que vivía nace de una fuerte crítica al anglicanismo organizado, puesto que se veía demasiado afín al catolicismo, especialmente en su liturgia, su organización jerárquica y su relación con el monarca inglés. La investigación científica, por otra parte, es considerada una vocación y un deber religiosos.

Aunque Charles no heredó las convicciones unitarias de Benjamin Peirce, —nos dice Raposa— sí adquirió la percepción de su padre del mundo natural como la manifestación de una idealidad divina. Cuando describió el universo en una conferencia de 1903 como un «símbolo del propósito de Dios», el «gran poema» de Dios (CP5.119), Charles se hacía eco de los sentimientos de Benjamin articulados varias décadas antes (Raposa 1989, 8).

Por consejo de su padre, Peirce entró a la filosofía por el portal de Kant, cuya presencia en la obra temprana de Peirce es demasiado ubicua como para señalarla aquí punto por punto. Otra de las influencias importantes es la del trascendentalismo de Concord, algunos de cuyos máximos exponentes, como Ralph Waldo Emerson (1802-1883) y Margaret Fuller (1810-1850), eran asiduos invitados a la casa de Peirce. Recordemos que el trascendentalismo es un movimiento literario y filosófico nacido dentro del unitarismo, vinculado a Schelling y al romanticismo, de carácter monista, que ve a la naturaleza como divina y como un *lenguaje*. Si bien Peirce no adherirá al individualismo presente en esta concepción, ni tampoco al intuicionismo, podemos decir que su visión idealista y amorosa de la naturaleza, junto con cierto panteísmo, recuerdan sin duda a sus lecturas de Emerson. Sin embargo, en *La ley de la mente* (1892), Peirce se distancia del movimiento, sin dejar de reconocer su influencia:

He empezado por mostrar que el *tijismo* tiene que dar lugar a una cosmología evolutiva, en la que todas las regularidades de la naturaleza, y de la mente, estén consideradas como productos del desarrollo, y a un idealismo, a la manera de Schelling, para el que la materia es mera

mente especializada, y parcialmente debilitada. Para satisfacción de los interesados en estudiar las biografías mentales, mencionaré que nací y me crié en las cercanías de Concord -quiero decir en Cambridge- en la época en que Emerson, Hedge y sus amigos esparcían las ideas que habían tomado de Schelling, y Schelling de Plotino, de Boehm, o de Dios sabe qué mentes, tocadas por el monstruoso misticismo del Este. Pero la atmósfera de Cambridge constituyó, para muchos, un antídoto contra el trascendentalismo de Concord; y yo no soy consciente de haber contraído nada de este virus. Sin embargo, es probable que, sin darme cuenta, se implantasen en mi alma algunos bacilos culturizados, alguna forma benigna de esta dolencia, y que, ahora, tras una larga incubación, salgan a la superficie, modificados por concepciones matemáticas, y por mi aprendizaje en investigaciones físicas (Peirce 1892).

Como vemos en el párrafo precedente, lo une al trascendentalismo la visión continuista y divinizada de la naturaleza, mientras que por “monstruoso misticismo” se refiere quizás a las influencias indias del movimiento o bien, a la pretensión trascendentalista de captar la verdad de Dios en la naturaleza mediante la intuición espiritual, sin ningún tipo de mediación.

Al finalizar sus estudios y antes de contraer matrimonio, Peirce se bautizó en la Iglesia Episcopal (trinitarista), la fe de su prometida. Este hecho, lejos de molestar a la familia Peirce, fue visto con buenos ojos: un acercamiento de Charlie a la religión y un indicio, quizás, de que el díscolo joven estaba preparado para sentar cabeza.

Antes de entrar en el delicado tema acerca de cuáles son, efectivamente, las creencias religiosas de Peirce, quisiera señalar un hecho biográfico que cuenta, en mi opinión, como un elemento importante a la hora de valorarlas. Recordemos que, para Villoro, la cuestión de los antecedentes de una creencia abarca no sólo el clima cultural-histórico, sino la biografía del creyente.

Peirce ¿“místico”?

El hecho singular al que deseo referirme fue una experiencia personal que acentuó el interés de Peirce por la religión en sus últimos años. Llegó al punto de proponerse escribir un libro sobre el tema que, como muchos otros de sus proyectos, no logró llevar a cabo. Se trata de una experiencia que Peirce narra al reverendo John Brown² el mismo día en sucedió, el 24 de abril de 1892. Tenemos noticia de ella a través de la carta que Peirce escribió a Brown (L 482). Vale la pena citar completa la breve carta, sobre todo porque el hecho extraordinario que en ella se describe influirá decisivamente en el curso de sus ulteriores investigaciones:

Querido y Reverendo Señor:

²Párroco de la iglesia de St. Thomas en Nueva York, lugar donde ocurrió lo narrado por Peirce.

Esta *mañana* he recibido la Sagrada Comunión en St. Thomas —justo ahora, en realidad— bajo circunstancias peculiares que me parece apropiado relatar.

Durante *muchos* años no he comulgado y apenas he entrado en una iglesia, aunque siempre he tenido un amor ardiente por la Iglesia y una fe absoluta en que la esencia del cristianismo, cualquiera que sea, es Divina; sin embargo, no podía reconciliar mis nociones del sentido común y de la evidencia con ciertas proposiciones del credo, y sentía que ir a la iglesia me volvía sofístico y me impulsaba a jugar con cuestiones de integridad intelectual. Por esa razón, lo dejé; aunque ha sido la causa de más de una amarga reflexión. He intentado muchas veces encontrar alguna justificación para mi regreso a la comunión de la iglesia; pero no podía. Las dos últimas noches, especialmente, he yacido despierto pensando en esta cuestión.

Esta *mañana* después del desayuno sentí que, de todas formas, tenía que ir a la iglesia. Vagué sin rumbo sin encontrar una iglesia episcopal ordinaria, en la que fui confirmado; pero finalmente llegué a St. Thomas. Varias veces había estado allí en días laborables para mirar el presbiterio, así que no vi nada que fuera nuevo para mí. Pero esta vez —tampoco estaba pensando en Santo Tomás y sus dudas— me pareció recibir, tan pronto como entré en la iglesia, el permiso directo del Maestro para que fuera. Aun y todo, me dije a mí mismo, ¡no debo ir a comulgar sin una mayor reflexión! Debo ir a casa y prepararme debidamente antes de aventurarme. Pero, cuando llegó el momento, me vi a mí mismo transportado hasta la barandilla del altar, casi sin intervención de mi voluntad. Estoy completamente seguro de que fue correcto. De cualquier modo, no pude evitarlo.

Puedo mencionar la razón por la que no ofrezco expresar mi gratitud por la gracia que se me ha concedido mediante alguna forma de trabajo eclesiástico, y es que lo que me pareció que hoy me llamaba pareció prometerme que yo llevaría por amor al Maestro una cruz como la muerte, y él me daría fuerza para soportarla. Estoy seguro de que sucederá. Mi parte es esperar.

Nunca antes he sido místico; pero ahora lo soy. Después de darme a mí mismo tiempo para reflexionar sobre la situación, iré a hacerle una visita.

Suyo, muy sinceramente,

C. S. Peirce

No creo que sea prudente dar a conocer estas circunstancias; pero creo que es mi deber relatárselas a usted. Soy un hombre de cincuenta y dos años, y casado.³

³Este texto, con el título de “Carta al Reverendo John W. Brown” es el primero de los recopilados y traducidos por Sara Barrena en el libro Charles S. Peirce: *El amor evolutivo y otros ensayos*

Vemos aquí que Peirce se hallaba en medio de una “amarga reflexión” que tenía como tema su falta de comunión efectiva con la Iglesia de Cristo. En una carta posterior hace incluso esta sorprendente afirmación: “Si pudiera, me uniría de todo corazón a la antigua iglesia de Roma”⁴. La hondura de su preocupación es tal que reconoce haber estado en vela dos noches. Luego se presenta lo involuntario, pasivo y receptivo de una experiencia. Por un lado, el sentimiento de “permiso” del mismísimo Maestro para comulgar y, por otro, la experiencia de “ser transportado” sin poder oponerse a ello. Obviamente se trata de experiencias inefables, es decir, no susceptibles de ser descritas adecuadamente con palabras. ¿Cómo sabe uno que quien permite, y ordena, es el mismo Cristo? Eso es imposible de comunicar, aunque exista una certeza subjetiva. Tampoco se puede decir convincentemente por qué tiene el presentimiento de que sufrirá un calvario comparable al martirio de la cruz. Lo que puede decirse es que el conjunto de estas experiencias tiene una fuerte impresión en él y, a juzgar por el giro de sus investigaciones, esto es, la impronta dejada en su vida permitiría asignarle el calificativo de “auténtica”.

Una expresión llama, sin lugar a dudas, la atención del lector de Peirce: “Nunca antes he sido místico; pero ahora lo soy”. Recordemos que en su célebre artículo “La Fijación de la Creencia” (*CP* 5.358-387, 1877) Peirce había examinado cuatro grandes métodos de fijar creencias presentes en la historia de las ideas: el método individual de la tenacidad, el método de la autoridad, el método de los filósofos —o *a priori*— y el método científico. En ese contexto, el místico, que afirma una verdad inaccesible a la experiencia común (y repetible) de los hombres, ilustra —según Peirce— una variante del método de la tenacidad, criticado por él. Para Peirce la comunidad de investigadores tiene un papel crucial al momento de caracterizar la verdad, de modo que una versión “privada” es prácticamente desechable en su pensamiento temprano. En los noventa, por el contrario, le parece que no es prudente “dar a conocer estas circunstancias”. Este cambio de opinión no tiene relación directa con el desarrollo de los razonamientos a lo largo de su reflexión filosófica, sino que le es sugerida por la índole misma de la experiencia. Recordemos que el adjetivo “místico” deriva del griego *mūō*, que significa “cerrar” u “ocultar”. Lo vivido por Peirce podría interpretarse como experiencia mística sólo según un sentido muy amplio del término. En mi opinión, lo que está relatando es una típica experiencia religiosa de consolación y de profecía, si atendemos al anuncio de un próximo padecimiento.

La carta atestigua la profunda impresión que una vivencia tal ha dejado en el ánimo de Peirce. Junto con los otros elementos ya presentes, esta experiencia bastaría para fijar las creencias religiosas de Peirce en adelante. Me parece de suma importancia señalar que este elemento de experiencia personal de una presencia amorosa que nos excede es una condición necesaria para la fijación de la creencia

sobre ciencia y religión, Marbot ediciones, Barcelona, 2010. Edición y traducción de Sara Barrena.

⁴Carta a George Searle, 9 de agosto, 1895 (*L* 397), (cit. por Nubiola, J.: “Peirce y la abducción de Dios” en *Tópicos* XXVII (2004), México. También disponible en: <http://www.unav.es/users/PeirceAbduccionDios.html>)

religiosa, sin ella el cristianismo, el judaísmo o cualquier otra religión no pasan de constituir un entorno cultural del que fácilmente se puede renegar.

Las creencias religiosas de Peirce

Con respecto a los motivos psicológicos⁵ de las creencias religiosas de Peirce, poco diré. En efecto, esta es una pregunta para los psicólogos. Basten al respecto unas acertadas líneas de David O'Hara quien, en este mismo recinto, nos deleitó en 2010 con una conferencia sobre “El sentimiento que nos invita a rezar: el aspecto religioso de la filosofía de Charles S. Peirce” (O'Hara 2010):

Peirce, como sabemos, escribió abundantemente acerca de la religión. Al mismo tiempo, Peirce evidentemente no era un hombre muy religioso. Su vida no parece estar muy marcada ni por una preocupación externa por las prácticas de la religión ni por la afiliación a una comunidad religiosa.

¿Por qué, entonces, Peirce escribió sobre religión? Posiblemente estaba intentando responder al afecto que su comunidad tenía por el discurso acerca de Dios. Posiblemente la religión le ofrecía algún tipo de tranquilidad y Peirce, 'de pensamiento fuerte' [*hard-headed*] se convirtió en 'suave de pensamiento' cuando estuvo en sus peores depresiones.

Si bien no era un hombre especialmente piadoso, sabemos que “a veces atendía a las celebraciones religiosas y a veces rezaba” (O'Hara 2010). El clima trascendentalista en que se había criado menospreciaba la religión institucional en favor de una interioridad individual. Quizás esto explique el que los sentimientos religiosos de Peirce puedan ser a un tiempo profundos y aun así no expresarse en la participación activa en una Iglesia. De todos modos, vemos que la oración y la adoración están presentes en su vida.⁶

La cuestión religiosa en Peirce nos deja más preguntas que certezas. Una pregunta de difícil respuesta es la referida al Dios de Peirce: ¿A cuál Dios rezaba Peirce? Los innumerables textos en los que habla de Dios parecen contradictorios en ocasiones. Por un lado, como hemos visto, dice creer en el origen divino de la fe cristiana y llama “Maestro” a Cristo. Resumiendo, podemos decir que el Dios cristiano es personal y, por lo tanto, puede entrar en una relación igualmente personal con el creyente y recibir de éste su adoración y su plegaria. Sin embargo, Peirce también cree en el “Dios de los filósofos”, es decir, apela a una idea de Dios que es necesaria para su filosofía y que cumple funciones muy específicas, como veremos. Tempranamente, mientras trabajaba en la reforma de las categorías kantianas (Orange 1984, 11), Peirce denominó a su posición metafísica “panteísmo realista”, en un texto de 1862 dice claramente:

“Panteísmo realista. Del Idealismo se deduce que no existe nada que no sea pensable como pensamiento. Del materialismo se deduce que

⁵El segundo elemento para que se dé la creencia, según Villoro.

⁶Como ha señalado O'Hara, donde hay oración, y sólo donde hay oración, hay religión. Peirce tiene numerosos textos sobre la oración que, al decir de O'Hara, no han tenido aún toda la atención que ameritan.

no existe nada más que lo impensado. Aquello que siendo impensable es pensable como pensamiento es la Perfección. En el capítulo III de la introducción se dijo que la Perfección es Dios. Por lo tanto, *nada existe excepto Dios*". (cursivas mías)

"Aquí tenemos tres mundos Materia, Mente, Dios, mutuamente excluyéndose e incluyéndose, como mostré que era posible..."⁷

Podemos notar en la cita precedente el temprano interés de Peirce por conciliar proposiciones filosóficas opuestas. El teísmo cristiano, convive, como vimos, con un cierto panteísmo. Juliana Acosta ha argumentado convincentemente en favor de este panteísmo peirceano (Acosta López de Mesa 2010):

Para hacer que la idea de Dios de Peirce resulte más adecuada para las mentes científicas contemporáneas, que consideran que se trata de una palabra tabú para las investigaciones serias, uno podría sentirse tentado a evitarla y llamarla Naturaleza, la totalidad, el absoluto o el objetivo final del cosmos, por ejemplo. En realidad, yo diría que *Naturaleza es para Peirce un sinónimo de Dios*, pero que él era reticente a utilizarlo en la medida en que este término normalmente significa algo diferente y opuesto a lo que son los seres humanos. (cursivas mías)

Para Acosta, el principal problema en relación a los malentendidos sobre la idea peirceana de Dios son nuestras preconcepciones provenientes de la religión tradicional, las cuales nos impiden aceptar esta idea *sui generis* de Dios a mitad de camino entre filosofía y religión que, por un lado, engloba la naturaleza y, por otro, excede también nuestra noción tradicional de naturaleza. En mi opinión, si en el tijismo de Peirce la materia es mente debilitada, la mente del caso no puede ser otra que la mente de Dios. Si esto es un panteísmo o un panenteísmo⁸, en la medida en que lo sea, ciertamente se aleja del Dios cristiano, como ha señalado Michael Raposa. El Dios judeo-cristiano es lo absolutamente otro del mundo, aunque le confiera el acto de ser y lo esté creando permanentemente.

Veamos lo que Peirce decía en un manuscrito datado cerca de 1906: "Respuestas a preguntas acerca de mi creencia en Dios". Según Max Fisch, es probable que el hermano menor de Peirce le haya planteado las preguntas del caso, deseando que finalmente Peirce escribiera sobre sus ideas religiosas más extensamente. La primera pregunta es: "¿Crees en la existencia de un Ser Supremo?". Para responderla, Peirce tendrá que modificarla debido a que la noción de existencia no se adecua a lo que Dios es:

Me tomaré la libertad de sustituir "realidad" por "existencia". Esto es, quizá, un exceso de escrupulosidad, pero yo mismo siempre utilizo existir en su sentido filosófico estricto de "reaccionar con las otras cosas análogas en el entorno". Por supuesto, en ese sentido sería fetichista

⁷Ms 920-922, 1862

⁸Esto es, que Dios es tanto inmanente como trascendente al mundo.

decir que Dios “existe”. La palabra “realidad”, por el contrario, se usa en el habla ordinaria en su sentido filosófico correcto.⁹

Nótese que esta aclaración de Peirce vuelve problemática una completa identificación de Dios con la Naturaleza entendida como el universo físico que está delante de nuestros ojos como algo existente.

Algo digno de nota en este texto es la presencia de un largo párrafo que luego se incorporará casi idéntico a “Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios”. Me refiero al que comienza diciendo:

A menudo he tenido la ocasión de caminar durante la noche casi una milla, atravesando una senda para mí desconocida, la cual en gran parte se localiza entre campos abiertos sin una casa a la vista. Las circunstancias no son favorables para un estudio severo, pero sí para una meditación calmada. Si el cielo está claro, miro a las estrellas en silencio, pensando cómo cada incremento sucesivo en la apertura de un telescopio vuelve a muchas de ellas más visibles que todo lo que antes había sido visible.¹⁰

Como todos probablemente recordarán, Peirce señala que, en esta situación, mediante el ejercicio del *muséum*, surge la abducción de Dios. Este texto constituye, por ende, un antecedente importante del argumento olvidado. Más adelante continúa:

Si se le pregunta a un pragmático lo que quiere decir con la palabra “Dios”, él sólo puede contestar que, (...) el estudio del universo físico-psíquico puede llenar a un hombre de principios de conducta análogos a la influencia de las obras o la conversación de un gran hombre, entonces ese análogo de una mente —pues es imposible decir que cualquier atributo humano es literalmente aplicable— es lo que él quiere significar al decir “Dios”.

Esta respuesta puede resultar vaga, pero lo es por una razón: la idea de Dios es vaga en cuanto inagotable y abierta. Es lo análogo de una mente humana, aunque, como vimos, los atributos de Dios no son comparables a los humanos. Sea como sea que entendamos a este ser supremo, la respuesta de Peirce es categórica: “Siendo la cuestión si yo creo en la realidad de Dios, contesto que sí.”

A continuación, Peirce responde a otras preguntas acerca de los tradicionales atributos divinos, dándoles una vuelta de tuerca que muestra que su concepción no es exactamente la de la teología tradicional cristiana. Por ejemplo, a la pregunta “¿Crees que este Ser Supremo ha sido el creador del universo?”, Peirce responde:

⁹Peirce, Charles S. “Respuestas a preguntas acerca de mi creencia en Dios”, A. MS., G-c.1906-2, pp. 1-58. Apareció parcialmente impreso en CP 6.494-521 (pp. 1-20, 32-58). Esta es la versión que se traduce a continuación. Traducción de Roberto Narváez disponible en: <https://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html>

¹⁰Peirce, Charles S. “Respuestas a preguntas acerca de mi creencia en Dios”, *Loc. cit.*

“Creo que debemos tomar a la Actividad Creativa como un atributo inseparable de Dios”, pero señala que esta actividad creadora “ha estado en marcha desde un tiempo infinito en el pasado, y, más aún, durante todo el pasado, y digo más, que el pasado no tiene un comienzo definido”. Nuevamente, sus ideas sobre Dios no corresponden exactamente al Dios cristiano.

Luego de una larga vida dedicada a elaborar un sistema filosófico unitario, las diferentes cualidades que atribuimos a Dios van encajando hasta convertirse en una pieza clave de su pensamiento, como veremos en la siguiente sección.

Razones para creer

El tercer elemento que necesitamos para fijar una creencia, según Villoro, son las razones. Las razones de Peirce para creer en Dios aparecen en toda su obra como una exigencia interna de su filosofía. Él mismo, recordemos, consideraba despectivamente el “argumento teológico”, esto es, una supuesta prueba de la existencia que Dios que viniera sólo a justificar *ex post facto* lo que el argumentador cree con anterioridad. Antes bien, la idea de Dios es la hipótesis razonable que va surgiendo a cada paso. Examinar con detalle esas razones, equivaldría a presentar el sistema filosófico completo, lo que no es posible en un pequeño artículo como este. Sólo mencionaré tres de ellas:

1. La complementariedad de ciencia y religión.

En primer lugar, hay que mencionar una cuestión metodológica. Peirce creía que una adecuada explicación del mundo debe dar lugar al sentimiento, como él mismo ha hecho en su tratamiento de las categorías. Critica la filosofía de la religión de su tiempo por no tenerlo en cuenta y presentar una lectura excesivamente intelectualista. También critica a la ciencia por esta ceguera, como en esta cita bien conocida:

”La mala poesía es falsa, lo aseguro; pero nada es más verdadero que la poesía verdadera. Y déjenme decirles a los hombres de ciencia que los artistas son observadores mucho más finos y más precisos que ellos, excepto por las especiales minucias que el científico busca”.¹¹

Para Peirce, el profundo malentendido entre ciencia y religión proviene de nuestras equivocadas pretensiones de infalibilismo. Tanto del infalibilismo cientista —al que Peirce llama también “mecanicista” — como al infalibilismo religioso¹². Ambos infalibilismos desconocen las posibilidades reales del conocimiento humano que Peirce resume en el dicho: *Humanum est errare*. Mientras la mayoría de sus colegas científicos estaban imbuidos de un exacerbado optimismo acerca del

¹¹Charles S. Peirce, “The Seven Systems of Metaphysics” (1903) (*EP* II, p. 193)

¹²Recordemos que el Papa Pío XI había proclamado el dogma de la infalibilidad papal en la Constitución Dogmática *Pastor Aeternus* del 18 de julio de 1870. Hecho que impresionó profundamente a Peirce. En mi opinión, Peirce no comprendió el alcance limitado de este dogma.

progreso de la ciencia, al punto de creer que faltaba poco ya para concluir la catedral del conocimiento, Peirce, por el contrario, propugnaba el falibilismo:

Siempre me ha parecido que toda mi filosofía crece a partir de un falibilismo contrito, combinado con una gran fe en la realidad del conocimiento, y un intenso deseo de averiguar las cosas (Peirce 2010, 194).

Vista así, la ciencia no se contrapone en exceso a la religión, sino que simplemente da cuenta de ciertos aspectos del mundo y no de otros.

2. El amor evolutivo.

Hacia el último tercio de su vida intelectual, Peirce estuvo en condiciones de dar forma a su propia cosmología evolutiva, que él estima afín al cristianismo¹³. “Evolutionary Love”, escrito en 1992, fue publicado en la revista *The Monist* en 1993. Allí, adoptando la versión lamarckiana de la evolución¹⁴, propone tres modos de evolución: la evolución por variaciones fortuitas (tijástica, del griego *tyché*, azar), la evolución por necesidad mecánica (anancástica, del griego *ananké*, necesidad) y la evolución por amor creativo (agapástica, del griego *ágape*, amor). El amor creativo corresponde a la terceridad que media entre los dos anteriores y refleja algo del ser de Dios que, recordemos, en el cristianismo consiste precisamente en Amor. A lo largo de su vida Peirce siempre contrastó este Evangelio del Amor al Evangelio de la Avaricia que impregnaba a la sociedad de su tiempo y a la economía política.

3. El argumento desatendido.

El artículo de Peirce titulado “Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios” (1908) es considerado una pieza clave para entender el itinerario intelectual de Peirce y el corazón de su pensamiento. Fue publicado por primera vez en *The Hilbert Journal* 7 (octubre, 1908) pp. 90-112. Un buen estudio sobre este argumento puede hallarse en el artículo de Nubiola “Peirce y la abducción de Dios”.

Peirce desarrolla esta idea en el argumento olvidado, explicando que la hipótesis de Dios surge naturalmente en la mente del hombre que medita (*Muser*) y hace que, al considerarla más y más, no pueda evitar creer en ella e intente conformar su conducta a la verdad de la hipótesis. El surgimiento de esta hipótesis, con sus posteriores consecuencias, es, para Peirce la prueba de que Dios es real. Claro

¹³Nótese de paso que su intento es anterior a los esfuerzos que, en el mismo sentido, realizó Pierre Theilhard de Chardin S. J. (1881-1955).

¹⁴En un artículo anterior, Peirce explica la distinción entre lamarckismo y darwinismo del siguiente modo: “el darwinismo pretende explicar la evolución por el azar y la selección natural, mientras que el lamarckismo pretende explicarla como efecto del hábito o esfuerzo de los organismos”. Cf. Corcó, J.: “[La selección natural en Popper y Peirce]”. Recordemos que la obra de Lamarck *Filosofía zoológica*, fue publicada en 1809 y Darwin la estudió intensamente, aunque sólo incluyó un breve elogio de la misma en ediciones posteriores de su propia obra.

que no debe entenderse “prueba” en el sentido de las pruebas deductivas de las ciencias formales sino en un sentido más amplio.

Basten estas breves menciones para señalar algunos de los temas peirceanos en los que vemos surgir la abducción de Dios, ciertamente hay muchos más y abarcan toda su filosofía. Quisiera concluir este trabajo con una muy ilustrativa de Donna Orange que resume cabalmente la centralidad de Dios en la obra de Peirce. Al final de su estudio sobre el Dios de Peirce, Orange nos dice:

En la concepción madura de Peirce, Dios es el elemento de Razón o Razonabilidad que se expresa a sí misma tanto creando como emergiendo del proceso creativo. Esta razonabilidad no es sólo el resultado ideal del proceso evolutivo, sino incluso el ideal de las tres ciencias normativas de Peirce. Como ideal estético es lo admirable en sí mismo, el *summum bonum*. Peirce incluso se refiere a su propia concepción como “teísmo estético”. Como ideal ético, la razonabilidad es el ideal de conducta autocontrolada hacia el cual nos movemos mediante la continua revisión de vida que Peirce defendía. Como ideal lógico, la razonabilidad es la Verdad como meta de todo pensamiento y toda investigación científica. A cada uno de estos ideales, especialmente el estético y el lógico, Peirce estuvo inclinado a llamar Dios según las circunstancias le parecieran apropiadas, esto es cuando la cuestión era de adoración o de conducta de la vida. Dios como ideal es el autor de toda belleza, poder y pensamiento (MS L224), autor de los tres universos de experiencia, y de los ámbitos de las ciencias normativas (Orange 1984, 84).

Bibliografía

- Acosta López de Mesa, Juliana. 2010. «Peirce’s idea of God as a metaphysical condition for freedom». Tesis doctoral, Southern Illinois University Carbondale.
- Barrena, Sara. 2010. *Charles S. Peirce: El amor evolutivo y otros ensayos sobre ciencia y religión*. Barcelona: Marbot ediciones.
- Corcó, J. s.f. «La selección natural en Popper y Peirce». <http://www.unav.es/gep/AF69/AF69Corco.html>.
- Fernández Pérez, Miguel Ángel. 2007. «El concepto de creencia en el pragmatismo de Charles S. Peirce: Algunos manuscritos inéditos». Tesis doctoral, Universidad de Granada. <https://www.unav.es/gep/TesisDoctorales.html>.
- O’Hara, David. 2010. «El sentimiento que nos invita a rezar: el aspecto religioso de la filosofía de Charles S. Peirce». En *Actas de las IV Jornadas Peirce en Argentina*, editado por C. Hynes.
- Orange, Donna M. 1984. *Peirce’s conception of God: A developmental study*. Lubbock, TX, USA: Institute for Studies in Pragmatism.
- Peirce, Charles S. 1862. «Ms 920-922».
- . 1892. «The Law of Mind». *The Monist* 2: 533-59.
- . 1895. «Carta a George Searle, 9 de agosto, 1895 (L 397)».

- . 1903. «The Seven Systems of Metaphysics». En *The Essential Peirce, Volume II*, 193.
- . 1906. «Respuestas a preguntas acerca de mi creencia en Dios».
- . 2010. *El amor evolutivo y otros ensayos sobre ciencia y religión*. Editado por Sara Barrena. Barcelona: Marbot ediciones.
- Raposa, Michael L. 1989. *Peirce's philosophy of religion*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Villoro, Luis. 1982. *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.