

# LA “VERDAD” EN EL PENSAMIENTO DE PEIRCE. UN ACERCAMIENTO A LA GNOSEOLOGÍA KANTIANA

Marina Silenzi\*  
TU, Berlín

Recibido: 23-junio-2011  
Aprobado: 28-julio-2011

**RESUMEN:** En el siguiente trabajo intento presentar los puntos más relevantes en relación con el problema de la verdad en el pensamiento de Charles Sanders Peirce. Para esto, tomo tres periodos diferentes de su obra, a saber: el periodo de 1868, o de la crítica del sentido; el de 1877-1878, en el cual Peirce trabaja con los conceptos de creencia, duda y hábito hasta adentrarse en un estadio fisiológico; y el último, a partir de 1904, al que podríamos denominar su periodo pragmaticista. Sin embargo, antes de dicha presentación de los temas, me pareció apropiado desarrollar, en relación con la faneroscopia de 1904, las tres categorías peirceanas que rigen toda su filosofía: la primeridad, la segundidad y la terceridad. Luego, dedico una sección al análisis de la *Crítica de la razón pura* para establecer los puntos en común y las diferencias entre Kant y Peirce. Tomo la filosofía kantiana porque, como es sabido, es uno de los disparadores más relevantes en la filosofía peirceana y me resultó interesante exponer los fundamentos sobre los cuales Peirce eligió construir su pensamiento. A continuación, trabajo con la *Crítica del juicio*, donde marco el gran acercamiento existente entre el juicio de gusto kantiano y la primeridad, categoría rectora en Peirce.

**PALABRAS CLAVE:** Verdad, primeridad, segundidad, terceridad, concepto.

## Presentación de la faneroscopia y las categorías peirceanas

Peirce introduce la faneroscopia como el estudio del *phaneron*, comúnmente denominado fenómeno. El *phaneron* (término que también contiene la raíz griega del verbo *phaino*,

aparecer) es todo lo que se presenta a la mente bajo cualquier forma. Así, ya notamos de entrada una distinción con la filosofía kantiana: si bien para Kant los fenómenos son constituidos por el sujeto, dicha construcción es el resultado de la proyección de elementos *a priori* que hacen del fenómeno algo universal y necesario. Peirce sostiene que lo que denomina *phaneron* se acerca a lo que

\* Licenciada en filosofía por la Universidad Nacional del Sur, Argentina; doctoranda en filosofía en la Universidad del Salvador, Argentina, y en la Technische Universität, Berlín, Alemania. Becaria del Deutscher Akademischer Austausch y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

los ingleses llaman idea, pero que deja de lado la connotación psicológica de la misma.

La división de la faneroscopía la realiza conforme a las valencias químicas (mónada, díada, tríada, etc.). La mónada afecta de alguna manera al sujeto; por esto se halla dentro de estas categorías, pero no posee referencia alguna con otra cosa. La díada es la singularidad, la existencia; por último la tríada es el elemento que se encuentra en relación con los dos anteriores excluyendo un cuarto. Ningún elemento puede tener una valencia superior a tres. Precisamente, Peirce declara que el aspecto *a priori* de su sistema son estas tres categorías que tienen lugar en la revelación *phanerológica*.

## La primeridad

La idea de lo primero conlleva aparejadamente en su seno la idea de libertad y de vitalidad. La libertad es reflejo de la ilimitada e incontrolada variedad de la multiplicidad. La primeridad se da predominantemente en el sentimiento (*feeling*), diferenciándose de una percepción objetiva como la voluntad y el pensamiento.<sup>1</sup> No hay un grado de comparación ya que no tiene lugar la determinación que delimite a la primeridad y la transforme en un objeto. Por tal motivo podemos afirmar, con seguridad, que bajo esta categoría ni siquiera estamos en el nivel del objeto constituido. Peirce define la primeridad como el estado puro monádico de sentimiento.

1. Véase Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, Vol I, p. 302.

Los *phanerons* que responden a la primeridad son cualidades del sentimiento como los colores, los sonidos, los olores, los sabores, ciertas emociones como la de sentir amor, etc. Sin embargo, Peirce no se refiere al momento de experimentación de estos sentimientos (ni en la memoria, ni en la imaginación) sino a las cualidades en sí mismas, *sui generis*, que resultan ser por esto la posibilidad no necesariamente realizada. La cualidad en sí misma no es algo que ocurre actualmente, sino que es la potencia que puede aparecer bajo la manifestación categorial de un objeto, por ejemplo, algo que sea rojo. Así, Peirce dice que el ser de la cualidad consiste en el hecho de que tal vez exista tal peculiaridad en el *phaneron*. Cuando hablamos de la cualidad, no decimos que es inherente a un sujeto, no se halla envuelta en la sensación de éste. Si la cualidad en sí misma fuese una sensación del sujeto, entonces ésta debería tener un principio y un final; además se vería afectada por el cambio perteneciendo a un objeto específico.

Todo lo anterior podría objetarse de la siguiente manera: en primera instancia, se requeriría una mente que sienta realmente dichas cualidades ya que éstas no existirían en sí mismas en



el universo en forma independiente; segundo, podría decirse que tanto el color como el sonido pueden medirse en vibraciones u ondas longitudinales que determinarían a las cualidades; tercero, diríamos que ninguna puede darse eternamente sin este sentido temporal; en cuarto lugar también puede sostenerse que los colores poseen a su vez cualidades empíricas determinadas, como la vivacidad, la pureza, etc., y lo mismo puede decirse de los sonidos. Por último, dice Peirce que también se puede considerar que todo esto requiere un sustrato que reúna todas estas cualidades en sí mismo como producto de su sensibilidad, además de un objeto que las posea. A todas estas críticas planteadas por el propio Peirce, él mismo responde con una única proposición: conocemos estas cosas porque realizamos una experiencia extraña, podríamos agregar que extranjera, en el sentido de que algo no nos pertenece, es ajena a nuestra sensibilidad. A continuación agrega: ninguna de estas cualidades se ven en el color ni se escuchan en el sonido ni se sienten en la sensación, sino que son en sí mismas. Es decir, los hombres alcanzan a aprehender dichas cualidades como accidentes de los objetos, pero nunca en sí mismas.

Sin embargo a continuación, en el párrafo 306 del volumen I de los *Collected Papers*, Peirce define el sentimiento (*feeling*) como una especie de estado de conciencia que no comporta análisis ni comparación alguna. Este acto consciente no se distingue de otros ya que la conciencia no se halla en ese estadio necesario como para comparar dos ideas o conceptos. El acto de la percepción del

*feeling* es eso y nada más, es la instancia en la que ese tipo de estado consciente es todo lo que es positivamente en sí mismo, independiente de todo. El *feeling* no es por lo tanto un acontecimiento, algo que comienza a suceder, puesto que esto denotaría un tiempo en el cual ese acontecimiento no tuvo lugar. El *feeling* es un estado que se da en todo momento. El *feeling* es la cualidad de un estado consciente inmediato: estar consciente no es nada más que sentir. La conciencia de cualquier instante es un *feeling* y la psicología no puede decirnos nada al respecto. En las segundas lecciones sobre el pragmatismo de 1903, Peirce agrega que, por ejemplo, la primeridad le salta a la vista al artista que ve los colores de la naturaleza *sin reemplazarlos por ninguna interpretación*.

## La segundidad

La resistencia es segundidad. Dicha resistencia implica un esfuerzo ya que no se da el esfuerzo sin resistencia (por ejemplo, el esfuerzo que existe en el acto de abrir una puerta que ejerce cierta resistencia). La idea de segundidad es predominante en el concepto de causalidad; causa y efecto son dos componentes en los que el pasado guarda una estrecha relación con el futuro. La segundidad, como sostiene Peirce, se establece entre lo que denomina el *ego* y el *no ego*, siendo este último el objeto que se nos presenta en la conciencia como diferente de nosotros mismos, reconociendo así la otredad en la realidad. En el reconocimiento del objeto como algo externo a nuestra conciencia se genera por primera vez nuestro reconocimiento de la realidad. La

voluntad para Peirce se encuadra dentro de la categoría de segundidad, ya que es la voluntad agente o activa la que desea algo y se dirige hacia ello, hacia el elemento pasivo. El punto a tener en cuenta es que bajo estos conceptos del *ego* y del *no ego*, lo distinto al sujeto, nos adentramos en el ámbito de la autoconsciencia.

Es claro que Peirce entiende la voluntad como un agente consciente, al menos con el grado de conciencia propio de este segundo momento o segundidad. Así, podemos introducir una crítica teniendo en cuenta que no todos los actos volitivos son conscientes; tal vez uno pueda de hecho comprender una acción tiempo después al analizarla desde una óptica más racional y registrando cuál era la intención subyacente a los sucesos acontecidos. Es más, siguiendo a Nietzsche, la voluntad es el fundamento último de todo organismo que lo guía hacia una determinada dirección, esto es, a la incrementación de su poder para garantizar su supervivencia. Mas esta dimensión es en mayor medida inconsciente. La segundidad corresponde a la facultad que Peirce describe como una resuelta discriminación que se aferra como un perro de presa al rasgo particular, a los existentes, al que sigue dondequiera que se esconda y lo detecta debajo de todos sus disfraces.

### La terceridad

La terceridad es el medio o conexión entre la primeridad y la segundidad. El comienzo es la primeridad, el final la segundidad, el medio la terceridad. La idea de signo o la representación responden a la terceridad, el significado

es parte de ésta. El signo está en lugar de algo y genera una idea. Eso a lo que reemplaza es el objeto, eso a lo que converge es el significado, mientras que la idea a la que se llega o se alcanza en este proceso es el interpretante. El significado de una representación no puede ser otra cosa que otra representación, es decir que necesitamos al interpretante para explicar esa representación, y a la vez a otro interpretante nuevo para explicar al interpretante anterior y así hasta el infinito, con lo cual obtenemos una semiosis ilimitada.

La terceridad sigue a la capacidad generalizadora del matemático, quien obtiene las fórmulas abstractas que engloban la esencia de los rasgos sometidos a examen, lo que deseamos interpretar.

### 1868: la crítica del sentido

Para Peirce hablar de la cosa en sí es un absurdo ya que la limitación de los estadios del conocimiento no pueden definirse desde el conocimiento mismo, es decir, no es posible que limitemos la potencia del conocimiento si nos hallamos dentro del mismo. La concepción de la “cosa en sí” la introdujo Agustín y luego la retomó Kant principalmente. De esta manera, al igual que Hegel, Peirce descarta la división entre la cosa en sí y el fenómeno como producto del sujeto trascendental.

El conocimiento es el resultado de un proceso de inferencia generado a partir de las estimulaciones nerviosas de los *feelings* (primeridad) y de los *brute facts* (segundidad). Las estimulaciones correspondientes a los *feelings* son puramente cualitativas mientras que

las producidas ante la presencia de los hechos, *non-ego*, son físicas y fisiológicas. Se puede leer la terceridad como la mediación representativa de la primeridad y de la segundidad, esto es, de toda la información recibida por los diversos estímulos o impresiones subjetivas. En el encuentro entre el sujeto y los objetos, los hechos nos dan indicio de su existencia al dejar tras de sí ciertos signos expresivos semejantes (íconos) que quedan reducidos, en la inferencia hipotética (abducción), a la unidad de una proposición bajo la forma de un símbolo interpretativo (interpretante). Esto puede leerse como la traducción peirceana de la unidad sintética trascendental o síntesis trascendental de la apercepción kantiana. Mas en Kant la síntesis da lugar a un conocimiento completamente certero *a priori*, esto es objetivo y universal, mientras que el resultado de la inferencia de la que habla Peirce es una hipótesis ya que ésta es lo característico de la abducción.

La función de los conceptos es la de reducir precisamente dicha multiplicidad de impresiones sensoriales a la unidad, y la validez de un concepto estriba en la imposibilidad de reducir el contenido de la conciencia a la unidad sin su introducción. Así, parecería que la validez del concepto estriba en su aplicabilidad, esto es, en su función reductora. El concepto universal más próximo a la sensación es el de lo presente, de lo que está presente en general, es decir, el reconocimiento general de lo que está contenido en la atención del hombre. Lo presente en general no tiene una connotación ni, por lo tanto, una unidad propia. Peirce

comenta que la tradición filosófica ha utilizado, a lo largo del tiempo, el término “sustancia” para designar el “ello” en general. Antes de introducir comparación o discriminación alguna de lo que está presente; esto tiene que reconocerse como tal, como ello (primeridad), para luego poder realizar las determinaciones pertinentes, pero el ello mismo no puede hacerse predicado. La unidad a la que el conocimiento reduce las impresiones es la unidad de la proposición, la que consiste en la conexión entre el sujeto y el predicado, y, naturalmente, de lo que se halla implícito en la cópula, esto es, el concepto “ser” que completa la tarea de reducir la multiplicidad a la unidad. El concepto de ser aparece en la composición de una proposición. Una proposición tiene siempre, además de un término para expresar la sustancia, otra para expresar la cualidad de ésta, y la función del concepto de ser es la de conectar la cualidad a la sustancia. La cualidad es, por esto, el primer concepto con el que nos encontramos con el paso de la sustancia al ser, es decir, a su predicación.

En la crítica del sentido de 1868, Peirce sostiene que no podemos concebir las cosas más que en referencia al



conocimiento *posible*, esto es, en referencia a la posibilidad de construir sobre éstas una realidad que contenga sentido y sea verdadera. La crítica del sentido exige la restricción del significado de lo que denominamos “realidad” al conocimiento posible, es decir, a la *cognoscibilidad*. De esta manera, observamos la diferencia que marca Peirce con respecto a los filósofos de lo en sí, de la dimensión de la realidad que se nos escapa y que el velo de lo inalcanzable cuida para el antropocentrismo. Así, Peirce declara que más allá de todo conocimiento puede pensarse una realidad desconocida pero siempre cognoscible; la cognoscibilidad y el ser son metafísicamente lo mismo y son términos sinónimos (aquí ya podemos observar las raíces del sinejismo, teoría que se explicará más adelante). Tal vez Peirce tenga razón: hablar del concepto de lo incognoscible es contradictorio, se produce una *contradictio in termini*. Si el significado de algo reside en el concepto entonces hablar del concepto de lo incognoscible, de lo en sí, es absurdo. No es en vano que Heidegger se separe de la metafísica y de la terminología tradicional y que su pensar gire en torno al ser y su develamiento, no como algo que se encuentre a disposición del conocimiento humano y resulte así aprehensible por la propia voluntad del hombre. Creo que esta última postura es la más interesante, ya que si bien es contradictorio hablar de lo en sí (metafísicamente), pues al hacerlo lo definimos bajo conceptos como lo no cognoscible, deberíamos seguir la propuesta heideggeriana de no concebir la totalidad como algo definible y, por lo tanto, representable desde la perspectiva de un sujeto que

lleva a cabo precisamente la acción de ante-poner frente a sí el objeto para su dominio y generar así el espacio de apertura y de escucha para el ser. Tal vez sea éste el nuevo rumbo del pensamiento contemporáneo: encaminarnos hacia el ser es encaminarnos hacia la tierra para volver a reintegrarnos en su seno.

De esta manera, cualquier interpretación que suponga un impedimento con respecto a la cognoscibilidad de la realidad queda para Peirce completamente descartada. Tanto la cosa en sí kantiana como la filosofía del ego cartesiano, filosofía que afirma de manera exclusiva que la verdad se halla en la conciencia de un sujeto particular y duda de la existencia de la realidad externa, resultan absurdas. Todo ente es cognoscible. Toda realidad, como realidad con sentido, queda referida al conocimiento posible y, a su vez, la determinación del sentido posible de la realidad debe buscarse en la relación con el entendimiento, es decir, en la cognoscibilidad. Así llegamos a una de las tantas definiciones que da Peirce de la realidad:

lo real, por lo tanto, es aquello en lo que, tarde o temprano, resultaría finalmente toda información y todo razonamiento y que, por consiguiente, es independiente de nuestras caprichosas divagaciones<sup>2</sup>

Pero Peirce no hace referencia al conocimiento particular, a un *ens* que dependa de las determinaciones privadas, subjetivas, sino que introduce la idea de una comunidad de sentido. Según Peirce, el concepto mismo de realidad supone ya la noción de esta conciencia general que responde a una comunidad

2. *Ibid.*, Vol. V, p. 5,311.

sin límites definidos, capaz de crear un crecimiento positivo del conocimiento (desarrollo). Dicha *communio* no debe interpretarse como la comunidad de los hombres en esta vida terrenal ni como la especie humana, sino que debe extenderse a la comunidad de todos los seres pensantes a la que nosotros pertenecemos, pero que puede incluir a otros seres con sentidos diferentes de los nuestros. Por esto podemos caracterizar a esta comunidad como la encarnación de la razón kantiana que implica un principio normativo e ideal. Pero no hacemos referencia a una comunidad abstracta, espiritual, sino a una real, compuesta por seres que poseen ciertos sentidos y pueden comunicarse entre sí. La comunidad es la que define el conocimiento, la terceridad o representación. Por lo tanto, ésta es una comunidad de interpretación lingüísticamente comunicativa, es decir, es la que convierte su comprensión de la primeridad y de la segundidad en signos finales o interpretantes mediáticos.

En conclusión, Peirce define la realidad desde la dimensión de su cognoscibilidad fundamentada en la opinión última de la comunidad ilimitada. Esta realidad así constituida es inevitablemente realista ya que los conceptos (generales) representan la realidad misma verdadera. Pero esta realidad formada desde la representatividad o, podríamos decir, desde la cognoscibilidad, no es la consecuencia de una actividad arbitraria ni particular, sino que es el pensamiento expresado por la comunidad de sentido. Ahora podemos terminar de entender por qué Peirce no puede concebir siquiera la idea de la cosa en sí: la realidad misma

existe en virtud del concepto, y merced a dicha representación determinamos la cognoscibilidad de las cosas. Si poseemos el concepto de la cosa en sí, entonces podemos saber lo que ésta es y por ende otorgarle realidad exterior. Esto es lo que suele denominarse “realismo de los universales”.

A partir de lo expuesto, Peirce establece una definición de verdad en un ensayo titulado “Cómo esclarecer nuestras ideas”, de 1878:

lo que yo llamo verdad es la opinión que todo investigador acuerda como última, y el objeto representado bajo esta opinión es lo real.<sup>3</sup>

Pero además introduce un nuevo concepto, que es el de “hábito”. En realidad, los resultados de los conocimientos obtenidos responden al establecimiento de estos hábitos de acción, y de esta manera debemos afirmar que la opinión última de la comunidad depende enteramente de los mismos, o en palabras de Apel,

... el objeto de la *ultimate opinion* ha de identificarse con la consecución del orden completo de todos los hábitos que completan el orden imperfecto de las leyes de la naturaleza.<sup>4</sup>

Para Peirce la noción de hábito es tan importante que la reconoce como el fundamento constitutivo de los interpretantes de la comunidad que dictaminan lo que es verdadero o no, esto es, lo que existe bajo los conceptos universales.

3. *Ibid.*, Vol. V, p. 5,407.

4. Karl-Otto Apel, *El camino del pensamiento de Charles Peirce*, Visor, Madrid, 1997, p. 59.

## Hábito, creencia y duda: 1877-1878

Peirce desarrolla la noción de hábito en “La fijación de la creencia”, de 1877. Allí afirma que la capacidad del hombre de extraer inferencias es algo que hay que alcanzar y se puede desarrollar, y que no es algo dado como un don natural a la manera de las ideas innatas cartesianas (ya que esto aludiría a inferencias meramente subjetivas y privadas). Así, el objeto de este razonamiento es averiguar algo que no conocemos a partir de lo que ya conocemos. Sin duda, este tipo de inferencias las hacemos continuamente, y por esto podríamos decir que somos animales lógicos pero no de un modo perfecto (no habría necesidad de realizar inferencia alguna). La logicidad en cuestiones prácticas es la cualidad más útil que puede poseer un animal, y por lo tanto Peirce dice que puede derivarse de la acción de la selección natural. No obstante, fuera de esto es más ventajoso para el animal tener la mente llena de visiones estimulantes y placenteras al margen de su verdad, y es así que la selección natural puede dar lugar a una tendencia falaz en el pensamiento. Resulta sumamente interesante que Peirce sostenga una idea así, contemporánea a Nietzsche, para quien la mentira puede tener más valor que la verdad cuando se la considera desde el punto elemental de la supervivencia, pues responde a la unidad más básica de todo ser: la voluntad de poder (de esta manera la mentira queda considerada como una consecuencia fisiológica).

Más adelante, Peirce vuelve a afirmar lo siguiente:

lo que nos determina a extraer, a partir de premisas dadas, una inferencia más bien que otra es un cierto hábito de la mente, sea constitucional o adquirido... el hábito particular de la mente que gobierna esta o aquella inferencia puede formularse en una proposición cuya verdad depende de la validez de inferencias que el *hábito determina*; y a esta fórmula se le llama un principio directriz de la inferencia.<sup>5</sup>

Asimismo, podemos afirmar que el hábito se construye con base en creencias que guían nuestros deseos y forman nuestro accionar. El sentimiento de creer es un indicativo de que en nuestra naturaleza se ha establecido un cierto hábito que determina nuestras acciones. A este estado de creencia Peirce le contraponen la duda, la cual nos atrapa en su estado característico de inquietud e insatisfacción del que luchamos por liberarnos para pasar al estado de creencia, esto es, a la tranquilidad y satisfacción propias de un estado que busca la aprehensión en la fijación de lo contingente aclamándolo como principio rector. “Nos aferramos tenazmente no meramente a creer, sino a creer precisamente lo que creemos.”<sup>6</sup> Por el contrario, la duda nos estimula a indagar hasta destruirla, como la irritación de un nervio y la acción refleja producida por ello, mientras que como hecho análogo a la creencia Peirce cita el caso de las asociaciones nerviosas, como por ejemplo el hábito de los nervios a consecuencia del cual el aroma de un melocotón hace agua a la boca. De esta manera observamos el trasfondo biológico de

5. Charles Sanders Peirce, *La fijación de la creencia* (1877), en página de la Universidad de Navarra, traducción de José Vericat, 1988, p. 3. Las cursivas son mías.

6. *Ibid.*, p. 4.



esta nueva teoría que introduce Peirce en esta época, produciendo un cambio a su teoría del conocimiento anterior. Esta teoría introduce el conocimiento en el contexto de la vida con bases claramente fisiológicas.

La irritación de la duda causa una lucha por alcanzar un estado de creencia denominado indagación, y esta irritación es el motivo inmediato de la lucha por alcanzar el estado de la creencia. Ahora bien, el tipo de creencias que sigue el hombre es aquel que verdaderamente pueda guiar sus acciones de modo que *satisfagan sus deseos*, y con base en esta reflexión rechaza toda creencia que no parezca haberse formado de manera tal que garantice ese resultado. Así, tan pronto como alcanza una creencia firme se siente totalmente satisfecho, *con independencia de que sea verdadera o falsa*. Peirce marca luego, metafóricamente, una similitud entre el ser humano y el avestruz, que esconde la cabeza cuando hay peligro pensando que de esa manera evitará el peligro, lo que la hace sentirse segura: ¿por qué habría de levantar la cabeza para mirar? De la misma manera, el hombre puede ir por la vida manteniendo apartada la vista de todo aquello que pueda llevarlo a cambiar sus opiniones.

En el trabajo “Cómo esclarecer nuestras ideas”, Peirce retoma los conceptos de duda, creencia y hábito y establece como máxima pragmática la intención continua del hombre para acallar sus dudas y alcanzar así un estado de creencia. La irritación de la duda excita la acción del pensamiento, la cual se apacigua cuando se alcanza la creencia; de modo que *la sola función*

*del pensamiento es la producción de la creencia*. Así, la actividad entera del pensamiento parece consagrarse a generar las creencias debidas para colmar los espacios vacíos de la duda y obtener la satisfacción de lo pleno. La duda estimula a la mente a una actividad que puede ser enérgica o ligera, tranquila o turbulenta, mientras que la creencia es la semicadencia que cierra una frase musical en la sinfonía de la vida intelectual. Ésta tiene tres propiedades: primero, es algo de lo que nos percatamos; segundo, apacigua la irritación provocada por la duda, y finalmente hace que tome parte el asentimiento de una regla de acción en nuestra naturaleza, es decir, de un hábito. Al apaciguar dicha irritación, que es el motivo del pensar, el pensamiento se relaja reposando por un momento para luego verse movido nuevamente por otra duda diferente. La creencia es una regla para la acción, y a la vez que constituye un lugar de parada o de reposo, es también un lugar de partida para el pensamiento. Por ello, Peirce lo denomina “pensamiento en reposo”, aun cuando el pensamiento sea esencialmente una acción para callar el estado de duda. La esencia de la creencia es el asentimiento de un hábito y toda función del pensamiento es la de producir hábitos de acción. Por lo tanto, según Peirce resulta imposible tener en nuestras mentes una idea que no se refiera a los efectos sensibles que concebimos de las cosas: “nuestra idea de algo es nuestra idea de sus efectos sensibles; y si nos figuramos tener alguna otra nos engañamos...”<sup>7</sup> De esta

7. Charles Sanders Peirce, *Cómo esclarecer nuestras ideas* (1878), en página de la Universidad de Navarra, traducción de José Vericat, 1988, p. 6.

manera, la máxima pragmática sostiene que debemos considerar los efectos que puedan tener repercusiones prácticas al concebir el objeto de nuestra concepción. *La concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto.*

El problema que se le plantea a Peirce en este periodo es el de conciliar la sentencia última de la comunidad científica como el canon establecido y los efectos particulares que pueden tener la concepción de la realidad en cada sujeto y la formación correspondiente de sus hábitos. Sin embargo, si nos ponemos a meditar sobre el asunto, creo que podemos discernir entre hábitos particulares propios, que en realidad serían los mínimos, y los hábitos a los que estamos acostumbrados por imposición general, que resultan ser la mayoría. La creencia en la causalidad es uno de los hábitos más arraigados en el ser humano, de ahí la infinita derivación en las esferas privadas de cada individuo. La creencia en el lenguaje también es una costumbre tan primitivamente arraigada que hasta resulta verdadera, cuando en realidad los términos son abstracciones o, para decirlo en términos peirceanos, son la mediación de las impresiones que tenemos de la realidad bajo los cuales reducimos lo múltiple en unidades aprehensibles para nuestro entendimiento, según los efectos que pueden tener los objetos. Peirce hace referencia, de este modo, a hábitos institucionalizados por la misma comunidad científica de sentido. Por este motivo, en las últimas páginas de “La fijación de la creencia” alude al método de la ciencia como el método válido para el establecimiento de las creencias. Peirce se dirige a un método que no dependa

ya de la subjetividad del ser humano sino que “para satisfacer nuestras dudas es necesario, por lo tanto, encontrar un método mediante el cual nuestras creencias puedan determinarse, no por algo humano, sino por algo permanente externo, por algo en lo que nuestro pensamiento no tenga efecto alguno”.<sup>8</sup> Así, dicho método tiene que ser algo que afecte a todos los hombres y no a ciertos individuos particulares, y aun cuando las afecciones de cada uno sean tan diversas, con el método la conclusión última de todos debe ser la misma: en esto consiste el método de la ciencia.

Hay cosas reales cuyas características son enteramente independientes de las opiniones que los hombres puedan tener, y por ello si bien nuestras sensaciones son tan proporcionalmente diferentes como nuestras relaciones con los objetos, teniendo en cuenta las leyes de la percepción, podemos averiguar mediante la razón cómo son real y verdaderamente las cosas. De este modo podemos ver cómo Peirce, con esta afirmación, regresa a su concepción ya establecida sobre la cognoscibilidad de todo lo real, descartando la idea de la cosa en sí. Cualquiera que tenga la suficiente experiencia y razone sobre estos asuntos, llegará a la única conclusión verdadera.



El fin al que se dirige el método científico es el de la correspondencia entre la opinión y el hecho, siendo este último fundamento de aquél. La fuerza del hábito hace que el hombre a veces se aferre a sus opiniones particulares por más que carezcan de toda base sólida. La reflexión se sobrepone a estas creencias y concede toda su atención al método científico.

En este mismo texto, en una cita agregada en 1903, Peirce reafirma la importancia del hábito explicando que la verdad

...no es ni más ni menos que aquella característica de una proposición que consiste en esto, en que la creencia en la proposición, con suficiente experiencia y reflexión, nos llevaría a una conducta tal que tendería a satisfacer los deseos que tendríamos entonces. Decir que la verdad significa más que esto es decir que no tiene en absoluto ningún significado.<sup>9</sup>

Sin embargo, volvemos al mismo punto: esta definición, como sostiene Apel, no supone una reducción a la unidad subjetiva particular y arbitraria del ser humano. La aplicabilidad o utilidad de una creencia ya está definida por la comunidad que realiza la inferencia interpretativa infinita, es decir, las consecuencias de la mayoría de los hábitos ya se hallan establecidas como verdades y por esto están a nuestro alcance pragmático. De esta manera, con el método científico, Peirce vuelve a su crítica de sentido de 1868. El método exige una determinación externa del pensamiento (terceridad), esto es, la evidencia de la experiencia

(segundidad), pasando primero por la inferencia representativa (terceridad) que se desprende de las impresiones generadas por los *feelings* o cualidades (primeridad) y por la confrontación con lo otro (segundidad). Este método de fijación de creencias

...consiste en hacer valer el dictamen de la naturaleza, cuya voz se hará oír metodológica y experimentalmente en el diálogo de la 'comunidad ilimitada' y en su infinito proceso semiótico de inferencia.<sup>10</sup>

### El último Peirce: las proposiciones cotarias y el pragmaticismo

Con las proposiciones cotarias (*cos, cotis* significa piedra de amoldar) Peirce intenta solucionar un problema nuevo: el pasaje de la información desordenada que procede, podríamos decir, de la primeridad cualitativa de la percepción o de la "parte incontrolable de la mente", a la terceridad, esto es, a la constitución de premisas de la argumentación lógica. Como ya vimos, la inferencia abductiva en 1868 ocupaba el lugar de la unidad sintética de la apercepción kantiana organizando la multiplicidad de las impresiones sensoriales bajo conceptos. Sin embargo, la abducción, como *inferencia*, no goza de la misma espontaneidad de la síntesis kantiana sino que resulta ser la unión de lo múltiple sensible bajo el formato de la mediatez. Por lo tanto, lo que no se puede explicar sería la inmediatez del punto de arranque del conocimiento en la primeridad,

9. *Ibid.*, nota 19.

10. Karl-Otto Apel, *El camino del pensamiento...*, op. cit., p. 99.

perdiendo así lo que resulta constitutivo esencial de este estadio. La incorporación de la primeridad o de los perceptos a la abducción es necesaria para la introducción de nuevos conocimientos ya que de allí es de donde partimos. Para que esto sea posible, las leyes generales de la terceridad tienen que ser experimentables en el ser cualitativo de los hechos que obedecen a dichas leyes, es decir,

...no sólo tiene que haber una impresión o sensación del ser-así cualitativo en el sentido de la categoría 'Primeridad', sino que percepción de lo general en lo particular (Primeridad de la Terceridad).<sup>11</sup>

La reinterpretación de la abducción tiene que orientarse principalmente hacia la primeridad de la experiencia, ya que es la única operación que introduce nuevas ideas.

*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* es la primera proposición cotaria. Peirce entiende por intelecto el significado de cualquier representación en cualquier tipo de cognición. La segunda sostiene que los juicios perceptuales contienen elementos generales, y así de éstos son deducibles proposiciones universales. La tercera proposición cotaria manifiesta que la inferencia abductiva se funde con el juicio perceptual sin una línea de demarcación tajante entre ellos. De esta forma, la sugerencia abductiva nos vendría al encuentro como un relámpago, transformándose en un acto de intuición. El juicio perceptivo es el resultado de un proceso que no es controlable, por tanto no es consciente: el proceso de formación

del juicio perceptual es inconsciente y por ende no susceptible de crítica lógica. En favor de esta última proposición cotaria, Peirce da el siguiente argumento: si el juicio perceptual fuera de una naturaleza diferente o no tuviese parentesco alguno con la abducción, sería de esperarse que el percepto estuviese enteramente exento de los caracteres que son propios de las interpretaciones, mientras que no puede carecer de tales caracteres si es una serie continua de abducciones. Esta argumentación tiene su fundamento en lo que Peirce llama "sinejismo".

En el artículo titulado "La inmortalidad a la luz del sinejismo" de 1893, el filósofo explica el sentido de este término bastante particular. La palabra "sinejismo" es la forma castellana del griego *συνεχισμοξ* de *συνεχηξ*, esto es, continuidad. Sinejismo significa la tendencia a considerar todo como un continuo. La continuidad gobierna todo el dominio de la experiencia en cada uno de sus elementos y, por esto, cada proposición debe considerarse como una *cualificación indefinida* excepto, dice Peirce, cuando se relaciona con el límite inalcanzable de la experiencia que él denomina "el Absoluto". El sinejismo niega la famosa sentencia de Parménides "el ser es y el no-ser no es", declarando que el ser es un asunto de más o de menos (ser) hasta fundirse en la nada. Retomando la idea de la comunidad ilimitada que establece los paradigmas de verdad por la contrastación *in the long run*, Peirce refuerza dicho punto afirmando lo siguiente:

...como ninguna cuestión experiencial puede ser respondida con absoluta certeza, nunca podremos, tampoco, tener razón

11. *Ibid.*, p. 240.

para pensar que cualquier idea dada será establecida inquebrantablemente o refutada para siempre.<sup>12</sup>

El sinejista no ve una barrera que limite al ser, sino que se inclina hacia la idea de comunidad bajo la continuidad del ser mismo. Así Peirce cita un himno brahmán que habla sobre la disolución del yo que se extiende por todo, y que es el sustrato de todo lo que posee nombre y forma. El sinejismo rechaza que haya diferencias inconmensurables entre fenómenos y sostiene que la conciencia carnal es sólo una pequeña parte del hombre mientras que es la conciencia espiritual la que le proporciona la posibilidad de insertarse en el universo como un todo. De esta forma queda en claro la nueva postura de Peirce con respecto a la continuidad que se da en todos los planos del ser y, por lo tanto, del conocimiento.

Retomando la tercera proposición cotaria, vemos ahora con mayor claridad el motivo por el cual Peirce se refiere a la continuidad que se da entre el juicio perceptivo y la abducción. Debemos leer a partir de aquí todo su sistema como un continuo en el que no hay límites completamente definidos, sino una relación continua por la inserción del ser en el todo. Para reforzar la idea de que ya en la percepción hay interpretación, Peirce recurre a ciertos ejemplos. Toda la serie de fenómenos hipnóticos, tales como el despertarnos a la hora que deseamos, comportan el hecho de que percibimos aquello para cuya interpretación estamos ajustados, aunque sea menos perceptible

de lo que cualquier esfuerzo expreso nos permitiría percibir. Nuevamente vemos cómo entra en juego el hábito y la concepción pragmática de los efectos de los objetos como parámetro para la percepción más elemental de la realidad, tesis que Peirce ya no descartará hasta el final de su obra. Ahora bien, si se admite la última proposición cotaria entonces se deberá admitir también la segunda, la de que el juicio lógico perceptual contiene elementos generales; y la primera, esto es, que todos los elementos generales son dados en la percepción, resulta así evidente ya que si se dieran de otra manera que no fuera en el juicio perceptual, sólo podrían aparecer en la abducción por primera vez, y, dice Peirce, ya hemos visto que esto es lo mismo.

No sólo cualquier elemento general es dado en la percepción, sino que *toda forma general de agrupar* en conceptos viene dada en la percepción. Para Peirce resulta imposible que, teniendo un percepto sobre la realidad, otro ser humano afirme algo distinto con respecto a la aseveración del primero. En la percepción misma se dan los elementos generales necesarios para realizar luego la confirmación inferencial sobre los

“Tres insectos volaban sobre aquel universo de bolsillo”.

Carlos Pellicer.  
*Paseo sin pie.*  
Catálogo de la obra de Remedios Varo (1963).



12. Charles Sanders Peirce, *La inmortalidad a la luz del sinejismo* (1893), en página de la Universidad de Navarra, traducción de Marta Revuelta, 2001, p. 2.

particulares. Sin embargo, ya estamos advertidos sobre la incapacidad de poseer una certeza absoluta última: los cánones establecidos pueden cambiar *in the long run*. Mas, para confirmar la presencia de los elementos generales en los juicios perceptivos y la conformidad existente correspondiente entre los hombres en este estadio, Peirce utiliza un ejemplo. El juicio perceptual resulta innegable, *no podemos formarnos la más leve concepción de lo que sería negar el juicio perceptual*. Si un hombre juzga que una imagen perceptual es roja, se puede concebir que otro hombre no tenga ese mismo percepto, o que no haya dirigido su atención a los colores o que en lugar de la rojez surja en su mente una concepción un tanto diferente. Pero que estos hombres tengan perceptos similares y uno se cuestione sobre la rojez del percepto, lo cual presupondría que ya había juzgado que algún percepto era rojo, y que tras de una cuidadosa atención a este percepto declare tajantemente que no es rojo, cuando el otro juzga netamente que es rojo, esto es *incomprensible*. En cambio, una inferencia abductiva es algo cuya verdad puede negarse o ponerse en duda.

Así, a partir de lo expuesto podemos concluir que los elementos generales presentes en los perceptos son innegables; esto significa para un realista como Peirce que son verdades que no se pueden poner en duda. En todo caso, el problema con respecto a la falsedad de ciertas hipótesis o casos se da en la elaboración de la abducción misma, en la incertidumbre de saber si estamos frente a un juicio perceptual o abductivo, y en el campo perceptual al que atendemos condicionados y

limitados por los hábitos establecidos. Tal vez la verdad esté allí afuera y hasta ahora no la hemos podido aprehender porque la dirección de nuestro pensamiento no ha sido la indicada. O para decirlo de otro modo: todo tipo de inducción lógica corresponde a la Terceridad, a la representación que nos hacemos de la realidad a partir de las percepciones, a la cual le resulta propio el ámbito de la verdad o falsedad, mientras que la Primeridad se da incuestionablemente en la percepción que se halla más allá del bien y del mal, de la verdad o falsedad.

Más adelante, Peirce declara que si consideramos cuidadosamente la cuestión sobre el pragmatismo, vemos que no es otra cosa que la cuestión de la lógica de la abducción, esto es, la formación de hipótesis explicatorias que, mediante su sometimiento a prueba, conduzcan a la evitación de toda sorpresa y al establecimiento de un hábito de expectación positiva que no quede frustrado. Llegamos a la misma conclusión: el pragmatismo es la concepción de los efectos prácticos concebibles asociados con los sentimientos de duda y creencia. Cualquier hipótesis puede ser admisible en ausencia de motivos que la contradigan siempre que sea susceptible de verificación.

Las dos funciones del pragmatismo son: desembarazarnos de todas las ideas esencialmente oscuras y brindarnos ayuda para formarnos ideas claras y aprehensibles, y en particular, dice Peirce, debe adoptar una actitud satisfactoria con respecto a la Terceridad. De esta manera,

los elementos de todo concepto entran en el pensamiento lógico por la puerta de la percepción y salen por la puerta de la acción

deliberada; y todo lo que no pueda mostrar su pasaporte en ambas puertas ha de ser detenido como no autorizado por la razón.<sup>13</sup>

Sin embargo, el propio Peirce reconoce que la parte de los pensamientos lógicos son sólo una mínima fracción del pensamiento total del hombre, situando en primer plano el pensamiento inconsciente e incontrolable:

pero la suma de todo ello es que nuestros pensamientos lógicamente controlados componen una pequeña fracción de la mente, la mera floración de un vasto complejo, al que podemos denominar *mente instintiva*...<sup>14</sup>

De esta forma, desde mi humilde perspectiva, llegamos a un punto central en el pensamiento de Charles Sanders Peirce. La parte inconsciente es la que domina el resto del pensamiento siendo el fundamento de toda racionalidad posterior, el pensamiento instintivo es el que guía al hombre en el campo perceptual y sensorial para la formación de las premisas en la abducción. El reino instintivo, el sentimiento de plenitud de la creencia y de carencia de la duda son los motores en nuestra vida, todo lo que podamos construir a partir de este plano es sólo un efecto fraccionado de un campo mucho más vasto y rico que nos domina estableciendo una identidad diferente a la mera identidad racional.

En el ensayo “¿Qué significa el pragmatismo?” Peirce retoma la teoría de la creencia y la duda exponiendo sus ideas en forma de diálogo con una

crítica previa a Descartes y una breve autobiografía. Vuelve a la definición del pragmatismo afirmando que el significado de una palabra o expresión reside exclusivamente en su efecto concebible sobre la conducta humana de vida; nada que no pueda ser el resultado de un experimento puede tener un efecto directo sobre la conducta, y de esta forma, si uno puede definir con precisión todos los fenómenos experimentales concebibles que la afirmación o negación de un concepto pueda implicar, se obtendrá una definición completa del concepto. Para alejarse de la definición del pragmatismo de James y Schiller, Peirce adopta un nuevo término:

... el escritor, al encontrar su dichoso ‘pragmatismo’ promovido de esa forma, siente que ya es tiempo de dar a su criatura un beso de despedida y permitirle ascender hacia su más elevado destino; mientras que para servir al preciso propósito de expresar la definición original, tiene el gusto de anunciar el nacimiento de la palabra ‘pragmaticismo’, que es lo suficientemente fea para estar a salvo de sus secuestradores.<sup>15</sup>

La filosofía en general ha propuesto a lo largo del tiempo que se establezca el punto de partida del conocimiento desde un estado mental particular en el que ningún hombre se encuentra realmente. No hay un estado mental desde el que se pueda “comenzar”, un estado en el que se esté cargado con una masa de conocimiento previo. La duda, por otro lado, no puede ser el acto de escribir en un papel que uno duda, la duda responde a una sensación más profunda y primitiva

13. Charles Sanders Peirce, *Lección VII, Pragmatismo y abducción* (1903), en página de la Universidad de Navarra, traducción de Dalmacio Negro Pavón, 1978, pp. 12-13.  
14. *Ibid.*, p. 12, las cursivas son mías.

15. Charles Sanders Peirce, *Qué es el pragmatismo* (1904), en página de la Universidad de Navarra, traducción de Norman Ahumada, 2004, p. 4.

que escapa a esta ficción cartesiana, artimaña representativa para alcanzar el principio último de la filosofía que grafica toda la modernidad: el hombre piensa siendo así el centro del universo. En este momento, dice Peirce, irrumpen el Sr. Fingimiento (Descartes) cuestionando seriamente si uno debe creer lo que no es verdad, o lo que un hombre no duda es *ipso facto* verdadero. La respuesta a esto es no, mas él tiene que mirar lo que no duda como *absolutamente verdadero*. Todo aquello con lo que uno trata son sus dudas y sus creencias, y con el curso de la vida se van forjando nuevas creencias y se comienza a dudar también de las viejas creencias. Por eso, todo gira en torno a la duda y a la creencia. Así, *en lugar de decir que lo que se quiere es conocer la Verdad*, simplemente deberíamos decir que *lo se intenta es lograr un estado de creencia inatacable por la duda*.

En el diálogo entre el interrogador y el pragmaticista, Peirce retoma su definición de pragmaticismo cambiando solamente la primera persona por la segunda:

considere qué efectos que pudieran concebiblemente tener consecuencias prácticas, concibe usted que pueda tener el objeto de su concepción. Entonces su concepción de esos efectos es la totalidad de su concepción del objeto.<sup>16</sup>

Otra vez observamos la intención de Peirce de definir el sentido de la “verdad” refiriéndola a la praxis posible y a la posible experiencia humana, teniendo como fundamento último a la duda y a la creencia constitutiva de los hábitos. A su vez, Peirce introduce aquí

la idea de la formulación de predicciones como posibilidad de racionalización del universo. El significado racional no consiste en un experimento, sino en los fenómenos *experimentales*, ya que el pragmaticista no se refiere a ningún evento particular que le ocurrió en el pasado ya enterrado, sino a lo que con toda seguridad le ocurrirá en el futuro vivo. El fenómeno consiste en el hecho de que cuando un experimentalista actúa de acuerdo con un cierto esquema, entonces algo que tiene en mente ocurrirá como resultado. El significado racional de cada proposición descansa en el futuro, ya que su significado es aquella forma en la que la proposición deviene aplicable a la conducta humana. La conducta futura es la única conducta que está sujeta al autocontrol, y así un fenómeno experimental es para Peirce el hecho aseverado por la proposición de que la acción de una cierta descripción tendrá una cierta clase de resultado experimental, y estos resultados (efectos) son los únicos que pueden influir en la conducta del ser humano. Por eso, siempre que un hombre actúa con un propósito determinado, actúa bajo una creencia en un fenómeno experimental, es decir, con una expectativa referente al futuro. Consecuentemente, “... la suma de los fenómenos experimentales que implica una proposición constituye su efecto completo sobre la conducta humana”.<sup>17</sup> Cabe aclarar que el pragmaticismo no convierte la acción en lo más importante de la vida puesto que, afirma Peirce, ésa sería su muerte, ya que decir que el hombre vive por el mero propósito de la acción, independientemente del pensamiento que

16. *Ibid.*, p. 6.

17. *Ibid.*, p. 8.



comporta, sería como decir que no existe la racionalidad. Por esto, el pragmático no hace que el *summum bonum* consista en la acción, sino que consista en ese proceso de la evolución por el que lo existente tiende cada vez más a encarnar esos generales (conceptos) para los cuales decía estar destinado.

## La crítica de la razón pura.

### Un acercamiento a Peirce

Ni bien comenzamos a leer esta crítica nos encontramos con una poderosa aseveración: no hay duda alguna que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, pues ¿de dónde iba a despertarse nuestra facultad de conocer si no fuera por los objetos que hieren nuestros sentidos y ponen en movimiento nuestro entendimiento? Ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza a partir de ella. No obstante, si bien éste es el origen, eso no significa que todo el conocimiento se origine en la misma, ya que nuestra propia facultad de conocer proporciona por sí misma elementos puros *a priori* que concurren a la ordenación del material empírico aportado por la sensibilidad en los sentidos. La capacidad de recibir representaciones (receptividad) es la sensibilidad y ella nos proporciona intuiciones como modo de referencia inmediata a los objetos. Por medio del entendimiento dichas intuiciones se piensan y en aquél se originan conceptos. Pero todo pensar debe referirse a intuiciones y, por lo tanto, a la sensibilidad porque ningún objeto puede sernos dado de otra manera. El

efecto de los objetos sobre la capacidad de representación (receptividad) es la sensación, y las intuiciones empíricas son las que se refieren a los objetos de la sensación.

El fenómeno es el compuesto de materia y forma: materia es lo que corresponde a la sensación, mientras que lo que ordena la multiplicidad de dichas intuiciones empíricas es la forma del fenómeno. Como aquello en donde las sensaciones pueden ordenarse y conformarse no puede ser a su vez la sensación misma, resulta entonces que si bien la materia de los fenómenos nos es dada *a posteriori*, la forma de los mismos tiene que estar *a priori* en el espíritu. Las formas puras de las intuiciones sensibles, esto es, en donde esa multiplicidad se ve ordenada bajo ciertas relaciones, se hallan en el espíritu *a priori* y son el espacio y el tiempo. El espacio es una representación necesaria *a priori* que está en la base de todas las intuiciones externas, es decir, es la forma de todos los fenómenos del sentido externo: la condición subjetiva de la sensibilidad. El tiempo también es una representación necesaria que está a la base, pero de todas las intuiciones. Todos los fenómenos pueden desaparecer, pero el tiempo no puede suprimirse. El tiempo es la forma del sentido interno, esto es, la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno.

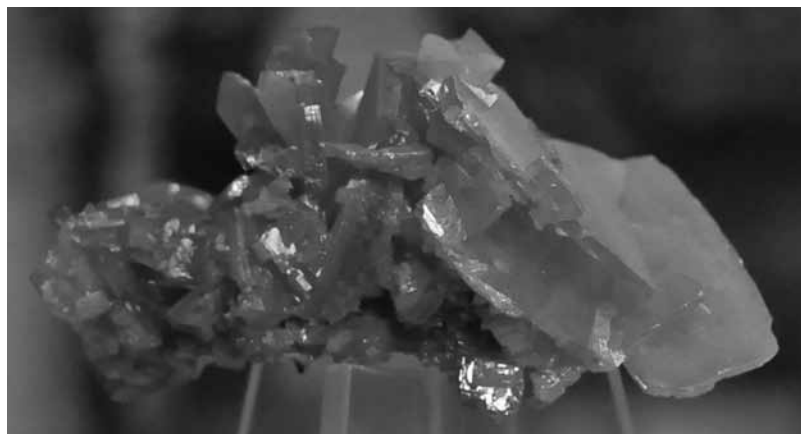
En la *Lógica trascendental*, Kant retoma la cuestión sobre el origen gnoseológico, diciendo que nuestro conocimiento se origina en dos fuentes: la primera, como ya vimos, por la receptividad de recibir representaciones, la sensibilidad; la segunda es la facultad de conocer un objeto mediante esas

representaciones. Mediante la primera nos es dado el objeto, mediante la segunda es pensado. Estas dos fuentes son las intuiciones empíricas y los conceptos puros del entendimiento o categorías. Intuiciones y conceptos constituyen los elementos de todo nuestro conocimiento, de tal modo que no puede haber conocimiento si tenemos los conceptos sin intuiciones, o intuiciones sin conceptos. Así, las intuiciones puras encierran la forma bajo la cual algo es intuido, y los conceptos puros encierran sólo la forma de pensar un objeto en general. Sin sensibilidad no nos sería dado objeto alguno, y sin entendimiento no podríamos pensarlos. Por esto, Kant afirma: “pensamientos sin contenido son vanos, intuiciones sin conceptos son ciegas”.<sup>18</sup> La lógica trascendental es la ciencia que determina el *origen*, la extensión y la *validez objetiva* de los conocimientos.

A continuación, en la sección correspondiente a la división de la *Lógica general* en analítica y dialéctica, Kant trata el tema de la verdad dando primero una definición nominal, a saber: la verdad es la coincidencia del conocimiento con el objeto, y por lo tanto un conocimiento es falso cuando no coincide con el objeto al que se refiere. Ahora bien, el criterio general de verdad sería uno que fuese valedero para todos los conocimientos en general, sin distinción de objetos. De la verdad del conocimiento según la materia o contenido del mismo, no se puede decir nada en general, porque ello resulta contradictorio en sí mismo. Sin

embargo, en la medida en que la lógica indica las reglas universales y necesarias del entendimiento, expone en éstas criterios de verdad. Por lo tanto, lo que contradice a esas reglas es falso, porque el entendimiento se opondría de esa manera a sus propias reglas del pensar, es decir, a sí mismo. El criterio meramente lógico de la verdad, esto es la coincidencia de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento, es la condición de toda verdad. No obstante, como ya mencionamos anteriormente, la mera forma del conocimiento, por mucho que coincida con las leyes, no basta para constituir la verdad material de aquél. Nadie puede atreverse a juzgar nada con respecto a los objetos sin haber obtenido información fuera de la lógica, para luego enlazarla en un todo coherente.

Uno de los temas centrales de la *Crítica de la razón pura* es la *Analítica trascendental*. Allí Kant no sólo toma los elementos del conocimiento puro del entendimiento sino que también trabaja con aquellos principios sin los cuales no se puede jamás pensar un objeto. Esta rama de la crítica es la *Analítica trascendental*, que es una lógica de la verdad. A continuación, el filósofo realiza



18. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, traducción de Manuel García Morente, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1928, p. 70.

una advertencia interesante si tenemos en cuenta las afirmaciones posteriores con respecto al papel que cumplen las categorías como leyes de la naturaleza:

... resulta usada *abusivamente* esa analítica, cuando la hacemos valer como el *organon* de un uso *universal e ilimitado* y cuando nos atrevemos, con el solo entendimiento puro, a juzgar sintéticamente sobre objetos en general, y a afirmar y a decidir acerca de ellos.<sup>19</sup>

El entendimiento puro se separa de todo elemento empírico y de la sensibilidad, es una unidad subsistente por sí misma, que *se basta a sí misma* y que ningún añadido de afuera puede aumentar. De esta manera, todo su conocimiento constituye el sistema cuya articulación proporciona la exactitud y la autenticidad de todos los conocimientos que convengan en él. La analítica es el análisis de la facultad del entendimiento para inquirir sobre la posibilidad de conceptos puros, búsqueda que tiene lugar en el entendimiento mismo como *lugar de origen de los conceptos*.

Fuera de la intuición no hay otro modo de conocer sino por conceptos. Por esto, el conocimiento de todo entendimiento humano es discursivo. Mientras que las intuiciones descansan en afecciones, los conceptos en funciones, esto es, en la acción de ordenar diversas representaciones bajo una común. Los conceptos están fundamentados en la espontaneidad del pensamiento, como las intuiciones en la receptividad de las impresiones. Pensar es conocer por conceptos, y éstos son predicados de posibles juicios que representan objetos

indeterminados o no completamente conocidos. De esta manera, Kant propone hallar las funciones del entendimiento por medio del análisis de los juicios. Al hacer abstracción de todo contenido general del juicio, según Kant encontramos que las funciones del pensar se pueden reducir a cuatro rúbricas, cada una de las cuales encierra tres momentos. Así, tenemos los juicios según la cantidad (universales, particulares, singulares), la cualidad (afirmativos, negativos, infinitos), la relación (categóricos, hipotéticos, disyuntivos) y según la modalidad (problemáticos, asertóricos, apodícticos). A partir de esta tabla de juicios se deducen los conceptos puros *a priori* o categorías del entendimiento.

La multiplicidad de la sensibilidad *a priori* que se ofrece en la *Estética trascendental*, esto es, en el espacio y el tiempo, es el material con el que trabajan los conceptos. El espacio y el tiempo encierran un múltiple de la intuición pura *a priori*, que pertenece sin embargo a las condiciones de receptividad del espíritu humano bajo las cuales éste puede recibir tan sólo representaciones de objetos, y que por lo tanto han de afectar también a los conceptos de los mismos. La espontaneidad del pensamiento exige que primero se recorra, recoja y reúna esa multiplicidad para hacer de ésta un conocimiento. Esto es lo que Kant denomina “síntesis”:

entiendo por síntesis... la acción de añadir diferentes representaciones unas a otras y comprender su multiplicidad en un conocimiento. Semejante síntesis es pura cuando lo múltiple no es dado empíricamente sino *a priori*...<sup>20</sup>

19 *Ibid.*, p. 76. Las cursivas son mías.

20. *Ibid.*, p. 84.

Para reducir esa síntesis a conceptos es necesario el entendimiento, y sólo entonces éste nos proporciona el conocimiento mismo. Por ejemplo, nuestra numeración es una síntesis según el concepto de unidad. Lo primero que tiene que sernos dado para el conocimiento de los objetos *a priori* es lo múltiple de la intuición pura; la síntesis de esa multiplicidad por la imaginación (ordenamiento de las intuiciones sensibles bajo el espacio y el tiempo) es lo segundo. Mas esto no es suficiente, como ya vimos, para obtener un conocimiento de dichas representaciones. Los conceptos que dan a su vez unidad a la síntesis pura de la imaginación y consisten en la representación de esa unidad sintética necesaria, hacen lo tercero para el conocimiento de los objetos. La misma función que da unidad a las representaciones en un juicio también da unidad a la síntesis de las intuiciones puras, y esa unidad se llama concepto puro del entendimiento. De esta manera se originan tantos conceptos como funciones lógicas en todos los juicios posibles. A estos conceptos Kant los denomina “categorías”, por Aristóteles, y son las siguientes: según la cantidad (unidad, pluralidad, totalidad), según la cualidad (realidad, negación, limitación), según la relación (inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia o causa y efecto, comunidad) y según la modalidad (posibilidad-imposibilidad, existencia-no existencia, necesidad-contingencia). Sólo por estos conceptos se puede comprender algo en la multiplicidad de la intuición, es decir, pensar un objeto de la misma.

La deducción trascendental de los conceptos *a priori* es la explicación del

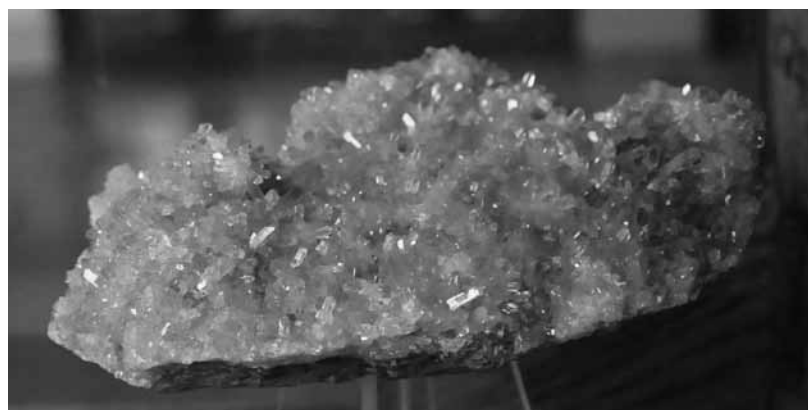
modo en que esos conceptos *a priori* pueden referirse a objetos sin que se deduzcan de la experiencia, mientras que la deducción empírica indica, precisamente, el modo en que un concepto se ha adquirido de la experiencia y de la reflexión sobre ésta. La naturaleza de los conceptos del espacio y del tiempo, como formas de la sensibilidad, y las categorías, como conceptos del entendimiento, consisten en que se refieren a sus objetos sin haber tomado nada para la representación de éstos. Así pues, la deducción de dichos conceptos es trascendental. Hay dos condiciones bajo las cuales tan sólo es posible el conocimiento de un objeto: la primera condición es la intuición del espacio y el tiempo por la cual es dado el fenómeno, la segunda es el concepto por la cual éste es pensado. Con la condición formal de la sensibilidad concuerdan necesariamente todos los fenómenos porque sólo gracias a ella pueden ser aparentes, es decir, representables según su forma sensible. Todo objeto de la experiencia contiene, además de la intuición de los sentidos, un concepto de un objeto. Según esto, hay en la base de toda experiencia, como sus condiciones *a priori*, conceptos de objetos en general. Por lo tanto, la validez objetiva de las categorías descansa en que sólo por ellas es posible la experiencia según la forma del pensar. A su vez, estos conceptos proporcionan el fundamento objetivo de la experiencia misma.

El enlace de lo múltiple nunca puede venir a nosotros por medio de los sentidos ni tampoco estar contenido en la forma pura de la intuición sensible, pues el enlace es un acto de la espontaneidad de la facultad representativa del

entendimiento. Todo enlace, ya sea éste de lo múltiple de la intuición o de varios conceptos, es una acción del entendimiento llamado por Kant “síntesis”. La descomposición, que parece lo contrario al enlace, la presupone puesto que allí donde el entendimiento previamente no ha enlazado nada, no puede entonces descomponer nada. El enlace es la representación de la unidad sintética de lo múltiple. Esta unidad, que *precede a priori* a todos los conceptos del enlace, no es aquella de la unidad (categoría) ya que éstos presuponen el enlace mismo. Esta unidad sintética es la unidad originaria de la apercepción, previa a la unidad analítica o “yo pienso” cartesiano. El “yo pienso” es una representación empírica más que acompaña a todas las representaciones del hombre, puesto que no sería representado en un sujeto algo que no pueda ser pensado. Empero, la apercepción pura u originaria es la autoconsciencia que produce la representación “yo pienso”, y no puede deducirse de ninguna otra. La conciencia empírica es en sí dispersa y sin relación originaria con la identidad del sujeto, mientras que la unidad de la apercepción es la que construye la continua identidad en un múltiple dado en la intuición, realizando la síntesis y hallándose idéntica en cada uno de estos actos. Para que esto suceda no basta con que cada representación esté acompañada por el “yo pienso” o el “yo”, sino que se han de añadir una a la otra siendo el sujeto consciente de dicha síntesis. Sólo porque puede enlazar en una conciencia un múltiple de representaciones dadas, es posible que se represente la identidad de la conciencia empírica en esas

representaciones, es decir, que la unidad analítica de la apercepción no es posible sino presuponiendo la unidad sintética. El sujeto posee la representación “yo”, que acompaña todos sus pensamientos porque previamente hay una unidad originaria que realiza la síntesis correspondiente, siendo de esta manera la verdadera identidad o la más primitiva, al menos por ser el antecedente a todo pensamiento.

Peirce toma de Kant esta idea de que todo conocimiento parte de los datos empíricos (en Peirce, primeridad y segundidad) y de que sin la sensibilidad no habría lugar para el pensamiento (terceridad). Recordemos que la primera proposición cotidiana dice que no hay nada en el intelecto que no haya pasado primero por los sentidos. Si prestamos atención, el modelo del “proceso” gnoseológico peircenano es muy similar al kantiano. Kant parte de las intuiciones sensibles y de las sensaciones que estas mismas producen; Peirce introduce la primeridad como lo cualitativamente independiente pero que sin embargo está ahí para ser captado y dar inicio a toda representación posterior. El momento de la segundidad, en el cual el sujeto toma conciencia de la oposición por el enfrentamiento con



otros objetos, corresponde a la proyección del espacio y el tiempo por parte del sujeto trascendental, que ordena de esta manera la multiplicidad de los datos sensibles, obteniendo representaciones sobre lo exterior. En realidad, el espacio y el tiempo serían las condiciones que acompañan a la sensibilidad, ya que de otro modo obtendríamos una masa amorfa de materia sin sentido. Como afirma Kant reiteradamente, estos elementos puros de la sensibilidad son la forma del fenómeno, y sólo de esta manera podemos tener un reconocimiento de lo que está enfrente y formarnos una representación correspondiente, que se produce en el momento de la constitución del mismo objeto. Ahora bien, el conocimiento del fenómeno constituido se da cuando ese material ya formado se analiza desde las categorías puras del entendimiento; sólo de esta manera obtenemos un conocimiento de dicho objeto. Así obtenemos juicios gnoseológicos, a diferencia de los puramente estéticos que veremos más adelante. Ya nos situamos en el último paso de la síntesis realizada por la unidad de la apercepción, unidad responsable de la triple síntesis de entendimiento. La unidad sintética de la apercepción se corresponde con la síntesis en el estadio de la inferencia abductiva peirceana, es decir, con la terceridad que trabaja con los datos cualitativos de la primeridad y los *brute facts* de la segundidad.

El hábito es el resultado de enlazar dos acciones juntas, lo que denominamos “causa” y “efecto”, mediante una asociación libre de ideas por la observación experiencial. De esta manera, luego de obtener reiteradamente

el mismo resultado, el hombre toma ese enlace como verdadero, como realmente existente en la experiencia, y lo adopta prácticamente en forma inconsciente para su vida. Como sostiene Peirce, la búsqueda de respuestas, esto es la satisfacción del vacío que genera la duda, es la proclamación de un hábito que tiene a la creencia de la comunidad científica como fundamento. El recorte que realizamos de la realidad, la atención que prestamos a ciertos estímulos responde a los hábitos ya establecidos. Así, se da una diferencia fundamental entre los dos autores: si bien Kant reconoce la causalidad como una categoría proyectada por el sujeto trascendental para su conocimiento, la misma tiene un valor objetivo universal, mientras que las representaciones formadas por la comunidad científica de sentido, si bien son impuestas como “verdades”, pueden variar con el tiempo y lo que parecía gozar de una certeza absoluta puede verse en un futuro completamente revertido. Por lo tanto, mientras que Peirce halla cierta generalidad empírica en la causalidad, en el hábito podríamos decir, Kant establece esta categoría como un elemento del entendimiento puro *a priori*.

Podríamos decir que si bien el interpretante peirceano intenta escapar de la esfera psicológica y por lo tanto particular, nunca parece terminar de hacerlo. Si leemos el interpretante como la denominación de una facultad que realiza el proceso de semiosis ilimitada, entonces debemos estar de acuerdo en afirmar que dicho proceso es general para todos los hombres. Pero el interpretante comprendido como la sustitución de una representación por otra parece un

acto más privado e individual. Tal vez ésa sea precisamente la diferencia entre el interpretante y el representamen: el interpretante es el que lleva el proceso, y si bien interpretamos una representación con otra, dicho interpretante se transforma en un nuevo representamen. Sin embargo, el interpretante parece tener esta doble naturaleza: ser objetivo y a la vez particular, ser el proceso mismo gnoseológico de semiosis ilimitada natural en todos los hombres y la sustitución privada de cada uno. Ésa es una similitud importante entre los dos filósofos: Kant califica a sus categorías como puras *a priori* y por lo tanto universales, mas su material es contingente; el modo de conocimiento en Peirce también participa de las dos propiedades simultáneamente, reconociendo la universalidad del proceso y la particularidad en el contenido. El asunto es que en Kant las categorías son fijas, son doce y *a priori*; el interpretante según el aspecto material es tan diverso como sujetos existentes.

Ahora bien, a mi modo de ver hay otra diferencia radical entre los dos pensadores. Como ya vimos anteriormente, Kant establece como tarea de la *Analítica trascendental* la búsqueda del origen de los conceptos, estableciendo al entendimiento como el mismo:

entiendo por analítica de los conceptos... el análisis menos intentado de la facultad misma del entendimiento, para inquirir la posibilidad de los conceptos *a priori*, buscándolos en el solo entendimiento como lugar de su nacimiento...<sup>21</sup>

Peirce niega rotundamente el origen del conocimiento y postula el principio del sinejismo como uno de los fundamentos últimos de su sistema, de modo que hablar del origen de los conceptos sería como hablar del origen del universo. Si bien Peirce reconoce la primeridad como punto de arranque o de partida, eso no significa que realmente exista un origen determinado ni determinable ni, por lo tanto, racionalizable en el tiempo; precisamente si a algo escapa la primeridad es a este proceso consciente. Lo más fascinante de todo esto es que en la filosofía de Peirce las formas generales para agrupar en conceptos se dan en la primeridad, para decirlo en términos kantianos, *a posteriori*, y la falsedad se da en el nivel de la abducción o terceridad. Para Kant esto resultaría inadmisibles: las formas para la agrupación de la multiplicidad son los conceptos puros, y en la esfera del entendimiento, las categorías son sinónimo de leyes, es decir de verdades absolutas, los conceptos puros kantianos no deducibles de la experiencia.

Para Peirce, como ya citamos en la primera proposición cotaria, no hay absolutamente nada que esté en el pensamiento y que no haya pasado antes por la sensibilidad. Consecuentemente, lo mismo sucede con sus categorías de primeridad, segundidad y terceridad. Estos tres conceptos los ha deducido de la química; es más, en el volumen I de los *Collected papers*, Peirce establece la inferencia respectiva de sus categorías a partir de diferentes ciencias como la física, la fisiología, la psicología, etc. De esta manera, queda totalmente justificada la etiqueta que Peirce se pone a sí mismo

---

21. *Loc. cit.*

al denominarse “neo-positivista”, a diferencia de los positivistas que atienden al pragmatismo y no a su corriente de pensamiento pragmático.

## **Comparación entre la primeridad y el gusto kantiano en la crítica del juicio**

En la *Crítica del Juicio* Kant diferencia el juicio estético del juicio gnoseológico porque este último tiene por fundamentos las categorías *a priori* del entendimiento, mientras que por definición, el juicio sobre el gusto es libre de todo fin agrupado por los conceptos. De esta manera, la definición sobre lo bello obtenida del segundo momento es la siguiente: bello es lo que, sin concepto, gusta universalmente. Esto significa, en el ámbito estético, la liberación humana con respecto a los conceptos estancos generando el espacio suficiente para que la imaginación encuentre su reivindicación, gloriosa, en el minimalismo de la forma por la forma misma.

Sin embargo, Kant va más allá de esta división entre los juicios del entendimiento y las intuiciones de la imaginación, estableciendo dos clases de juicios estéticos: los empíricos y los puros. Los primeros expresan lo que es desagradable o agradable, los segundos lo que hay de bello en un objeto o en una representación del mismo. Los juicios formales o puros son los únicos verdaderos juicios del gusto. Así, un simple color o un simple sonido musical como el del violín son la expresión de la materia de las representaciones, es

decir de la sola sensación, y siguiendo a Kant, no merecen otro nombre que el de “agradables”. La cualidad misma de las sensaciones no puede considerarse común entre todos los hombres, la superioridad del encanto de un color sobre otro o del sonido de un instrumento no puede reconocerse igual para todos. En las artes lo esencial según Kant es el dibujo, el cual no se refiere al gusto por medio de una sensación agradable, sino que únicamente agrada por su forma. Más adelante, Kant realiza otra división entre los juicios del gusto, distinguiendo la belleza libre y la belleza adherente. La primera no supone un concepto de lo que el objeto debe ser, pero la segunda supone los conceptos y la perfección de ese objeto en relación con estos conceptos. Las flores son bellezas libres ya que no se sabe perfectamente lo que es o deba ser una flor, es decir que cuando observamos una flor no atendemos a la finalidad interna de la misma, sino simplemente a su forma. En la apreciación de una belleza libre el juicio del gusto es puro; éste no supone el concepto de fin alguno al cual puedan referirse los diversos elementos del objeto dado, por lo que resultaría limitada la libertad de la imaginación, donde nace el placer de la contemplación.

Ciertos aspectos de lo expuesto nos remiten directamente a la primeridad peirceana. El punto que no termina de quedar claramente presentado en Peirce tal vez sea el mismo que expone Kant con tantas idas y vueltas, enredos en definiciones e infinitas divisiones. Según Peirce, la primeridad no se corresponde con la sensación de un sujeto particular, sino que es la cualidad en sí misma, esto es la cualidad sensitiva no percibida



y por eso potencialmente existente. No obstante, en otros pasajes de sus escritos, Peirce define la primeridad como un estado de conciencia que no envuelve análisis ni comparación alguna, el *feeling* es un estado que se da en todo momento. El estar consciente no es nada más que sentir, mas esta sensación debe ser inevitablemente particular. Tanto Kant como Peirce intentan describir la cualidad en sí misma y sin embargo el sujeto siempre queda envuelto en dicho proceso. Precisamente, la finalidad de ambos es desligarse de lo individual psicológico para fundarse en principios conductores más generales, en ciertos casos, desesperadamente universalizables. La manera en que pueda darse la aprehensión de la cualidad en sí misma, sin un influjo demasiado incrementado de subjetividad, es dejando de lado la materialidad de las sensaciones para atender a la forma misma de los objetos, sin una preferencia particular con respecto al gusto. En Peirce, el caso sería el mismo: si bien el *feeling* es un estado de conciencia, es un estado “abierto” a esa cualidad independiente de una sensación en el tiempo, sin comienzo ni fin. De esta manera, podríamos considerar el juicio de gusto que Kant define en su *Crítica del juicio* como uno de los disparadores de la primeridad peirceana.

## Conclusión

A lo largo de este trabajo realizamos un recorrido por los aspectos más relevantes de la filosofía peirceana en relación con la gnoseología y la verdad. Podríamos afirmar que durante el desarrollo de

su pensamiento, Peirce mantiene su opinión con respecto a la contingencia de la verdad y su posible variación en el futuro. Ya a partir de 1868, al introducir Peirce la idea de la comunidad de investigadores que establecen por medio de la experimentación los fundamentos que rigen la vida humana, podemos notar, que esta verdad a la que hace referencia es precisamente convencional y que se apega a la evolución del pensamiento humano. Por supuesto que Peirce no se refiere a la verdad particular de cada individuo, sino en última instancia al régimen del paradigma epocal siempre contrastativo. En el periodo de 1877-1878, su pensamiento se vuelca cada vez más a la cuestión acerca de la relatividad de la verdad, desarrollando los conceptos de hábito, creencia y duda. En última instancia, afirma Peirce, lo que persigue el hombre es completar esa sensación generada por la duda de insuficiencia y alcanzar el estado contemplativo de la creencia, estableciendo de esta manera hábitos que rigen como verdades. Las creencias que tenemos por verdaderas atienden a los efectos de los objetos, los cuales son por supuesto los que más nos favorecen para nuestra supervivencia. Sin embargo, Peirce siente que el apegarse radicalmente a esta teoría pragmatista puede conducir a un relativismo absoluto, cualidad que no puede afectar a un científico como él. Por esto, aclara que, más allá de los hábitos particulares, están los hábitos establecidos por la comunidad científica y que el mejor método para establecerlos es el científico.

En el periodo del pragmatismo, Peirce retoma el tema de la creencia y la duda, reafirmando que la concepción que

## BIBLIOGRAFÍA

- APEL, Karl-Otto. *El camino del pensamiento de Charles Peirce*, Visor, Madrid, 1997.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción de Manuel García Morente, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1928.
- . *Crítica del juicio*, Losada, Buenos Aires, 2005.
- PEIRCE, C. S., *Collected Papers*, Vol. I y Vol. V.
- . *Cómo esclarecer nuestras ideas, 1878*, en página de la Universidad de Navarra, traducción de José Vericat, 1988.
- . *Cuestiones acerca de ciertas facultades atribuidas al hombre, 1868*, en página de la UNAV, traducción de Carmen Ruiz, 2001.
- . *Fundamento, objeto e interpretante, 1897*, en página de la UNAV, traducción Mariluz Restrepo, 2003.
- . *Fundamentos de la validez de las leyes de la lógica, 1869*, en página de la Universidad de Navarra, traducción de Mónica Aguerri, 2003.
- . *La fijación de la creencia, 1877*,