

1 01011  
1



Universidad Nacional Autónoma de México  
Facultad de Filosofía y Letras

COLEGIO DE FILOSOFIA

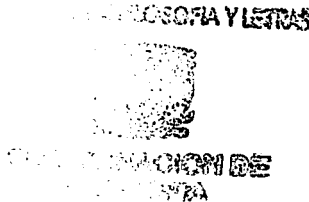
**Un Estudio sobre las creencias. Su  
fijación y la prevención de prejuicios.**

**Tesina de licenciatura**

**Vladimir Aceves Gaytán**



**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**



**Asesor: Dr. Victor G. Rivas L.**

2003



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TESIS CON FALLA  
DE  
ORIGEN

2

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Agradezco, y dedico este trabajo, al colegio de filosofía por la oportunidad que brinda a la gente para formarse en asuntos filosóficos, a pesar de huelgas, malos entendidos y el ruidoso y apestoso mercado que la rodea. También a todos mis profesores por haberme soportado con toda la ignorancia, prejuicios, simplificaciones y similares que durante las clases, pasillos y bebiendo café les hice padecer, cuatro años llenos de temas inagotables, bellos, humanos. Siempre atentos, siempre filosos.

Estos profesores son tantos que preferiblemente no he de nombrarlos, pues siempre uno queda mal al hacer semejante tarea; si digo que fueron alumnos de nuestros maestros, Gaos, Nicol, Salmerón, Villoro, Sánchez V. y compañía, ya encierro mejor a semejante cofradía. Pero hay más, aunque no se acuerden de mí, yo sí de ellos. Sin embargo hago mención afectuosa a aquellos quienes me apoyaron bastante y me indicaron a Peirce como un magnífico filósofo, gracias Ana Rosa y León, que aunque sabemos son doctores, los que no lo saben, son excelentes personas.

No puede quedar fuera mi familia, que saludar y comer con un estudiante de filosofía es demasiado difícil. Gracias. Ariel te extraño.

## ÍNDICE

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

1. Introducción	1
2. Panorama del pragmatismo	4
3. Un antecedente con respecto a ciertos prejuicios o egoísmos	10
4. De "la fijación de las creencias"	16
5. De "cómo hacer claras nuestras ideas"	28
6. Algunas observaciones	36
7. Conclusiones	48
8. Bibliografía	51
9. Anexo	53
9.1 "El amor que evoluciona"	54
9.2 "Las bases del pragmatismo en las ciencias normativas"	70

## Introducción

El presente texto intentará responder a cómo evitar prejuicios. Para ello quede advertido que los prejuicios son creencias erróneas, y son erróneas en tanto 1) la manera en que se fijan, 2) la manera de realizar las acciones que involucran en la práctica, o 3) la poca o nula claridad con la que se les conciba. Las creencias suelen estudiarse como las disposiciones a actuar en tanto su contenido proposicional; también como lo opuesto a las dudas auténticas. Es decir, son un tipo más de las actitudes proposicionales. Sin embargo, nadie —hasta donde lo sé— excepto Charles Sanders Peirce (1839-1914) ha hablado sobre la fijación de las creencias. Por ello su propuesta será aquí el fulcro. Dicha propuesta está cifrada notoriamente en dos artículos clásicos: “Cómo fijar las creencias” y “Cómo hacer claras las ideas”.

Este no es un trabajo exclusivo sobre la obra de Peirce, a pesar de que remito a él en varias ocasiones, sino sobre un posible modo para evitar prejuicios. Ese modo podría explicarse así, en primer lugar al decir que los prejuicios existen, son muy comunes y contraproducentes para muchas acciones; en segundo lugar si son creencias erróneas y son erróneas en tanto la manera de fijarlas, en tanto la poca claridad que tienen, o en tanto la manera de llevarlas a la práctica, resultará interesante estudiar los cuatro posibles métodos para fijarlas según Peirce, pues así alguien podría reflexionar qué tan mal o no se encuentran las creencias que sostiene. Y al saber esto, será un poco más fácil adoptar una postura crítica ante cualquier creencia y ante cualquier acción: tal postura ayudará a cambiar de perspectiva (o aquello a través de lo que se ve), pues deberá apelar a los otros, además de hacer posible un interactuar más congruentemente con ellos y con la realidad en su conjunto.

Por otro lado, cabe mencionar que es indispensable tener cuidado de evitar cualquier generalización y que una manera para hacerlo es reconocer la falibilidad que el

conocimiento o la práctica involucran, y no precisamente por mala suerte. Tal falibilidad puede encontrarse en y por medio del estudio histórico de una disciplina, así como también por los cambios de referencia, sentido o significado de los conceptos que esa disciplina utiliza. Además, lo científico no es la maravillosa panacea humana, sino un modelo de investigación más atento que otros, es decir, porque no todo mundo es científico y porque cualquier filosofía digna de portar ese calificativo debe acercarse a la gente para explicar su cotidianidad, no se piense, como vulgarmente se hace, que sólo los científicos tendrán la única y precisa razón de todo –pues ellos jamás se proponen eso-, ni la única mirada la cual cancelaría cualquier visión, sino que se aprenda de ellos: una actitud escéptica pero razonada y razonable, no ciega, sorda y brutal.

El trabajo está dividido en seis apartados, tres de ellos uno tanto ajenos a primera vista, pero acotados en fin de cuentas. Comienzo por hablar muy en general de lo que el pragmatismo ha sido, la manera doble en que surge: de un kantismo y de una serie de discusiones con aficionados a la filosofía, la posible manera de englobar tal corriente de pensamiento junto con tres dificultades para ello, y por último la manera en que Habermas lo recupera junto con algo de hermenéutica para intentar hablar de fundamentos epistémicos y dialógicos acordes a lo humano, es decir, cotidianos y ya no eruditos.

El segundo apartado reúne un posible antecedente de exposición y pugna contra los prejuicios. Se trata de dos pasajes kantianos, uno de la *Antropología en sentido pragmático*, donde se habla del egoísmo y tres tipos de arrogancias, los cuales a mi parecer se parecen demasiado a al menos dos métodos peirceanos para fijar creencias. Después, y bajo el reto que involucra la Ilustración a la Kant recupero los elementos que posibilitan ofrecer mejores juicios que sustenten creencias, y que son parecidos a lo que

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Peirce propondrá, a saber, hacer juicios de sentido común al tener ideas claras y con ello llevarlo a la práctica.

Después, los apartados tercero y cuarto exponen el discurso peirceano de los artículos antedichos. Siendo en mi opinión los más importantes del texto en general, pues entre el reconocimiento de la falibilidad de una investigación, conocimiento o práctica y un uso mejorado del lenguaje vía la máxima pragmática alguien podría ayudarse de esas indicaciones para así entender que cada acción es la puerta a un nuevo hábito, es decir que cada acción puede implicar algo de novedoso y de más amplio alcance, que la habitual manera de hacer o pensar algo. Para luego ir a un quinto apartado en el cual hago una serie de observaciones, la mayoría de filosofía de la ciencia, pero no sólo, pues algo sobre la imaginación y el lenguaje digo allí. Por último ofrezco una serie de conclusiones.

Técnicamente cito con doble comilla (""); enfatizo o englobo alguna idea o frase con comilla simple (''); y cito de tal manera que hay que ver la bibliografía. Y como la edición de ocho tomos de Peirce de sus *Collected Papers* cuenta con una única numeración, el primer número indica el tomo, y la cifra que le sigue la página, ej. CP 0.000. Por último el anexo contiene la traducción de dos artículos de Peirce, los cuales recomiendo, no tanto para mi texto sino para conocer desde otros lugares a Peirce.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



## I. Panorama del pragmatismo

Siguiendo la opinión de A.M. Faerna (1996, pp. 3-15), resulta que el pragmatismo clásico tiene que ver con varios aspectos claves. Por ejemplo aplica una actividad reflexiva en y a la vida cotidiana, busca la clarificación del pensamiento y una teoría de la acción inteligente y liberadora junto con razones y valores del mismo estilo, además permite una mejor comunicación e inter-acción. En opinión de algunos críticos lo único que hace el pragmatismo es "evadir" lo filosófico del asunto o de la tradición, pero se trata de dogmáticos o de gente que no se enteró bien de sus propuestas, herramientas o artimañas para su funcionamiento (ver, West, 1989). Sin embargo, no es tan fácil poder estudiar al pragmatismo sino de manera muy general. Ello se debe, según Faerna, a que tres instancias suficientes (i-iii) para identificar a una escuela o corriente filosófica se distorsionan y no hacen sino borrosos los límites para abordar el estudio de algo así como la 'filosofía pragmatista', misma que, por cierto, como tal, no existe.

Así, con respecto a i), las *raíces históricas* de esta supuesta escuela, nos encontramos con que es "la única excepción a la norma histórica no escrita según la cual las sucesivas teorías filosóficas deben presentarse a sí mismas como algo innovador en lo sustancial, como la captación de alguna idea o principio ignorado por los pensadores anteriores". Más bien es según sus fundadores, Peirce y James, una 'renovación y revitalización' del proyecto de la filosofía. Por ejemplo, James da a conocer a nivel masivo el pragmatismo bajo el título de *Pragmatismo: un nuevo nombre para algunos viejos modos de pensar* (1907), reconociendo la falta de originalidad y el préstamo de más de una docena de autores 'clásicos' o si se prefiere 'básicos' de la filosofía. Adviértase que los fundadores del pragmatismo —como ya generalmente sucede en filosofía— no fueron filósofos de carrera sino hombres de ciencias aficionados a temas filosóficos, lo cual, no obstante, parece ayudar a remontar las especulaciones que poco dicen.

Con respecto a *ii*), *su contenido doctrinal específico*, ni Peirce ni James, ni C. I. Lewis o G. H. Mead elaboraron un sistema teórico como tal sino fundamentaron una reflexión personal. Así, para 1908 A.O. Lovejoy identificaba trece distintos pragmatismos: es más, un pragmatista inglés, F. C. S. Schiller, dijo algo así como ‘hay tantos pragmatismos como filósofos pragmatistas hay’. Otros dirán que el pragmatismo es exclusivo de Peirce (ver, Haack, 2001, pp. 23-24).

Y, en relación con *iii*), *su prolongación en el pensamiento posterior* indica que no se trata de una “escuela filosófica”, pues influyó no sólo en la filosofía sino en otros campos y disciplinas –derecho, psicología, educación, sociología, política, etc.- pero sin identificársele ni tratársele como un núcleo teórico original, cuanto una serie de ideas seminales. Por ello, difícil es la acotación y, más aún, la reunión de tan diversas propuestas y autores bajo el mismo rubro. Aunque, posiblemente radique ahí lo interesante del asunto. Por último, no habría que olvidar que el pragmatismo nace de una serie de reuniones con personas destacadas en otros campos o estudios no filosóficos, en aquel legendario y sarcástico (en tanto se burlaba de los hegelianos del tiempo y lugar) ‘Club metafísico’, del cual hablaré más adelante.

Por otra parte, al quedar advertido que se les trate como una *familia* –así muy biyectivamente- de autores, algo común a ellos es que, p.ej., conciben al mundo de una manera peculiar, con dejos de antidoto contra antiguas ideas filosóficas. El *mundo*, “que es un objeto de nuestro pensamiento, juicio o comprensión, debe –continúa Faerna- ser el mismo que sirve de escenario a nuestra conducta”. Como lo entienden los pragmatistas permite olvidarse, a partir de la máxima pragmática, de las nociones, conceptos o palabras “obtusas y deformadoras de la realidad, o sencillamente estériles”: así como cancelar la distinción entre mundos interno y externo, teoría y práctica. Es decir, el pragmatismo funge como un instrumento para la crítica conceptual: se presenta como “un esfuerzo por

superar las distinciones filosóficamente consolidadas, pero inaceptables" a partir de un filosofar *analítico*; de tal suerte que, con ecos de la Ilustración, el pensamiento nunca será algo inútil ni tampoco irresponsable: la proyección, la toma de decisiones, la valoración y demás se implican en este método que intenta comprender al mundo. Además recupera lo social, y por ello lo político, del diálogo.

En fin, recordemos que Peirce toma de un pasaje de la *Crítica de la razón pura* de Kant, ni más ni menos que la inspiración que lo hizo pensar y escribir tanto acerca de lo 'práctico' y con ello llamar a su trabajo pragmatismo (ver. Apel, 1995, p.55, n.4; y Peirce, CP.5.3: 5.412):

'Práctico' es todo lo que es posible mediante la libertad. Pero si las condiciones del ejercicio de nuestra voluntad libre son empíricas, la razón no puede tener al respecto más que un uso regulador ni servir más que para llevar a cabo la unidad de las leyes empíricas: así p.ej., en la doctrina de la prudencia, sirve para unificar todos los fines que nos proponen nuestras inclinaciones en uno solo, la *felicidad*; la coordinación de los medios para conseguirla constituye toda la tarea de la razón. De ahí que las únicas leyes que ésta puede suministrarnos sean, no leyes puras y enteramente determinadas *a priori*, sino leyes pragmáticas de la conducta libre encaminadas a la consecución de los fines que los sentidos nos recomiendan (B 828).

Lo que está en juego es llevar a cabo la volición. Tal volición es "una conducta deliberada, controlada por uno mismo", dirá Peirce para 1904, al aceptar o no una creencia, un concepto, una acción o un hábito, y al usar el lenguaje más atentamente. La razón (que para los pragmatistas será más bien la inteligencia en lo cotidiano) fue caracterizada muy sugerentemente por Hume al decir que no es más que 'la esclava de las pasiones'. Así, antes que James o Dewey, o, mejor, junto con ellos, el pragmatismo entenderá que "de la misma manera en que lo comestible no es simplemente cuestión de lo que se come, sino de lo que, *a la larga*, satisface el hambre sin dañar al organismo, tampoco lo deseable es sólo cuestión de lo que se desea, sino de lo que, *a la larga*, satisface nuestros deseos sin dejarnos un 'regusto de amargura'" (Haack, 2001, p. 40, las cursivas son mías).

Por otra parte. "in the long run" o "a la larga" será algo a lo que no hay que dejar de atender: es clave para el conocimiento y la realidad; además de ser una ficción peirceana muy seductora. ya veremos por qué. Críticos como Putnam (1999, p.26, n24) han querido objetar a ello vía el conocimiento historiográfico. mientras que Peirce apuntaba que el conocimiento del pasado se vuelve cada vez más necesario.

Así, si alguien se resuelve a actuar de cierta manera en cierta circunstancia, uno lo puede hacer de la misma manera, en tanto se ha experimentado con un amplio margen de diferentes instancias, las cuales se van acumulando o desechando en el bregar que es la investigación, sobre todo de carácter científico. Si se apuesta por los avances científicos y tecnológicos es por lo mismo que no están aún culminados, están "en marcha"; en ese momento funcionan, sin importar tampoco lo que cada quien pueda hacer con ellos. Las ciencias no tienen creencias, como los hombres, sino opiniones, falibles y con carácter abierto que van cristalizándose para que lo práctico se realice con certidumbre y de inmediato (ver Pérez, 2001, pp. 66-69).

Por otra parte, H. Marcuse observa que Peirce involucra, en esos dos artículos de "Cómo hacer claras las ideas" y "Cómo fijar las creencias", una parte teológica, tópico clásico en filosofía, pues procura reconciliar al hombre con la muerte: si fuéramos inmortales, llegaría el día en que cualquier esperanza se convertiría en desilusión, y el hombre sería presa de la desesperanza. Por ello, para Peirce, "la experiencia va constantemente debilitando nuestra esperanza y nuestra ambición". La muerte limita nuestras experiencias negativas y aminora los riesgos. Con ella todo queda en interrogante y a la vez una serie de posibilidades queda abierta y pendiente de verificación. Es más, para Marcuse, Peirce sigue las férreas exigencias de la lógica al establecer tres conclusiones no libres de sentimentalismo: el ideal de una comunidad humana sin límites en el tiempo y en el espacio; la posibilidad de que este ideal sea el

interés predominante; y la confianza en una sucesión ilimitada de la actividad intelectual. O en palabras sorprendentes. Marcuse compara estas conclusiones con el ideal de san Pablo. pues Peirce involucra 'fe, esperanza y caridad' en su propuesta (Marcuse, 1968. pp. 94-95).

Por otra parte, encuentro que la opinión de J. Habermas (1983. pp.19, 20, 28-29) acerca del pragmatismo y la hermenéutica, con relación a la búsqueda de fundamentos para la comunicación y la acción, no es nada errónea y sí sugerente para este trabajo:

En lugar del sujeto aislado, que se orienta hacia los objetos y se convierte él mismo en objeto en el proceso de reflexión, no solamente aparece la idea de un conocimiento mediado lingüísticamente y referido a la acción, sino también el nexo entre la praxis y la comunicación cotidianas, en las que se inscriben las realizaciones cognitivas que en su origen son intersubjetivas al tiempo que cooperativas. Que este nexo se estudie como forma vital o mundo vital, como praxis o interacción mediada lingüísticamente, como juego de habla o conversación, como trasfondo cultural, tradición o historia de influencia, resulta indiferente: lo decisivo es que todos estos conceptos de sentido común alcanzan un rango que hasta ahora estaba reservado a los conceptos fundamentales de la epistemología, sin que por lo demás tengan que funcionar como éstos.

Pasaje en el cual la subjetividad solipsista queda mal parada. De Peirce se puede decir que fue uno de los primeros 'postmodernos' en tanto que realiza una fuerte crítica al cartesianismo. De tal suerte que, con lo que propone en tales artículos se ve poco a poco por qué una comunidad realiza actos de mejor forma una vez que dialoga para hacerlos. Además, parece que tomar la responsabilidad de reflexionar por las acciones que uno realiza en el mundo y por ello romper con la distinción entre teoría y práctica y mundos interno y externo, no me parece —como tampoco a muchas otras personas— la evasión de una línea de pensamiento tradicional pero moribunda, sino muy por el contrario el cumplimiento del verdadero camino que cualquier filosofía debe tomar: no despegarse de lo cotidiano.

Habermas continúa diciendo,

Los problemas aparecen siempre sólo en determinadas situaciones: se nos manifiestan como algo en cierto modo objetivo, porque no podemos disponer a nuestro antojo de la totalidad de nuestras relaciones vitales prácticas [...]. Cada solución de un problema y cada interpretación dependen de una red invisible de presupuestos y, debido a su carácter holístico y particularista al tiempo, no cabe englobar esta red en un análisis centrado en la generalidad.

Lo cual me es similar a aceptar o simplemente recordar la falibilidad del conocimiento y de las acciones, siempre cotidianas y siempre factibles a mejorarse. Además tanto la propuesta kantiana de 'buscar ilustrarse' y la propuesta hegeliana de 'poner el propio tiempo en palabras' (o lo que se ha llamado 'hacer una ontología del presente') siempre pueden ejemplificarse en las problemáticas que alguna sociedad o comunidad tiene y pretende solucionar. Por último, Peirce recomienda atender a y hasta regocijarse de encontrar los 'errores' que se presentan en tales intentos de solución, pues son ejemplos o hasta contraejemplos de formas de razonamiento, mismas que nos indican la futilidad de las generalidades, y la pertinencia o no que se logra en cada situación.

Y finalmente Habermas dice:

Creo que precisamente las filosofías hermenéutica y pragmática [...] atribuyen autoridad epistémica a la comunidad de quienes cooperan y hablan mutuamente. Esta praxis cotidiana comunicativa posibilita un entendimiento basado en las pretensiones de validez y ello como única alternativa a una u otra influencia unilateral más o menos intensa. Como quiera que las pretensiones de validez que solemos vincular en la conversación con nuestras convicciones trascienden el contexto en que se dan, ya que superan unos horizontes espaciotemporales limitados, todo acuerdo conseguido o reproducido por medios comunicativos ha de apoyarse sobre un potencial de fundamentos existentes pero, en todo caso, fundamentos. Los fundamentos están hechos de un material especial y nos obligan a pronunciarnos sobre ellos con un simple sí o no.

Habermas indica, por un lado, que la filosofía pragmática puede entenderse como aquella que afirma que 'no hay duda total', como lo quería Descartes, y que la acción intersubjetiva dialógica refuta. Por otro lado, la filosofía hermenéutica afirma que 'no hay interpretación total', que a toda interpretación la atraviesa forzosamente la historia y que por ello involucra una actividad más sofisticada de contextualización, pero que, como ya lo dije, se requiere traducir la información en 'fundamentos' para actuar en algún caso particular presente, a pesar de que se redunde en ello.

Por otra parte, es muy probable que la manera en que Putnam (1999, pp. 36-7) engloba o sintetiza una de las principales preocupaciones del viejo pragmatismo no sea nada errónea

y permita seguir glosando lo dicho por Habermas: entender que "el acceso a una realidad común no requiere un acceso a algo *preconceptual*, sino más bien una capacidad propia para formar conceptos *compartidos*", y usarlos. Es decir, una de las acciones que poco se ve como tal es el dialogar, algo fácil y difícil, pero a fin de cuentas obligado. Además, cualquier filosofía no está sino para "modificar nuestro punto de vista" (sin proferir tesis sobre ello, como dijo Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, §128), lo cual ya es mucho.

Por último, incluso un colega español de los pragmatistas clásicos en Harvard, Jorge Santayana (1996, p.38), escribió en muy divertidos diálogos algo con lo cual me gustaría terminar esta sección: "El hombre es un animal luchador, sus banderas son sus pensamientos, y se siente fracasado cuando éstos se quedan sólo en pensamientos." Por supuesto, porque necesita actuar y observar resultados convenientes.

## II. Un antecedente con respecto a ciertos prejuicios o egoísmos

Retomo ciertos pasajes de la *Antropología en sentido pragmático* (Kant, 1991, pp.7-22), además de otras instancias del discurso ilustrado kantiano. Así, con ese espíritu en el prólogo se lee: "todos los progresos de la cultura a través de los cuales se educa el hombre tienen el fin de aplicar los conocimientos y habilidades adquiridas para emplearlos en el mundo", sin por ello ser esto mismo un prejuicio, cuanto más bien un hecho. Siendo el objeto más importante del mundo el *hombre mismo*: él es su propio fin último. Por ello, "una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada" será la antropología. Ésta puede abordarse desde dos perspectivas: la fisiológica y la pragmática. Aquella "trata de investigar lo que *la naturaleza* hace del hombre": ésta, en cambio, investiga "lo que *él mismo*, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo".

Una antropología pragmática es un “un conocimiento del mundo” y empieza y culmina cuando “encierra un conocimiento del hombre como *ciudadano del mundo*”. Ahora bien, conocer mundo y tener mundo difieren. Quien lo conoce, “se limita a *comprender* el juego que ha presenciado”; quien lo tiene, “ha entrado en juego con él”. Dentro del mundo hay hombres que están demasiado cercanos entre sí, pero muy lejanos de los demás; ellos son los antropólogos —los que reflexionan.

*Viajar* es una manera de acrecentar el conocimiento antropológico pragmático, pero antes de viajar, el antropólogo debe conocer lo suyo y a los suyos, es decir, tener un conocimiento local para luego adentrarse en el general. Otro modo del viajar se encuentra en la lectura de historias, biografías, obras de teatro y novelas, pues en ellas, no importando lo ficcional o poético de las últimas, están los rasgos *fundamentales*, aunque a veces exagerados, de la naturaleza humana.

Además, bajo la dirección de la filosofía, una antropología de esas características se topa con considerables *dificultades* como las siguientes: una persona que se percató de que se le está observando y estudiando, o de que se le pretende estudiar y observar, se azora o se molesta, y por ello no puede mostrarse como es, o finge para que no se le conozca. Incluso el mismo antropólogo al querer estudiarse a sí mismo verá que su afectividad no es tan fácil de fingir, y como vive sus emociones o afectos, no los puede estudiar<sup>1</sup>. O qué tal esos *hábitos* que se adquieren por la persistencia del lugar y del tiempo, los cuales engendran una “segunda naturaleza”, la cual impide a un antropólogo un juicio sobre sí mismo o sobre el trato con los demás, ya por el destino que le tocó vivir

<sup>1</sup> *Cfr.* Nietzsche (1999, p. 47 y ss). Allí, parafraseando a Goethe, se dice que el hombre es consciente en tanto observa, no en cuanto actúa: sólo lo que en ese momento importa es lo que es necesario atender y estimar, a pesar de que sean un poco exagerados tal atención y aprecio. Los que actuaron tan inconsciente pero así tan amorosa y esmeradamente en su inmediatez enseñan a los que los estudian, vía sus historias o hasta reliquias, que la vida es inconsciente, que el morbo es el historiador y su punto de vista *supra-histórico*: que los hechos se forjan (o se forjaron) muy azarosa y visceralmente. Así se vislumbra “la ceguera e injusticia de los hombres que actúan”. De allí el problema de la auto crítica moral, práctica y racional de cada quien.



ya al cual se habituó; ya por su carácter de aventurero, pues sigue acarreado sus hábitos, al solamente ir de paso.

Por otro lado, la conciencia de sí mismo, o ese ser consciente de las propias representaciones, toma lugar cuando una *persona* puede tener una representación de su yo; es decir, cuando ve que sus circunstancias son eso, y que él sigue siendo el mismo. *Pensar* el yo es usar el entendimiento, como ese ir dejando a un lado la risa y llanto infantiles, o, de otra forma, ese ser capaz de tener *experiencia* de las cosas que se perciben y clasifican, en tanto que se conocen; y se conocen al poder *abstraer de* ellas algo (y no solo al abstraerlas) para conceptualizarlas después.

Así, los hombres sacan a relucir su querido yo allí donde pueden, aunque no de manera 'patente', pues el egoísmo de los demás se los impide, sino de manera 'encubierta' por medio de una "aparente negación de sí mismo" un tanto modesta como al apelar al nosotros; de esta manera comienza a entenderse el egoísmo. El egoísmo, continúa Kant, "puede encerrar tres clases de arrogancias", a saber, las del entendimiento, las del gusto y las del interés práctico. Respectivamente son los egoísmos lógico, estético, y práctico o moral. (Considero que estos egoísmos son intercambiables por ciertos métodos para fijar creencias como lo indica Peirce al hablar de las creencias de una persona tenaz o de las de alguien que utiliza el método a priori, lo cual se encuentra en el siguiente apartado.)

Kant dice del *egoísmo lógico* que "tiene por innecesario contrastar el propio juicio apelando al entendimiento de los demás"; deja fuera ese *criterium veritatis externum* que son los otros. Sin embargo, tal criterio, ese entendimiento de los demás, es algo muy defendido; p.ej. en la pugna concerniente a la opinión pública vía la libertad de imprenta es algo cuya privación indigna demasiado; no podría "contrastarse la rectitud de nuestros propios juicios": es decir, sin ese criterio quedamos en error o en la incertidumbre de estar

alucinando o vivir nuestras quimeras o sostener un soliloquio. "Justamente por esto es un atrevimiento hacer en público una afirmación que pugne con la opinión general, incluso de los inteligentes". Pero, Kant indica que, hay una *obstinación lógica* de "no querer ser imitador de los demás, sino de aparecer como un hombre *extraordinario*, aunque en lugar de esto sólo se hace, con frecuencia, el *extravagante*".

Ir contra corriente vía la manifestación de este tipo de egoísmo es una *paradoja*. Cuando cada quien ha de tener y sustentar su propio parecer sin la vanidosa pretensión de diferenciarse, esa paradoja no está mal vista, y mucho menos si es correcta. A lo paradójico se "le opone lo *vulgar*" u opinión generalizada. Lo vulgar aletarga, lo paradójico, en cambio, "despierta la mente y la hace atender e indagar, lo cual conduce frecuentemente a descubrir".<sup>2</sup>

Al *egoísta estético* "le basta su propio gusto", a pesar de lo mal que pueda ser visto por los demás, o de la censura o hasta de la ridiculización por parte de éstos. Él es alguien que no progresa ni mejora porque se priva a sí mismo de ello; se aísla con su propio juicio y se aplaude solo, creyendo que en lo suyo está la piedra angular de lo bello de las artes o lo sencillo de su argumentación o la esencia de su actividad.

El *egoísta moral* es aquel que "reduce todos los fines a sí mismo"; busca su propio provecho y felicidad sin importarle el deber; el cual es para Kant el fundamento supremo de la voluntad. Cada eudemonista tiene su propio concepto de felicidad y su propio concepto de deber.

Ahora bien, "al egoísmo sólo puede oponérsele el *pluralismo*", o ese "modo de pensar" consistente en "no considerarse ni conducirse como encerrado en el propio yo en el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo". El mundo también es "la

<sup>2</sup> Peirce dirá algo muy similar en su artículo "Evolutionary Love", el cual se encuentra traducido en el anexo del presente texto; p. ej., "todo mundo sabe que la prolongada continuación de una rutina del hábito nos aletarga, mientras que una sucesión de sorpresas anima maravillosamente a las ideas. Donde hay movimiento, donde la historia no está hecha aún, hay un foco de actividad mental..."

existencia de un conjunto de seres distintos de mí, pero que se hallan en relación de comunidad conmigo". El mundo es más social que otra cosa, lo natural se incluye en lo social.

Con otras palabras del propio Kant, las que nos hablan sobre el *sentido común* y de "qué es la Ilustración", termino la referencia kantiana. Así, son memorables las tres instancias que enumera Kant para hablar del sentido común a todos: el juzgar o la capacidad del juicio objetivo sin involucrar las sensaciones subjetivas (Kant, 1989). Estas instancias son: "i) Pensar por sí mismo; ii) pensar en el lugar de cada otro; iii) pensar siempre de acuerdo consigo mismo." Luego, i) tiene que ver con el modo de pensar siempre activo "*libre de prejuicios*", enemigo de las supersticiones o esas razones de los otros que, de atenderse, volverían a la razón pasiva: prejuicios bajo la forma de tradición, costumbre o autoridad; ii) con lo *extensivo* del pensar, al pensar un juicio propio desde "un punto de vista universal", pero atendiendo las razones de los demás<sup>3</sup>; y iii) con lo *consecuente*, lo cual implica a las dos anteriores y "una frecuente aplicación" para devenir una destreza, p.ej. al charlar con alguien que se da a entender sin tanto rodeo ni equívocos. Son, en ese mismo orden, las máximas del entendimiento, el juicio y la razón. Todo esto suministra los elementos para dar y sustentar la mejor de las opiniones posibles.

Por otra parte, con frecuencia las historias de la filosofía al hablar de la Ilustración no hacen sino citar el lema de Kant: "¡ten el valor de servirte de tu propia razón!" Sin embargo, la frase completa, por cierto, es del viejo Horacio, y dice: "Determinate a ser virtuoso, empieza: diferir la mejora de la propia conducta es imitar la simplicidad del viajero que, encontrando un río en su camino aguarda a que el agua haya pasado: el río corre y correrá eternamente". (*Epist.*, II. 1. 40). (Con esta frase completa espero se

<sup>3</sup> Pues si se alcanzara como tal ese punto de vista universal, se vería desde "ninguna parte" como lo que demostró Th. Nagel, o aunque fuere un dios quien lo alcanzara, se le olvidaría qué está viendo. Por ello creo que Kant lo previene al hablar de su ciudadanía del mundo junto con las razones de los demás, y todavía Peirce al decirnos que cualquier conocimiento es necesariamente social.

observe mejor por qué los problemas son particulares y sus soluciones también. La pereza o una voluntad débil son difíciles de calificar como prejuicios pero por ello se requiere de una deliberación completa.)

En el texto original (Kant, 1999, pp.25-37) Kant pugna porque se venzan la pereza y la cobardía que impiden el uso de la propia razón y la culminación práctica de una volición, sin la guía, tutela o coerción de alguien más, ya sea persona, institución, dogma, habladería o similar: es fácil que otros piensen, sientan o actúen por mí, sólo tengo que dejar que me ordenen y no dar signo alguno de autenticidad o inconformidad; es difícil hacerse de una disciplina y un coraje que permitan expresar pública y libremente, con críticas constructivas, los puntos de vista sobre cualquier tema de religión, economía, política, etc.; en parte porque quien enseña no quiere perder el lugar que tiene de profesor, en parte por la intolerancia de quienes están en los distintos mandos (padres, maestros, patrones, gobernantes y compañía) con alguna autoridad paternalista, prepotente, déspota o represiva.

M. Foucault (Foucault, 1985) encuentra que ese texto kantiano de "Qué es la Ilustración" habla sobre la historia pero de una manera especial: se cuestiona por *el presente*, por la actualidad, por el (o mejor por "este") ahora al que se pertenece y desde el cual se habla. Lo cual implica, en fin de cuentas, una ontología del presente. Tal actualidad o presente ha de determinarse a partir de ciertos elementos que dan sentido a su reflexión filosófica. Ésta se halla a cargo de un individuo inmerso en un presente desde el cual escribe, piensa, experimenta y filosofa, es decir, el filósofo o aquel que reflexiona tiene un papel importante en los discursos, pero de una manera tangencial (enseguida me explico).

Es pues un texto —el de Kant, según Foucault— que "deja traslucir la cuestión del presente como suceso filosófico al que pertenece el filósofo que lo tematiza".

Históricamente es un texto que inaugura la reflexión sobre la filosofía misma, entendida como una "práctica discursiva", y sobre su actualidad, la cual se cuestiona como un *suceso* a valorar, fundamentar, defender y dar sentido. Así, el filósofo, al reflexionar de esa manera, deja de jactarse de pertenecer a alguna doctrina, escuela o tradición y se ve inmiscuido en un "nosotros" o, lo que es lo mismo, en un "conjunto cultural característico de su propia actualidad" (Foucault, 1985, pp.199 y ss).

En otras palabras, su reflexión no recae en él mismo sino en ese nosotros al que pertenece: el filósofo ya no reflexiona y discurre sobre la Modernidad comparándola con la Antigüedad, sino que es desde la Modernidad que "sagitalmente" lo hace. Así, al abordar su propia actualidad por medio de discursos, los discursos mismos se ubican, develando su sentido y especificando su 'modo de acción' o —en términos científicos— 'alcance' al interior de su propia actualidad. Es decir, se interroga por el sentido y referencia de la propia actualidad y sobre todo, a nivel más práctico: "¿qué es lo que hago cuando hablo de ella?" Lo cual una vez más apunta a una instancia social del conocimiento, que vía la historiografía permite mejorar los intentos por responder a lo mismo de la cuestión que involucra el propio presente.

### III. De "la fijación de la creencia"

Peirce<sup>4</sup> comienza por denunciar "la capacidad de raciocinio de uno mismo, no extendiéndose a los demás hombres", similar a eso que Kant llamó *egoísmo lógico*. En gran medida porque desde hace mucho tiempo se apela a la autoridad, a veces bajo el nombre de la razón. Poco a poco, continúa Peirce, gente como Roger Bacon comenzó a ver que solamente "la experiencia enseña algo"; sin embargo, 'experiencia' para él era la de la 'luz interior', la cual ayudaba a entender asuntos fuera del ámbito de los sentidos.

<sup>4</sup> Artículo de noviembre de 1877, reimpresso en los CP 5.358-87, con más de dos alteraciones posteriores del autor. Sigo la traducción de J. Vericat. Ver bibliografía.

Después Francis Bacon mejoró el concepto de experiencia al decir que ésta se podría verificar y comprobar, pero de manera tosca. Luego, "científicos" como Copérnico, Tycho Brahe, Galileo, Harvey y Gilbert, junto con Kepler, comenzaron a involucrar números en el cálculo de sus objetos de estudio, pues así descubrirían la realidad de eso que investigaban, como la curva de un elipse aplicándola al movimiento de los cuerpos celestes. Por supuesto que el razonamiento inductivo tomaba con ellos mayor importancia, al igual que el abductivo; tanto así que "toda obra científica lo suficientemente importante como para que se la tenga que recordar durante unas pocas generaciones constituye un cierto ejemplo de los defectos del arte de razonar de la época en que fue escrita". Cada error es una lección de lógica.

Así, cada intento va puliéndose, pasando de ensoñaciones a aplicaciones controladas en laboratorio, como con Lavoisier; es decir, "manipulando cosas reales en lugar de palabras y quimeras". Incluso en biología se introdujo el método estadístico (Malthus, Wallace y Darwin); además de su aplicación en la teoría de gases (Clausius y luego Maxwell en otros ámbitos). En otras palabras, las cuestiones de hecho se enlazan con las de lógica.

Peirce continúa diciendo que "el objeto del razonar es averiguar algo que no conocemos a partir de lo que ya conocemos", inductiva o abductivamente,<sup>5</sup> siendo un silogismo bueno, o sea efectivo, aquél que concluye válidamente una verdad a partir de premisas verdaderas, sin la injerencia de los sentimientos de la mente de alguien para aceptar o no tales premisas o tal conclusión. Es decir, con independencia de que infiramos correctamente -situación que es accidental-, la conclusión, por muy desagradable o agradable que resulte a alguien, si es verdadera, es verdadera, i.e. se infiere válidamente: lo mismo si es falsa.

<sup>5</sup> Para estos tipos de inferencias ver: (Beuchot, 2002, 33, 37-42); Jaime Nubiola: "La lógica de la sorpresa" en [www.razonypalabra.org.mx](http://www.razonypalabra.org.mx); (Pérez, 2001, pp. 50-56); y de Peirce "Deduction, Induction, and Hypothesis" de 1878, en (Houser/ Kloesel, 1992, pp.186-200). Hay traducción al castellano.

Como "animales lógicos" que los humanos somos, solemos tener un dejo, tal vez sea mejor decir un exceso, de confianza y optimismo que la lógica no solapa. Pues a veces resulta gratificante el no contar, o en algunas ocasiones renunciar, a hechos, los cuales se cifrarán en premisas que nos guíen; de tal suerte que la experiencia parece encargarse de "contraer continuamente nuestras esperanzas y aspiraciones", resultando 'extravagante' una situación en la cual nuestro optimismo se enfrenta con una esperanza no contrastada aún con experiencia alguna. Podría ser, continúa Peirce, que entre la selección natural, en tanto la utilidad del razonar lógico y la seguridad que éste confiere a la práctica, seamos un poco felices (un poco infelices) frente a los animales que viven en sus placenteras y estimulantes visiones.<sup>6</sup>

Inferir es un hábito de la mente, bueno o malo, si lleva a conclusiones verdaderas o falsas, respectivamente. Este hábito mental es un *principio directriz* de la inferencia. Hay muchos principios directrices pero que a gente práctica enajenada en actividades trilladas no interesan ni sirven: sin más, viven una rutina que es su oficio. En cambio, para los pioneros o aventureros, quienes a su extraño pensar no pueden contrastar con la experiencia, o no tan fácilmente, de gran utilidad les será conocer tales principios. Éstos son como el instructivo para pilotear una nave perdida a la mitad de nada y sin alguien a bordo que sepa dirigirla. Para comenzar a entender un principio directriz se da por supuesta, señala Peirce, una variedad de hechos: como el de que hay estados mentales, al menos dos: la duda y la creencia.

Entre la sensación de dudar y la de creer hay una desemejanza, como cuando se quiere afirmar algo y no cuestionarlo. Además, "nuestras creencias guían nuestros deseos y conforman nuestras acciones". Una creencia que se pone en duda impide actuar como generalmente se actúa. El sentimiento de creer es "un indicativo más o menos seguro de

---

<sup>6</sup> Sugerente podría ser la vaca feliz nietzscheana que rumia su presente. Ver. p.ej., Nietzsche, 1999, p. 40.

que en nuestra naturaleza se ha establecido un cierto hábito que determinará nuestras acciones". Tal hábito tiene una cierta generalidad la cual vía la imaginación puede adaptarse a una circunstancia particular, por breve que pueda ser.

En otra parte Peirce dice que el hombre es "un manojo de hábitos" (CP 6.228); siendo uno de éstos algo así como "una ley general de acción, tal que en una cierta clase general de ocasión un hombre será más o menos apto para actuar de una cierta manera general" (CP 2.148). Pues cada vez que una acción habitual o, mejor, cada vez que las habilidades de uno se ponen en acción (y hay aquí un dejo del estado de acto aristotélico) se confirman, junto con su utilidad en relación con la expectativa y el resultado. O dicho de otra manera, y pensando en un signo, esa circunstancia en la cual alguien se encuentra y que no está determinada del todo; de allí que tal hábito general ayude a situar u ordenar dicha circunstancia.

En cambio, continúa Peirce, una duda jamás tiene tal efecto. La duda es "un estado de inquietud e insatisfacción del que luchamos por liberarnos y pasar a un estado de creencia". Un estado de creencia es uno "de tranquilidad y satisfacción", confianza, resolución, quietud, el cual no se quiere cambiar o abandonar, y que todos reconocemos en nuestras acciones habituales. "Al contrario, dice Peirce, nos aferramos tenazmente no sólo a creer, sino a creer precisamente lo que creemos".

Además, ambos sentimientos influyen positiva, mas no instintivamente, en nosotros a lo mucho como una serie de asociaciones nerviosas (un melocotón que nos hace agua la boca, así lo ejemplifica la Bestia lógica). La creencia no nos hace actuar automáticamente, sino que "nos sitúa en condición de comportarnos de determinada manera, dada cierta ocasión". La duda, por el contrario, "nos estimula a indagar hasta destruirla". La duda es i) "vacilación anticipada acerca de lo que haré en adelante, o una vacilación fingida acerca de un estado ficticio de cosas". Dudar también puede entenderse



como *ii*) un "hacer creer que vacilamos", intentando formar un "hábito de *bona fide*" que sirva u opere en alguna emergencia real. Por cierto, con estas dos variantes del dudar, lo intelectual del hombre toma lugar, por supuesto, en la imaginación. Cualquier creencia tiene la "naturaleza de un hábito". La duda es inquietud, titubeo en la acción al no saber cómo movernos.

La irritación de la duda obliga —como "motivo inmediato"— a buscar la creencia. Peirce llama *indagación* a la lucha que surge de ello. La indagación incluye la investigación, prueba, experiencia y experimentación; es el puente entre ambos sentimientos. Es necesario dudar para alcanzar una creencia que realmente guíe las acciones de modo que satisfaga los deseos. Se duda porque algún problema existe para actuar o porque no se sabe a dónde se quiere ir. Otra razón para dudar es cambiar de deseos. Lo que se busca en la indagación es "el establecer una opinión", opinión verdadera. El problema en ello es que al alcanzar el estado de creencia, toda vez que por lo mismo es algo satisfactorio, no es motivo de preocupación el que tal creencia sea en realidad verdadera o falsa: nosotros "*pensaremos que es verdadera*". Toda creencia es mental, i.e., está dentro de la "esfera de nuestro conocimiento". Ahora bien, decir que nuestras creencias son verdaderas es una tautología. La verdad de una proposición consiste en que su creencia "con suficiente experiencia y reflexión nos llevaría a una conducta tal que tendería a satisfacer los deseos que tendríamos entonces", anota Peirce unos años después.

Dudar no es cosa fácil: "el mero poner una proposición en forma interrogativa no estimula a la mente a lucha alguna por la creencia". Las creencias siguen siendo nuestras creencias, al menos hasta que nos demos cuenta del error que involucran. Dudar debe ser un sentimiento que se vive. Dudar por dudar es un vicio fruto de las antiguas "disputaciones" de las universidades católicas. Dudarlo todo tampoco tiene sentido: la

duda nunca es "de papel" o de tipo cartesiano, al contrario, "debemos comenzar con todos los prejuicios que en realidad tenemos, cuando entramos al estudio de la filosofía", dirá Peirce en otro artículo de 1868, "Algunas consecuencias de cuatro incapacidades". *CP* 5.264-317. (Peirce, 1976, pp.29-30). Pero para vencerlos, cambiarlos, o en contadas ocasiones para ratificarlos.

Es más, para dudar algo, ese algo debe sustentarse desde el principio en premisas libres de duda actual. Tales premisas si no están en duda, no pueden ser "más satisfactorias de lo que son". Luego, si no queremos dudar mucho de ellas, debemos construir nuestras teorías de manera general; o sea, "basándolas en la mayor variedad posible de consideraciones diferentes": además de dejar lugar para "las modificaciones que no pueden preverse, pero que con toda seguridad serán necesarias"; y con ello Peirce anuncia parte del reconocimiento de la *falibilidad* de nuestro conocimiento y de nuestras creencias. Este criticismo no está muy bien visto por todos los sistemas que indagan. Por ejemplo, aquellos que se basan en y se bastan con la "inconcebibilidad de lo contrario" o que no salen de presupuestos claves, se caracterizan por ser muy frágiles y efímeros. Por el contrario, los que atienden a evidencias positivas y no son dogmáticos se caracterizan por ser "difíciles de destruir". También, si se llega a una creencia aceptada por todo mundo y alguien quiere argüir otra cosa, perderá su tiempo. Pero hay una salvedad: el "autocriticismo", el cual se refleja en el autocontrol moral y racional. Para Peirce, dicho sea de paso, pensar es una actividad *deliberada*, de tal suerte que alguien lógico es más prudente.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> "La lógica que se observa desde un instructivo punto de vista, aunque parcial y estrecho, es la teoría del pensar deliberado. Decir que cualquier pensar es deliberado es implicar que se controla por un punto de vista para ajustarlo a un propósito o a un ideal. Se reconoce universalmente que el pensar es una operación activa. Consecuentemente, el control del pensamiento con vistas a su conformidad con un parámetro o ideal es un caso especial del control de la acción para conformarlo a un parámetro; y la teoría del primero deber ser una determinación especial de la teoría del último." Ver el artículo de 1906 "Las bases del pragmatismo en las ciencias normativas". *CP* 1.573-74, 5.44 y 5.55-49-54. (Houser, 1998, pp. 376-77). Ver anexo.

Por otra parte, hay ciertos métodos para fijar la creencia (a-d). El más extendido entre los hombres es a) el de la *tenacidad*. Es un método "simple y directo". Tal vez se deba a un "vago espanto frente a la duda", pues algo así hace que uno se "aferre espasmódicamente a las ideas que ya tiene". Se trata de un adherirse sin vacilación a las propias creencias, para estar en una paz mental. Un hombre con esta actitud piensa: "me mantengo resueltamente en la verdad y la verdad es siempre saludable", no importando lo fraudulento o perjudicial de sus creencias. Una reflexión más profunda podría evitarle a un empecinado ciertos sufrimientos adquiridos por una línea de conducta habitual. Un hombre que siga este método se asemeja a un avestruz que al sentirse en peligro entierra su cabeza en la arena; y luego, como así se siente a salvo y seguro, ¿por qué salir a cerciorarse de que ya no hay peligro? Alguien puede ir por la vida apartando su vista o entendimiento de eso que le podría hacer cambiar de opinión.<sup>3</sup> "Él no se propone ser racional, y en efecto, hablará con frecuencia con desprecio de la débil e ilusoria razón del hombre". Es un método que de seguro los más de los místicos acogerían. En fin, que piensen como quieran, dice Peirce con un tono anarco en el sentido de Valéry: "un hombre —un espíritu— libre se adiestraría en no considerar nunca una opinión como algo más que una opinión". Sin embargo, la diferencia entre un tenaz y un anarco radica en que: "anarquista" es el observador que ve lo que ve y no lo que es costumbre que se vea. Y razona sobre ello" (Valéry, 1987, pp. 17, 145).

El método de la tenacidad no se sustenta del todo en la práctica: "el impulso social va contra él". Quien adopte ese impulso social, verá que hay otros que piensan de modo diferente. Con suerte él podría pensar que esas opiniones diferentes son "tan buenas como las suyas propias", lo cual le llevaría a desechar sus creencias. Dejaría así de ser un egoísta lógico. De lo contrario, se volvería un ermitaño, aislado, completamente

<sup>3</sup> Elias Canetti en su *Masa y Poder*, §1, escribe: "Nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido. Desea saber quién es el que le agarra; le quiere reconocer o al menos, poder clasificar [...] Todas las distancias que el hombre ha creado a su alrededor han surgido de este temor a ser tocado."

independiente. lleno de prejuicios, reacio a cualquier comunidad. Es decir. la opinión de los otros nos influye y mucho.

El siguiente método. b) el *de la autoridad*, se vislumbra cuando la voluntad es la del Estado y no la del individuo;<sup>9</sup> y cuando se crean instituciones con miras a "mantener doctrinas correctas ante la gente. a reiterarlas perpetuamente, y a enseñarlas a los jóvenes". Tales instituciones se encargan de la enseñanza, defensa o expresión de doctrinas contrarias; seguramente manteniendo a los individuos de ese estado "ignorantes", infundiéndoles "horror y hostilidad"; incluso odio, a las opiniones privadas, inusuales, novedosas u otras. Esas instituciones buscan el "silencio" de los detractores o herejes de la opinión extendida y en uso. Si a alguien descubren con opinión distinta. han de castigarlo "ejemplarmente". De haber escándalo, bulla, las "masacres" funcionan muy bien. O. sin violencia (tan armada). se proponen las opiniones que han de aceptarse y. sin más. se exige que las crean. Es un método que la política y la teología han utilizado mucho. sobre todo la católica. pero la de cualquier otra clase sacerdotal se le parece. Se reconoce en cualquier gremio o asociación de personas. en camaradería o por simpatía. que se supone se basa en ciertas proposiciones que apelan a un sentimiento social. avalado por este método. cruel e irracional. Pues "todo credo distintivo ha sido un hecho histórico inventado para dañar a alguien". Es un método que aventaja al anterior en tanto "una superioridad moral y mental". Es más exitoso y fácil de rastrear: las culturas como "fes organizadas" duran mucho tiempo. Este método sostiene que "si la esclavitud de opinión es algo natural y saludable para los hombres. entonces tiene que continuar habiendo esclavos".

<sup>9</sup> En el artículo *Evolutionary Love* de 1893 Peirce hablará de esto con un ejemplo. al argumentar contra la codicia y su filosofía: "Gregorio el grande... quemó la gran biblioteca de Roma. proclamando que 'la ignorancia es la madre de la devoción' (lo cual es verdadero. tanto como la opresión y la injusticia son la madre de la espiritualidad)". (Ver anexo)

Por otro lado, si algún profeta o legislador individual crea un sistema así, resulta que sólo "la organización tiene vida". Ese fundador es meramente eso, pues si llegara a arrepentirse de algo, ya no se le tomará en cuenta. Lo que en un principio fue caprichoso, se convierte en algo "público y metódico". Públicas y metódicas serán también las proposiciones a creer forzosamente. Además, tanto tiempo duran las creencias bajo este método, que la creencia individual "permanece sensiblemente fija". Es decir, no cancela del todo al método anterior, pues un tenaz, por ser tenaz, podría evadir a lo social o comunitario, p.ej. al simplemente no importarle. O tal vez por ya contar con el prejuicio o creencia dictada por alguna autoridad no se da cuenta del error que involucra, a pesar de que la institución modifique tal creencia, a aquél tampoco le interesaría.

Sin embargo, continúa Peirce, parte de la debilidad de este método de la autoridad está en que no puede "regular las opiniones sobre todos los demás" por completo; si acaso las más importantes. Pero eso sólo sucede si los individuos de ese estado piensan un poco más que la media establecida. Para ello, han de saber que hay "otras naciones", e historia, "otros siglos", en los cuales hay o hubo personas que mantienen doctrinas distintas a las que se les hizo creer o creen, no importando que a aquéllas se les haya implantado de manera similar, i.e. con el método de la autoridad. Por ello si recordamos que Kant dijo algo acerca del viajar para vencer parte de nuestros hábitos, los cuales podrían resultar en alguno de los egoísmos previstos en su antropología pragmática, observaremos que para conocer también hay que adoptar una actitud menos tenaz o individualista. Así, continúa Peirce, esos curiosos que se acercaron a otras culturas ven "accidental" la manera como se les ha enseñado lo que se les ha enseñado, o eso que se supone creen. Con ello podrían ver que sus creencias tal vez no están por encima de otras.<sup>10</sup> Con tal hazaña de ciertos individuos la mentalidad se pone en tela de juicio.

<sup>10</sup> Como tampoco por debajo: esto no lo dice Peirce pero al menos ya se trata de un pluralismo o algo cercano a ello. De allí la importancia de romper parte de la enseñanza institucional, al conocer y estudiar

Así, mentes que se dan cuenta de que es extraño, curioso o indignante tener opiniones o creencias impuestas arbitrariamente, ya por capricho ya por opinión pública, adoptarán un método distinto para establecer opinión, para fijar creencia, el cual "no sólo produzca un impulso a creer, sino que decida también cuál es la proposición a creer", tratando de estar a tono con las causas naturales, conversando unos con otros sobre las mismas, pero desde perspectivas distintas. En otras palabras, se trata del tercer método: el *a priori*.

e) Este método tiene una cierta relación con el desarrollo de concepciones artísticas. En metafísica, más que en cualquier otra clase de pensamiento, aparece este método. Allí, ya que no hay hechos observables, se lidia con proposiciones "agradables a la razón". O con eso que nos 'inclinamos a creer'. Este método tiene que ver con creencias generales agradables a mucha gente. Esas creencias generales son 'postulados' o 'presupuestos', que sus portavoces no presentan como tales, sino como justo "lo que hay que creer". El ejemplo que da Peirce es cuando Platón postula que la distancia entre las esferas celestes es proporcional a la longitud de las cuerdas que producen acordes armoniosos, sin embargo, alguien puede inclinarse más por lo que Kepler dice sobre esas distancias. Otros ejemplos serían para Peirce, lo necesario y lo universal kantianos; las ideas innatas según Descartes; o, en fin, cualquier postulación "persuasiva".

Las opiniones *a priori* son las "de una moda", las que forman un estilo, son muy mutables en tanto que se reciclan con nuevas direcciones, matices, acepciones, tonos o sentidos por estudiosos que ajustan, modifican, distorsionan, etcétera, lo dicho por alguien más. También, como todas ellas apuntan a discutir ciertos asuntos bien delimitados, la polémica va adoptando un carácter cada vez más intelectual y respetable, más universal.

---

por cuenta propia asuntos ajenos a las instituciones en uso, o al menos su canon. Asunto difícil si se plantea desde adentro. Michel de Montaigne en "De los caníbales" de sus *Essays*, presenta un buen ejemplo de lo distinto que somos unos de los otros; o si se prefiere lo falible que son las creencias, por partidarias, por unilaterales.

Otro ejemplo, según Peirce, es el de decir que el hombre actúa egoístamente, pues actuando de un modo y no de otro, recibirá mayor placer; pero esto no se apoya en hecho alguno, si acaso se apela a la felicidad. Lo que se busca expresar al utilizar este método es el "instinto" para que sea la causa última de la creencia.

Sin embargo, su fracaso es patente: "hace de la indagación algo similar al desarrollo del gusto", y el gusto, una vez más, es cuestión de moda. Por eso en metafísica no hay acuerdo fijo: hay un péndulo entre lo material y lo espiritual. Es decir, incluye en su seno lo caprichoso y lo accidental, y más que otra cosa los sentimientos o afecciones. Pero, si una opinión lanzada se determina por alguna circunstancia extraña a los hechos, ésta es dudosa. Así, según Peirce, habrá que encontrar otro método, mismo que determine nuestras creencias "no por algo humano, sino por algo permanente externo, por algo en lo que nuestro pensamiento no tenga efecto alguno".

Un método de semejantes características debe ser necesariamente uno que atienda a lo real, pues lo real "tiende sin cesar a influir en el pensamiento". Lo real es algo que puede afectar y de hecho afecta "a cada hombre". Se trata d) del *método de la ciencia*. Éste tendrá que ser tal que "la conclusión última" sea la misma, o "sería la misma si se persiste lo suficiente en la indagación". Semejante método postula que "hay cosas reales cuyas características son enteramente independientes de nuestras opiniones sobre las mismas". Lo real afecta a nuestros sentidos "siguiendo unas leyes regulares", muy a pesar de lo particular de las percepciones, pues esas leyes permiten estudiar, indagar e investigar lo real y verdadero de las cosas, tanto como para llegar a una "única conclusión verdadera": la realidad.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Casi al final de *Evolutionary love* se lee: "¿Cuántas veces han visto los hombres a la mitad de su vida grandes descubrimientos hechos de modo independiente y casi simultáneo? La primer instancia recuerdo fue la predicción de un planeta exterior a Urano por Leverrier y Adams. Uno difícilmente sabe a quién debería atribuirse el principio de la conservación de la energía, a pesar de que podría razonablemente considerarse como el descubrimiento más grande de la ciencia jamás hecho. La teoría mecánica del calor fue expuesta por Rankine y por Clausius durante el mismo mes de febrero, en 1850; y hay hombres

Las cosas reales, señala Hookway (1985, p. 44). "1) no dependen de la voluntad o la opinión de cualquier individuo o grupo de individuos; 2) serán el objeto de un consenso entre personas que han experimentado lo suficiente y conducido sus indagaciones correctamente; 3) ese consenso no está limitado a una comunidad particular sino que podría incluir a cualquier agente racional; 4) el consenso resulta de la acción de la realidad externa sobre nuestros sentidos y por ello sobre nuestras opiniones".

Además, argumenta Peirce, esa hipótesis de las cosas reales, si no demuestra que las hay, tampoco demuestra lo contrario, razón que ayuda a no abandonar este método. Tampoco va contra el impulso social, pues si hay insatisfacción ante dos proposiciones o dos creencias incompatibles, siendo que cada una de ellas representa *una* cierta cosa, no se dudaría que hay cosas reales: por ello es que hay proposiciones al respecto. Si acaso no se aplicara este método, ello se debería a que no se sabe usarlo. Por último, es el método que mejor establece una opinión: los cambios de opinión, de darse, los provocan "acontecimientos fuera del control humano". Es decir, "la naturaleza no seguirá a la opinión humana, por muy unánime que sea". Más bien, la opinión humana parece estar destinada a concordar con la naturaleza, cada vez más, aunque "no podemos esperar nunca alcanzar por completo este objetivo ideal", reconoce Peirce, de allí su 'a la larga'.

A diferencia de los otros métodos, los cuales consideran sus parámetros de corrección necesarios y acordes con cada uno de ellos, en tanto que "su esencia misma es la de pensar tal y como uno está inclinado a pensar"<sup>12</sup>, el método científico puede partir, o parte, de y con hechos conocidos para ir a otros desconocidos, es decir, indaga, además de que las reglas para ello pueden variar en tanto se apela a los "sentimientos y propósitos" de la investigación misma, por ello un buen o un mal razonamiento es posible. También

---

eminentes que atribuyen este gran paso a Thomson." Y continúa Peirce con muchos ejemplos más. Ver anexo.

<sup>12</sup> Carlos Pereda (1999, p. 14) lo ha dicho con la 'regla de la desmesura', la cual sigue atentamente la *razón arrogante*: "siempre es bueno más de lo mismo". pues "al amparo de esta máxima, suele crecer la complacencia propia de cualquier arrogancia".



por eso. los errores no son tan mal vistos: obligan a corregirlos y a aprender de los mismos.

Así, Peirce da un balance final al final de ese artículo sobre los métodos para fijar las creencias. El método *a priori* "se distingue por sus confortables conclusiones", pero los hechos despiertan de tan agradables halagos de vanidad humana hasta entonces creídos. El método de la *autoridad* "regirá siempre la masa de la humanidad" y los hombres de estado nunca se convencerán de que no se deben suprimir los razonamientos peligrosos, sino que convencen con su "paz" a la opinión y la libertad de la misma; un método que solapa cierto ruido de inconformismo, pero sólo muy poco, el demás lo prohíbe cruelmente. aquí, allá, en tiempo o espacio. Por eso las grandes mentes nunca se atrevieron, ni ahora tampoco, a "proferir todo su pensamiento"; tal vez por los ecos de la misma educación que recibieron: por crueldad, por lo que duele, y por lo que se recuerda (Nietzsche lo dijo en su 'Tratado segundo' de *La genealogía de la moral*, §1).

Por último, el método de la *tenacidad* es fuerte, simple y franco; cuenta con carácter decidido y sin vacilaciones. pase lo que pase. A veces dando con un éxito "brillante y pasajero", pero que sólo funciona hasta toparse con los hechos.

#### IV. De "cómo hacer claras nuestras ideas"

Allí<sup>13</sup> Peirce recupera y juega con el artículo anterior. Comienza recordando la vieja y muy reiterada distinción lógica de la concepción o idea *clara*, "aquella que se le reconoce dondequiera que uno la encuentra, sin que se la confunda con ninguna otra"; y *obscura*, "la que no alcanza tal claridad"; y *distinta*, "aquella que no contiene nada que no esté claro" o cuando "podemos dar una definición precisa de la misma en términos

<sup>13</sup> Artículo de enero de 1878, reimpresso en los CP 5.388-410. Igualmente sigo más o menos la traducción de J. Vericat.

abstractos", y *confusa*, la que no. Se trata de un artículo que pretende "formular el método para alcanzar una claridad más perfecta del pensamiento".

Inmediatamente después critica tal distinción. La claridad así entendida es poco rigurosa y alguien puede estar 'familiarizado', habituado, con una idea, es decir, tener el sentimiento de familiaridad y estar equivocado en tanto es una mentira o un error: se trata de una 'habilidad' errónea. Además, esos lógicos no toman en cuenta los avances de la 'ingeniería' del pensamiento lógico moderno. Descartes fue el primero en ir contra la autoridad, aunque después la requiera, permitiéndose un escepticismo como sólo él ha hecho. Encuentra, continúa Peirce, para su agrado, en la mente humana los verdaderos principios: o sea, utiliza el método a priori. También, Descartes ve que no todas las ideas son verdaderas; por lo que, para que sean infalibles, deberán ser claras. Sin embargo, él no se percató de que una idea puede *parecer* clara y no *serlo* realmente; él confió demasiado en la introspección. Después, apeló a que las ideas deberían ser también distintas, es decir, que no tuvieran nada oscuro en ellas.

En cambio, para Leibniz, más de la gracia de la 'Bestia lógica'<sup>14</sup>, una idea clara era aquella que indicaba, p.ej. que una máquina podría funcionar perpetuamente si y sólo si se alimentaba de alguna energía; lo que no entendió fue que la mente no puede originar sino únicamente transformar el conocimiento a menos que tome en cuenta la observación. Leibniz también utilizó el método a priori al decir que solamente serían principios de las ciencias los que "no pueden negarse sin autocontradicción", o los que "se derivan del principio de razón suficiente". Ello constituyó el reacomodo filosófico en el cual las ideas abstractas serían de importancia.

Después, Peirce advierte que "nunca se puede aprender nada nuevo analizando definiciones", aunque sí poner en *orden* nuestras creencias actuales, pues es

---

<sup>14</sup> Los notes a los que de repente aludo los encontré en un texto de H. Marcuse. (1969. pp. 70-110), donde además se dice que el apellido de Charles S. era Poerss.

indispensable para la 'economía' intelectual. En fin, la bisutería de la claridad y distinción cartesianas debe guardarse como ornamento que es y utilizarse algo más a la altura de los tiempos y usos modernos de la lógica.

A la lógica muy bien le podemos exigir desde el primer momento que nos diga "cómo esclarecer nuestras ideas", a pesar de que a muchos esto no les agrade. O si se prefiere, "saber lo que pensamos, dominar nuestra propia significación", para tener pensamientos 'grandes e importantes'. En cambio, las mentes parcas y limitadas se conforman con lo que flota en el pantano de conceptos. Dentro de una nación excesivamente rica en su lenguaje, esto es, llena de metafísica por su vasta e insondable profundidad de ideas y hundida en sus muchos conceptos, no puede individuo alguno jactarse de tener ideas con alto valor intelectual: sus ideas son "muchas y confusas", antes que pocas pero claras. La recomendación peirceana la entiendo como: hay que 'dominar el lenguaje maravillosamente', para dominar el pensamiento de igual manera.

Un joven bien que tiene la cabeza embrollada aún. Su situación mejorará con el tiempo: "la madurez intelectual respecto de la claridad más bien tiende a llegar tarde". Es decir, la terquedad y la obstinación son fruto de la ignorancia, y no sólo de la juventud: hay ancianos que vivieron engañados y cuyos poros se obstruyeron de prejuicios. Pero, las terquedades correctas y válidas son las que revolucionan el pensar. (Aquí parece que la tenacidad no queda tan mal parada, siempre y cuando investigue de manera científica como se dijo en el apartado anterior.)

Peirce recuerda que "la irritación de la duda excita la acción del pensamiento, que cesa cuando se alcanza la creencia: de modo que la única función del pensamiento es la producción de la creencia". Dudar y creer no tiene que ver solamente con lo religioso sino con un "inicio de cualquier cuestión, y su resolución con independencia de la importancia que tenga". Por 'irritación' no se entiende la de si se duda con qué tarjeta de

crédito pagar el desayuno, ni 'creencia' corresponde a la de pagar con efectivo; esto sería un exceso. Las dudas muy frecuentemente surgen "por una indecisión, por momentánea que sea, en nuestra acción". Sin embargo, la indecisión juega un papel importante para la indagación científica.

Una indecisión suele traducirse en el lenguaje del cálculo de probabilidades como  $\frac{1}{2}$ . lo cual puede ser más que terrible para cualquier actuar: una pausa. En su artículo de 1878 "Probabilidad de la inducción", se lee: "en la noción conceptualista de la probabilidad, la ignorancia completa, en la cual el juicio no debe virar hacia la hipótesis ni alejarse de ella, está representada por la probabilidad  $\frac{1}{2}$ ". Esta idea se desarrolló del lógico J. de Morgan al hablar de una 'eventualidad equilibrada' como "la indecisión perfecta, la creencia que no se inclina ni a un lado ni a otro" (Houser / Kloesel, 1992, p.161).

Sin embargo, una pausa en el actuar no siempre es catastrófica: como al anticipar, imaginando, posibles futuras situaciones en las cuales mi acción se vea implicada, p. ej. ver un mapa de la carretera que algún día recorreré. La mente *indaga*, inquiera de muchas maneras: ligera o enérgica; tranquila o turbulentamente, sin importar el tiempo requerido en ello, con tal de decidir cómo actuar; o, lo que es lo mismo, 'alcanzar la creencia'.

En la conciencia están los objetos de los que somos inmediata o mediatamente conscientes y ciertas acciones (con inicio, medio y fin, como lo es el pensamiento) que en cierto tiempo y con cierto orden darán congruencia a las múltiples sensaciones, y a su vez a creencias o acciones. El pensamiento tiene como único "motivo, idea y función" el producir creencia, el producir hábitos de acción. Incidentalmente tiene otros resultados, como el de divertirse, angustiarse, etcétera. Así, "el único motivo posible del pensamiento en acción es el de alcanzar el pensamiento en reposo"<sup>15</sup>, pues lo que no sea

<sup>15</sup> Parece que el pensamiento en reposo sólo se ubica en alguna acción, y no sólo en la terquedad de un tenaz metódico.

parte de la creencia, está fuera del pensamiento. La creencia es algo: 1) "de lo que nos percatamos": 2) que "apacigua la irritación de la duda" y 3) que "involucra el asentimiento de una regla [o un hábito] de acción en nuestra naturaleza". El pensamiento apunta pues al "ejercicio de la volición".

Las distintas creencias lo son en tanto "se distinguen los diferentes modos de la acción a la que dan lugar". Si dan respuesta a la misma duda fundamentando la misma regla de acción, son una y la misma creencia —p.ej., tocar una nota en otra clave, no es sino tocar la misma nota. Sin embargo, suelen darse disputas por los modos de enunciar la misma creencia, haciéndolas pasar por dos distintas, como al invertir un cuadrado y verlo como un rombo, o una cruz como un tache. O peor aún, señala Peirce, —en terrenos metafísicos— creer que la oscuridad de nuestro pensamiento es la del objeto que pensamos, siendo que cuando se nos presenta claramente no lo reconocemos el mismo, por ese apelar a una ininteligibilidad inexistente.

Con las *palabras* el problema también aparece: "confundiendo diferencias en la construcción gramatical de dos palabras con la distinción entre las ideas que expresan", seguramente por prestar más atención a las palabras que a las cosas. Estos serán los errores por "el ordenamiento de nuestro lenguaje antes que del significado de nuestras ideas", dirá casi al final del artículo. Las acciones y las cosas se determinan al saber "qué hábitos involucran" tales acciones o tales cosas. De lo que se trata es no confundir palabras con cosas, ni conceptos con palabras.

Un hábito se identifica por el "cómo puede llevarnos a actuar, no meramente bajo las circunstancias que probablemente se darán, sino bajo las que posiblemente puedan darse con independencia de lo improbables que puedan ser", es decir, la imaginación, la analogicidad, la abducción es algo humano que no ha de detenerse o interrumpirse. Es más, un hábito es dependiente de "*cuándo* [i.e., del que de la percepción se estimule una

acción] y *cómo* [ya que producir un resultado sensible es lo que pretende cualquier acción] nos mueve a actuar". Tal acción es siempre "*concebida*". Dicho de otro modo, señala Peirce: "no hay ninguna distinción de significación tan afinada que no consista en otra cosa que en una posible diferencia de la práctica". Así, resulta imposible tener en la mente una idea que no se refiera a otra cosa que a "los efectos sensibles que concebimos de las cosas". Los efectos sensibles de algo son nuestra idea de ese algo, sin caer en un individualismo (o subjetivismo). Pues "la experiencia de un hombre no es nada si se da aisladamente". lo cual es una alucinación. Además, el mundo es el mismo para todos, aunque lo que suceda a menudo sea una comunicación muy incompleta o deficiente. En fin, la máxima pragmática reza:

Consideremos qué efectos, los cuales puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es pues el todo de nuestra concepción del objeto.<sup>16</sup>

Tal máxima elimina, para dar con la esencia de una cosa, el listado de sus cualidades o los 'universales' que lo ejemplifican, y pide términos de su *comportamiento*. Tal objeto así concebido se vuelve una "*posibilidad permanente de experiencia*"; pues como dice Peirce, el 'conocimiento es un continuo'.

"El término, señala Faerna (1996, pp.109-113), identifica el plexo de relaciones que a su vez agotan la esencia de la cosa." Tal comportamiento se da en términos de relaciones, sobre todo de tres lugares, como ejemplifica la definición de signo: "algo que significa [o representa] algo para alguien". El significado va de signos a signos y no de signos a cosas, pues, recuerda Faerna: "una vez que tengo la cosa, ¿para qué quiero el signo?" En fin, señala Faerna, "no podemos borrar de las cosas los conceptos que nos permiten comprenderlas". Pero, para que los signos no sean causa de esquizofrenia, la

<sup>16</sup> Uno de los editores de Peirce resume así lo que pudiera entenderse por pragmatismo, al menos el peirceano vía su máxima pragmática: "Un método para arreglar confusiones conceptuales, relacionando el significado a las consecuencias" -empíricas. Pero falta mucho para entender esto más cabalmente, pues sólo indica que tal máxima es una teoría del significado, la cual echa por la borda a la verdad y se interesa por los resultados del actuar. Ver Nathan Houser, "Introduction", en Houser / Kloesel, 1992, p. xxii.

cadena de los mismos que surge en una conciencia o intérprete se detiene en un hábito o en la concepción a la cual se refiere esa máxima.

Un viejo intérprete lo ha dicho de la siguiente manera, pero recordando antes algo expuesto por Peirce: "las declaraciones sintéticas no simplemente expresan 'hechos'. Expresan reglas o 'hábitos'. La regla o el hábito es una especie de ser *in futuro*" (CP 5.32: 2.86):

El 'significado real' de un término o una proposición debe ser, por lo tanto, no otro signo sino un 'hábito'. Y "el mayor mérito de un concepto que las palabras pueden dar a entender consistirá en una descripción del hábito que ese concepto está calculado a producir." [...] 'hábito' significaría 'hábito de uso'. [pues] sería un *tipo* de operaciones-conduciendo-a-resultados-específicos, que se expresa mediante un interpretante lingüístico. Tal hábito está originalmente correlacionado con un término de convención social (Buchier, 1939, pp. 157-159).

Los ejemplos que da Peirce son varios. Algo es duro si se le presiona con otras cosas y no se raya, a diferencia de algo suave [o blando]: algo es pesado si al quitársele el apoyo o fuerza opuesta cae. Siendo que más delante se ocupa de un paseo por la física para explicar el concepto de fuerza (por el cual se explican los cambios de movimiento o aceleración, con velocidad y dirección). Además, se puede discutir sin caer en ociosidad si un diamante es blando hasta antes de tocarlo. Lo cual, dice Peirce, no es una *falsedad*, pues sólo "habría una modificación de nuestro uso actual del lenguaje respecto de las palabras duro y suave, pero no de sus significados. Pues ello no representa en absoluto que un hecho sea diferente de lo que es; sino que lo único que implica son ordenamientos extremadamente torpes de los hechos".

En 1906 Peirce indica que *significación* debe entenderse en el sentido de '*intención intelectual*', donde un concepto sólo se explica por medio de conceptos, nunca de esquemas, imágenes, preceptos o similares. Faerna (1996, pp. 114-115), por su parte, resume y nos recuerda que "no puede haber diferencia real entre dos fenómenos empíricamente indiscernibles, ni diferencia semántica entre dos signos con el mismo método de significación". También que "un concepto en particular es un ordenamiento

particular de los hechos [...: teniendo tal ordenamiento los valores] no de falso y verdadero sino [de] lo eficaz y lo torpe". O sea, la sangre es sangre y no vino, siguiendo el ejemplo peirceano, mismo que muestra que siendo lógico o racional se puede vivir mejor, sin importar lo protestante o católico de la actitud adoptada por alguien. El uso de las palabras es lo que hay que atender.

Del concepto de fuerza, lo mismo da decir que *es* una aceleración, que *causa* de una aceleración. Eso es meramente una cuestión de la propiedad del lenguaje, no del significado real, es como lo que sucede con *Salut y Ciao*, o con *Tisch y tavola*.

La última parte del artículo tiene que ver con lo que Peirce entiende por el concepto de *realidad*. Para empezar, le opone el de *ficción* o "el producto de la imaginación de alguien", que tiene las características que su pensamiento le imprime. Un sueño es real en tanto soñado, algo bien cotidiano y sin complicaciones. Lo real, en cambio, es aquello "cuyas características son independientes de lo que cualquiera pueda pensar que son". Las cosas reales tienen el único efecto de causar creencias vía la conciencia. Las creencias verdaderas o falsas son meros énfasis en el carácter de quien las profiere, pues como ya se dijo antes, carecen de valor de verdad.

Así, señala Peirce, "mentes diferentes pueden partir de los más antagónicos puntos de vista, pero el progreso de la investigación, por una fuerza exterior a las mismas, las lleva a la misma y única conclusión." Ejemplos de ello se ofrecen al final de un artículo suyo de 1893, "*Evolutionary Love*". Hay un destino—sin pensar por ello en lo supersticioso o gitanesco que se le suele atribuir a tal palabra-, pues p.ej. "todos estamos destinados a morir" es algo que con toda certeza se realizará y que no puede evitarse en modo alguno, antes que algo maléfico. La opinión está predestinada, constreñida: la investigación, esa "enorme esperanza" de dejar la duda atrás, "se encarna en el concepto de verdad y realidad". La verdad y la opinión de lo representado en ella es lo real: i.e., el



método de la ciencia. En última instancia, dice Peirce, "la realidad es independiente, no necesariamente del pensamiento en general, sino sólo de lo que tú o yo, o cualquier número finito de hombres, pensemos de ella." La opinión de la realidad es independiente de lo que se piense particularmente.

Lo que queda fuera de nuestro conocimiento —como p.ej. la gran parte de la historia o los parajes naturales recónditos más bellos— bien podrá abordarse si algún significado tiene o llegara a tener algún día. A la postre —aunque no le tocó a este filósofo—, p.ej., el hombre llegó a la Luna, o conoció Machupichu. Peirce tiene confianza en el conocimiento, la tecnología y las ciencias. Todo puede descubrirse, resolverse, observarse, etcétera, en un futuro. A la larga la duda y la imaginación seguirán fundando lo que la humanidad es: el deseo de vivir y de conocer mejor al mundo, lo cual se logra al investigar y dialogar con precisión y actuando.

## V. Algunas observaciones

### De la idea de un filosofar ameno y fructífero

El 'Leibniz de América' dirá en la segunda lectura, "On Phenomenology", de sus conferencias en Harvard de 1903 que:

[...] la filosofía se distingue de todas estas [ciencias positivas o teóricas especiales] por la circunstancia de que no se encarga de hacer algunas observaciones especiales o de obtener algunas percepciones de una nueva descripción. Microscopios y telescopios, viajes y exhumaciones, clarividentes y testigos de experiencias excepcionales son substancialmente superfluos para los propósitos de la filosofía. Se las arregla ella misma con un escrutinio más atento y con la comparación de los hechos de la vida cotidiana, tal y como se presentan a todo adulto y persona sana, y para la mayor parte en cada día y hora de su vida que transeurre. [...] Su principal utilidad es suministrar una *Weltanschauung* o concepción del universo, como una base para las ciencias especiales.

Y un poco después:

La experiencia es nuestra única maestra. La mayoría de los descubrimientos, como sea, ha sido el resultado de la experimentación. Hoy día, ningún hombre hace un experimento sin estar más o menos inclinado a pensar que un resultado interesante se dará: en efecto los experimentos son muy costosos en energía física y psíquica como para suministrarlos a la aventura y sin objeto. Y naturalmente nada puede posiblemente aprenderse de un experimento que arroje lo que antes se

anticipó. Es por medio de sorpresas que la experiencia nos enseña todo lo que se digna enseñarnos.

La *filosofía*, tal como entiendo la palabra, es una ciencia teórica positiva, y una ciencia en un estado temprano de desarrollo (Houser, 1998, pp. 146-47 y 154).

También nuestro talentoso químico y hombre de ciencias, y de otros asuntos, presta un servicio a la labor filosófica: la hace útil a la vida y al conocimiento. Una de las formas en que lo hizo fue en las múltiples publicaciones mensuales que le valieron como un sustento económico y sobre todo intelectual. Un poco antes de comenzar a publicarlas pudo mantener gran comunicación con otros personajes del mundo del pensamiento contemporáneo suyo, al igual que regresar más de una vez a los dos artículos que hemos revisado, los cuales son una de las partes fundamentales de su aportación filosófica. Lo hacía de manera, parece, muy amena en las reuniones en su casa con el así llamado "club metafísico", una cofradía importante que hizo historia en el pensamiento norteamericano, o al menos fue con lo que Peirce nutrió algunas de sus ideas.

En ese "club metafísico de Boston", donde las influencias eran muchas y mutuas, fue donde Peirce sin quererlo aprendió de otros. Al decir de Marcuse, eso del "metafísico" le viene al club de dos tonalidades; una muy irónica y otra muy rebelde. Para esos tiempos el hegelianismo sólo esparcía sus cenizas y no sino hasta los años 50 algunos quisieron revisar ese hegelianismo con nuevos intereses: los de Peirce iban por una opinión de la "ciencia del pensar infecto" [sic]; es decir, querían llamar la atención de sus colegas. Además, a manera de reto lo que se pretendió en esas reuniones era hacer a un lado ese calificativo tan despreciable, una vez alcanzada una nueva significación, convirtiendo tal concepto en una ciencia 'exacta'. Allí, más bien se discutía el cómo hacer 'explicable racionalmente el mundo', antes que fundamentar la 'contemplación abstracta' del mismo. Para lograr aquello, continúa Marcuse, se tendría que tener en cuenta que "el sentido y la

significación de un pensamiento es la forma de actuar que él provoca" (Marcuse, 1969, pp. 72, 83-84).

Por otra parte, Peirce, según Hookway (1985, p. 20), piensa que la "filosofía nunca debería permitir que algo sea absolutamente inexplicable. Él presenta una atractiva imagen de la filosofía como una forma falible y comunitaria de investigación". Tal investigación es falible en tanto que nadie la pone en duda, es decir, cuando se acepta sin más. Para 1868 en "*Some Consequences of Four Incapacities*": lo dice así: "En las ciencias en las que se llega a un acuerdo, cuando se esboza una teoría, se considera que está a prueba hasta que se alcanza aquel acuerdo". Un poco después, cuando se alcanza tal acuerdo, resulta ocioso preguntar por su certeza. Es la comunidad de filósofos o investigadores la que la avala, no cada individuo perteneciente a dicha comunidad, a menos que se presente un enfoque nuevo y con mayor alcance explicativo.

Sin embargo, es tiempo de hablar sobre las influencias que para esta particular revisión nos interesan. Así, p.ej. de Chauncey Wright recoge ciertos presupuestos que ahora nos parecen obvios: él tenía la opinión de que *una cuestión está cerrada* cuando "tenemos un conocimiento que excluye la posibilidad de evidencia de lo contrario, o cuando somos ignorantes más allá de la posibilidad de ejemplificación. Un conocimiento ontológico de lo supernatural, o incluso de lo natural -de sus efectos sobre nosotros- es, de acuerdo con la filosofía experimental, una cuestión cerrada." O p.ej., de Alexander Bain, un psicólogo al cual otros miembros citaban, quien dijo que "la creencia es una actitud o disposición de la preparación para actuar" y que "la creencia está esencialmente relacionada a la acción, esto es, a la volición". De otra forma, "la preparación para actuar sobre lo que afirmamos se admite por todo mundo ser el único, el genuino, el inequívoco criterio de la creencia" y que la "creencia es lo opuesto a la duda". Y ya no sólo de autores viejos como Hume y sus 'hábitos' al combinar "la regularidad esperada del

comportamiento de las cosas interpretadas en algún sentido y la regulación habitual del comportamiento humano por medio de los significados del concepto que el hombre obtiene de una cosa, así como formar una doctrina singular acerca de la posible clarificación de conceptos" (ver, Apel, 1995, p.55-57).

Inclusive, y por otra parte, Berkeley de cierta manera ya había escrito asuntos relacionados con la creencia y la duda; dos sentimientos opuestos, uno placentero y otro doloroso:

Éstas [las leyes de la naturaleza] las aprendemos mediante la experiencia, la cual nos enseña que tales y tales ideas van acompañadas de tales y tales otras ideas en el normal discursar de las cosas. Esto nos confiere una suerte de previsión que nos permite regular nuestras acciones en beneficio de la vida. Y sin ella andaríamos por siempre perdidos; no podríamos saber cómo realizar nada que nos procurara el menor placer, o que nos evitara el más mínimo dolor sensible.

Esto está en el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, secciones 30-31, que Faerna cita y explica (1996, pp. 76-84).

### De "la comunidad y de la realidad"

J. E. Smith al escribir sobre Peirce<sup>17</sup> observa que la realidad tiene fuerza, poder, energía, insistencia, otredad, resistencia, capacidad para accionar y reaccionar; tiene un carácter de *hecho* (i.e. secundidad<sup>18</sup>), frente a las ideas o representaciones. La realidad "es la opinión que está destinada a acordarse en última instancia por todo aquel que indague; es lo que queremos decir por la verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real" (CP

<sup>17</sup> Artículo de John E. Smith: "Comunidad y realidad". en Richard J. Berenstein (ed.): *Critical Essays on Charles Sanders Peirce*. New Haven and London Yale University Press, 1965. pp. 87-119.

<sup>18</sup> La primeridad tiene que ver con la *cualidad* percibida en algo; la secundidad con la *actualidad* —de ese algo con tal cualidad— y la terceridad con la *relación* legaliforme (la estructura esencial y también el acto de significar). Así, p.ej. la esencia de una cosa es "su idea, la ley de su ser, que la hace la clase de cosa que es, y que debe expresarse en la definición de esa clase" (CP 2.409); pero tal esencia, explica Beuchot, la entiende Peirce como una ley de *comportamiento*, como un hábito, como algo disposicional. La terceridad permite entender la relación entre un signo y el objeto a un interpretante. Ver. Beuchot: "Las categorías ontológicas en Peirce", en [www.razonypalabra.org.mx](http://www.razonypalabra.org.mx). O inclusive, Evaraert-Desmedt: "Magritte; de lo banal al misterio", del coloquio de estética en Puebla del XIV Congreso interamericano de filosofía, 1999. Una vez más: primeridad es "todo aquello que es lo que es con indiferencia a todo lo demás"; secundidad "es la categoría faneroscópica [fenomenológica] de la dualidad y la lucha, la existencia y la acción/reacción carente de mediaciones"; y terceridad la "categoría faneroscópica de la mediación, de la ley, el pensamiento, la significación, la continuidad y el gobierno de los hechos futuros". ver (Pérez, 2001, pp. 226, 50-62).

5.407). En otros lugares Peirce dice: "lo real no es eso que se nos ocurra pensar que es, sino que no se ve afectado por lo que pudiéramos pensar de ello" (CP 8.12). O de otra forma, "es eso cuyas características son independientes de lo que alguien pudiera pensar que son" (CP 5.405). Además, lo real "es independiente, no necesariamente del pensamiento en general, sino sólo de lo que tú o yo o cualquier número finito de hombres pudieran pensar acerca de ella" (CP 5.408).<sup>19</sup>

Así, observa Smith que 1) la realidad tiene una cierta *independencia* para pensarse o representarse; 2) la realidad se relaciona, en algún sentido, con el pensamiento y las ideas, y 3) la realidad es el resultado final de un proceso de indagación y de alguna forma se identifica con el hecho de que aquellos quienes conducen la indagación creen o aceptan ese resultado. Lo tercero se une con los dos anteriores y es algo pragmático.<sup>20</sup> Lo primero suena a realismo. Algo real mantiene sus características sin importar lo que hombres particulares pudieran pensar de ello. Esta independencia del pensamiento no significa independencia del pensamiento en general, sino sólo de los pensamientos particulares: "La realidad de las cosas consiste en la fuerza persistente de ellas mismas sobre nuestro reconocimiento" de ellas (Peirce, CP I, 175). Lo real es lo que demanda nuestra atención. Lo real, en el sentido de cosa, idea, o sentimiento, tiene el estatuto de un hecho: es lo que lo revela a sí mismo en la acción y reacción con otras cosas. Lo *real* no se diferencia de lo imaginario o lo ficticio por medio de una descripción general, final o completa. En cambio, la *realidad* no es lo que existe o es actual: es el estatuto que gozan las cosas reales. La realidad es asunto de la terceridad o del pensamiento. La realidad, desde Duns Scotto, incluye lo que es general, no sólo lo presente: e incluye las posibilidades vagas y reales. Sin embargo, la realidad constriñe nuestras opiniones.

<sup>19</sup> Me resulta extraordinaria la coincidencia con un poeta contemporáneo suyo, mismo quien no vivía tan lejos de él, pero era mayor, Walt Whitman en su poema "Song of my self", §30, el cual será parte del más famoso, *Leaves of grass*, escribió: "Sólo lo que se prueba en todos los hombres y en todas las mujeres es verdad, y sólo lo que nadie puede negar existe."

<sup>20</sup> Eso lo explica Smith, además de confrontar a Peirce con un contemporáneo suyo, Royce.

Lo segundo suena a idealismo. El idealismo para Peirce es "una teoría inteligible del universo" (CP 6.25). Incluye los signos, el pensamiento y las representaciones pertenecientes a la naturaleza de lo real. Por principio no hay algo que sea ininteligible: no hay para Peirce una cosa-en-sí; todo lo real es cognoscible: "suponer un hecho absolutamente inexplicable, no es explicarlo, y por tanto ese supuesto no es nunca aceptable". dice él en el artículo ya citado "Algunas consecuencias de cuatro incapacidades". Sin pensamiento no puede haber opinión; lo real no puede ser externo a la mente: "lo que llamamos materia no es algo completamente muerto, sino que sólo es mente envuelta en hábitos" (en "The Law of Mind" de 1892). La realidad ha de definirse en términos de una opinión o creencia. El conocimiento introduce creencias, ideas y opiniones; lo real se aprehende mediante ideas y opiniones. La realidad coincidirá con una opinión, una creencia, un sistema general de proposiciones que representan el resultado último de la indagación. Ser y ser representado no son idénticos sino asimétricos, pues lo uno depende de lo otro. Un objeto representado por una opinión no es idéntico a la opinión que lo representa, aunque sea la última opinión al respecto.

La realidad es por completo independiente de su representación, mas ha de representarse en la opinión final. La opinión final no es ni depende de pensadores finitos, los cuales son falibles y carecen de autoridad final: "resulta de lo más pernicioso convertir así a los individuos singulares en jueces absolutos de la verdad". dice Peirce al inicio del citado artículo "Algunas consecuencias de cuatro incapacidades". La opinión final pertenece a una *comunidad* de conocimiento, la cual se estructura y disciplina de acuerdo con principios supra-individuales, o lo que se ha llamado valores epistémicos o metodológicos. Lo real es la creencia estable que se expresa en esa última opinión, resultando, a la larga, del seguimiento persistente del método de la ciencia. Tal opinión está destinada a venir desde lo real algún día y a usarse por las prácticas humanas, a pesar

de que no hay razón necesaria alguna para ello: similar a tirar un dado y saber que 'seis' está destinado a salir, pues es inevitable que no salga, aunque no de manera necesaria es su ocurrencia.

Por último, debe haber una base que garantice una opinión: ella se suministra por medio del método de la indagación con razonamientos inductivos (entendidos como el proceso para extender el conocimiento de las cosas reales). "El problema, señala Smith, de entender la ciencia es el de encontrar alguna ley o patrón en el desarrollo de una nueva creencia a partir de una vieja creencia y experiencia fresca". La ciencia es un método para llegar a conclusiones, una vez que se tienen preguntas que dirijan el proceso. La forma de indagar es lo importante, no las predilecciones, intereses u otras creencias que puedan adscribirse a aquellos que aceptan los resultados de la investigación. La comunidad de investigadores es necesaria pues Peirce no acepta al conocimiento intuitivo inmediato: hay que experimentar. Además cada creencia, cada conocimiento está sujeto a revisión, comparación, contrastación, confirmación, corrección o descarte. Para criticar u obtener un resultado crítico de una percepción o una teoría debemos apelar a otras. El individuo es "un microcosmos de la comunidad" pues, como dice Smith, "su propia experiencia y pensamiento lo involucran en un diálogo continuo y una dialéctica de ideas".

Por otra parte, para R. J. Berenstein (1979, p.184) al referirse a Peirce, lo que el pragmatismo aporta es que: "el hombre como investigador, como miembro de una comunidad de investigación, ya no será considerado como un 'espectador' sino como un participante activo y experimentador". La comunidad está siempre involucrada en el conocimiento: "la realidad es un concepto *social*" (CP 5.311).

El principio de 'comunidad' significa tanto "una comunidad de investigadores o conocedores como una comunidad o sistema de ideas". Para Peirce la ciencia, según Smith, es principalmente "una actividad o un *proceso actual* de indagación; es sólo

secundariamente un cuerpo sistemático de resultados". En otras palabras, la ciencia significa "un ataque actual por una comunidad de investigadores actuales sobre un problema actual postulado por algún asunto actual". De tal forma que el progreso dependerá de la comunicación, comparación y crítica de los resultados. Para ello, además, cada investigador deberá dejar a un lado sus intereses y opiniones privadas o personales. Los resultados que se acumulen los conservará la comunidad. Y si "a la larga" (*in the long run*) han de llegar las creencias a fijarse en este método, es porque se cuenta con una "serie sin fin" de éxitos científicos, la cual demuestra lo efectivo del trabajo científico, y que sumando los trabajos particulares es como se tiene tal serie sin fin. Tales éxitos científicos son los que describen o encuentran lo regular —o la norma— del comportamiento de las cosas que estudian, el comportamiento *continuo*, o "posibilidad permanente de conducta", que descubren sus hábitos. Además, bien se ha dicho que para lograr estudiar a un autor se requieren muchos años. (Peirce dijo más de lo que intenté exponer aquí, por ejemplo, cuando nos indica que la estética coordina a las demás ciencias normativas, lo que pretende es mejorar su cosmología: la terceridad apunta a una "realización de la racionalidad en lo concreto", lo cual es un estado de máxima belleza: se da una armonía entre el pensar, el descubrir, el actuar, el conocer, el interactuar y el mundo. La investigación está para explicar racionalmente el proceso evolutivo de lo concreto, lo cual vía ética regula la conducta a tal propósito. La indagación implica el descubrimiento de las leyes que necesariamente regulan el comportamiento. Así el pragmatismo sirve a la causa de la evolución, pues al traducir, interpretar, un concepto en una serie de hábitos, descubrimos los efectos prácticos del objeto, o cómo es que nuestra conducta se ve afectada por ello, buscando siempre armonía (ver artículo de Murray Murphey, en Edwards, 1967, pp70-78). Pero esto sale del propósito original del trabajo.)



## Del progreso en la ciencia

Por otra parte, N. Rescher (1978, pp. 26-29) explica y critica lo que Peirce entenderá por conocimiento y su progreso. Según Peirce en 1902. (CP 2.157), "la ciencia no avanza mediante revoluciones, guerras, ni cataclismos, sino por medio de la cooperación, vía la ventaja tomada de cada investigador sobre los logros de sus predecesores, y por unir su propio trabajo en un pedazo continuándolo al ya hecho." De lo anterior, Rescher dirá que "el progreso científico es sólo cuestión de incrementar el detalle y la exactitud, de determinar las cada vez más pequeñas cifras decimales de las cantidades cuyo valor aproximado está ya bien establecido". Además que

El progreso científico no siempre alcanzará un completo, final, estático e incambiable estado, porque el dominio del descubrimiento potencial no está nunca completamente rastreado. Más bien, se mueve dentro de esta posición mediante una aproximación asintótica a una imagen del mundo adecuada finalmente.

Es como lo que les pasa a los geógrafos, dice Rescher, al estudiar el globo terráqueo: comienzan con los hemisferios y luego estudian los océanos y después los continentes y luego comienzan a explorar y conocer las montañas y lugares antes desconocidos; y así van a dar con nuevos lugares, los cuales delimitan cada vez más, p. ej. con coordenadas, altitudes y demás ubicaciones precisas; pero nunca acaban con los detalles, cada vez más minuciosos. En otras palabras, "el progreso consiste, dice Rescher, en conducir las cuestiones a magnitudes cada vez menores, proporcionando un detalle mejorado con creces a una significación disminuida con creces". Se me ocurre pensar en los colores los cuales ya dejaron de ser subjetivos, ahora se miden tomando en cuenta muchos aspectos en juego, para saber por ejemplo las distancias estelares o la temperatura.

El problema para Rescher, con dejos kuhnianos, es que "el progreso científico significativo es genuinamente revolucionario en tanto hay un cambio fundamental en el pensar acerca de cómo las cosas suceden en el mundo. [...] La ciencia evoluciona

principalmente no por medio de adición, sino por medio de sustitución y reemplazo". Por eso creo que Peirce nunca recomendaría dejar de estudiar la historia de cada disciplina, materia o similar que la tenga; pues sin ser Kuhn sabía muy bien que quien siguiera trabajando con el paradigma ptoleméico, poco podría seguir diciendo: cada error es una lección de lógica y un ejercicio para aclarar ideas.

### **De la imaginación y lo testaruda que puede resultarle a cada quien. Y el lenguaje**

Si se dejan a un lado los problemas de filosofía de la ciencia, el tema de la *imaginación*<sup>21</sup> juega un papel importante en esto, sobre todo porque no va contra la razón: "puede funcionar en armonía con la razón", señala S. Barrena. Peirce, por su parte, dice cosas como: "cuando un hombre desea ardientemente conocer la verdad, su primer esfuerzo será imaginar cuál puede ser la verdad". Pero por qué; pues porque "no hay nada que pueda proporcionarle nunca una insinuación de la verdad más que la imaginación" (CP 1.46, c.1896). Cada quien vive un mundo doble: el de las percepciones y el de las fantasías (CP 5.487, c.1907). Con la imaginación se logran nuevas hipótesis, abducir. Los científicos 'sueñan' sus explicaciones y leyes (CP 1.48, c.1896). "La gente que construye castillos en el aire, aunque no logre mucho con ello, es también la gente que logra grandes cosas y copia o erige su castillo flotante en suelo firme". La imaginación no es "mera imaginación" como tampoco simple, sino que es eso que subordina a la acción y a la inteligencia de la acción (ver. CP 6.286, c.1893). A mi entender la imaginación se despierta cuando por medio de la atención se plantean paradojas a la Kant, como anteriormente se expuso. Además, experimentando es como brotan las más de las sugerencias para seguir pensando en nuevas soluciones, distinciones o problemas.

<sup>21</sup> Según Sara F. Barrena, de la Universidad de Navarra, de manera muy esclarecedora, en su artículo "Los hábitos y el crecimiento: una perspectiva peirceana", en la revista electrónica *Razón y palabra*, febrero-abril 2001, pp. 7-8. Ver bibliografía.

También, la imaginación que se traduce en palabras podrá entenderse de la siguiente manera. Una vez más, W. Whitman lo dijo así: "Camarada, esto no es un libro: -quien toca esto, toca un hombre". Y Peirce así. "la palabra o signo que el hombre usa es el hombre mismo". Luego, desde que cada pensamiento es un signo externo, el hombre también es un signo externo. "Por ello mi lenguaje es el compendio de mí mismo; para el hombre es el pensamiento." (CP 5.314). Otro motivo más por el cual hay que cuidar el lenguaje.

Además, "la imaginación que se produce en el hombre por medio de palabras u otros signos voluntarios es lo que generalmente llamamos *entendimiento*". dice Hobbes (1980, p.15) al final del capítulo II de su *Leviatán*. Con el entendimiento surgirá un tipo de discurso mental regulado, el cual es por completo humano: "imaginando una cosa cualquiera, tratamos de determinar los efectos posibles que se pueden producir con ella: es decir, imaginar lo que podemos hacer con una cosa cuando la tenemos" (Hobbes, 1980, p.18); cita del capítulo III del *Leviatán* la cual bien podríamos atribuir al mismo Peirce. Y por supuesto que sólo se pueden imaginar cosas finitas. La imaginación ya no sólo es el recuerdo de una sensación, ni la imagen o 'fantasma', a lo griego antiguo.

El lenguaje se usa para "trasponer nuestros discursos mentales en verbales: o la serie de nuestros pensamientos en una serie de palabras": dice Hobbes en el capítulo IV de su *Leviatán*. Y ello con dos finalidades: 1) para recordarlos vía las palabras, y 2) cuando varias personas "utilizan las mismas palabras para significar (por su conexión y orden), una a otra, lo que conciben o piensan de cada asunto; y también lo que desean, temen o promueve en ellas otra pasión". Además, el lenguaje puede utilizarse para hablar de las causas de los hechos de los que hemos meditado: o para aconsejar o enseñar a otros lo que hemos aprendido: o para "dar a conocer a otros nuestras voluntades y propósitos, para que podamos prestarnos ayuda mutua": o simplemente para "deleite nuestro". Y espero que

con lo dicho aquí sea más patente la frase peirceana que presenta al conocimiento como exclusivamente social.

Ahora bien, hay ciertos abusos del lenguaje según Hobbes: 1) cuando se registran pensamientos equivocadamente, puesto que hay una inconstancia en los significados de las palabras que se utilizaron para ello, concibiendo cosas que en realidad no se han concebido; 2) cuando se usan las palabras en sentido metafórico y se pretende con ello engañar; 3) al mentir o declarar cuál es la voluntad y no ser el caso; 4) al usar las palabras para agravarse uno al otro, y no estar corrigiendo o enmendando. Por último, Hobbes también nos indica que lo verdadero y lo falso son categorías exclusivas de las palabras y no de las cosas; y para que la opinión de alguien se exprese mejor, habría de comenzar el discurso definiendo –por supuesto con claridad– los términos a utilizar. Además, según Hobbes, “tampoco es posible sin letras, llegar a ser extraordinariamente sabio o extraordinariamente loco. [...] Usan los hombres sabios las palabras para sus propios cálculos, y razonan con ellas; pero hay multitud de locos que las avalúan por la autoridad de un Aristóteles, de un Cicerón, de un Tomás, o de otro cualquiera, hombre en definitiva”.

### Con respecto a la tenacidad

No solamente hemos atendido a lo que se llamó paradoja, según Kant, sino que ahora podríamos recordar a Husserl y la primera aclaración a pie de página de sus *Meditaciones cartesianas* pues dice algo sorprendente:

A quien objetara que la ciencia, la filosofía, surge sin embargo del trabajo cooperativo en la comunidad científica de los filósofos y que únicamente allí alcanza en cada nivel su perfección les respondería Descartes: Yo, el que filosofa en soledad, como individuo, bien puedo deber mucho a los otros; pero lo que para ellos vale como verdadero, lo que me ofrecen como presuntamente fundamento en sus intelecciones, es por de pronto para mí tan sólo una exigencia. En caso de aceptarlo tengo que justificarlo a partir de mi propia intelección perfecta. En esto consiste mi autonomía teórica –la mía y la de todo científico genuino (Husserl, 1931, p.5).

Es decir, ya no se trata de atreverse a pensar y expresar confrontando la propia opinión, sino que además de eso se atiende a lo que los otros o la tradición o la autoridad dicen, para ver qué tan bien o qué tan mal uno anda en la vida o en cualquier asunto de la misma. En otras palabras, dialogar. Por el contrario, Hobbes dirá en la primera parte del *Leviatán* que un discurso mental que carece de orientación, pues le hace falta un pensamiento apasionado que lo gobierne y sirva de contrapeso a otros pensamientos, es inconstante, fluctuante e incoherente, como un sueño. Y que ese tipo de pensamientos es comúnmente de aquellos quienes "no sólo están aislados, sino también sin preocupación por cualquier otra cosa". El mismo Hobbes dirá algo que ayude al tenaz peirceano, pues si realmente prestó atención a lo que otros dijeron, no confundirá los significados de las palabras que usaron, si es que hay diferencias o distinciones, sin recurrir a la opinión ni manchar la autoridad de aquellos: "Cuán necesario es para todos los hombres que aspiran al verdadero conocimiento examinar las definiciones de autores precedentes, bien para corregirlas cuando se han establecido de modo negligente, o bien para hacerlas por su cuenta". Pues al haber error en las definiciones desde el principio, se incrementan en el transcurso de la investigación, llevando a absurdos y a una revisión tras otra desde el comienzo, para nunca acabar.

## Conclusiones

Así, hemos visto que los métodos para fijar las creencias, lo cual hasta donde sé es propuesta original, en tanto explícita, por parte de Peirce, son varios y distintos; además corren el riesgo de caer o confundirse uno en otro u otros, de ello no basta el conocerlos al saber cómo funcionan, sino en asimilarlos y buscar el mayor respeto posible por lo que la vida y con ella la realidad nos resultan, sin por ello caer en absolutismos ni relativismos, sino buscar el diálogo allí donde las diferencias, discrepancias, se hagan patentes, pues en lo cotidiano y no solamente en lo científico afloran muchos malentendidos o malos sentimientos que bien valdría la pena evitar al reflexionar un poco de vez en cuando, siendo autocríticos (por no decir políticos).

La creencia *pragmática*, esa que "es accidental pero que sirve de base al uso real de los medios para ciertos actos", según dijo Kant en A824/B852, nos revela parte fundamental de la composición de lo humano. El actuar que tan pasional ya no es sino deliberado, y por autocrítico y responsable tampoco es estúpido o enfermizo, pues al menos indica que el sujeto de esa cualquier acción no está tan desconectado del fluir que es la vida, que no es una mónada, y de paso demuestra que es posible no aislarse. Sin embargo sólo habría una situación lamentable: la debilidad de voluntad, pero que con un poco de su reconocimiento, pudiera superarse en alguna deliberación al respecto. La claridad de ideas, creencias, opiniones o hábitos permite la oportunidad de una coincidencia —en el sentido que le corresponde al juicio estético y su supuesto de universalidad—, pero ahora con la garantía de que es posible detectar esos vínculos que la posibilitan, pues el mundo es uno y lo humano por distinto que sea no cancela el diálogo ni la "indagación" y, en todo caso, cualesquiera creencias estás constreñidas a lo que la realidad es. (P.ej., cualquier geólogo, junto con algún historiador nos da razón de porqué las civilizaciones muy desarrolladas no sobrepasaron su cúspide pues los cambios climáticos lo imposibilitó.)

La congruencia entre el decir y el actuar resulta lo más débil en la personalidad de cada quien. El uso del lenguaje propio, otra forma de actuación, también involucra una reflexión deliberada la cual debe implicar un respeto por los hábitos y los deseos, y las limitantes para llevarlos a cabo por cada hablante. También la distinción hobbesiana entre el uso y el abuso del lenguaje es muy útil y certera. No es ya lo verdadero o falso, sino lo torpe o eficaz de los juicios lo que ayuda a comprender de igual modo a los actos, siempre desde un nosotros, pues el significado lo permite.

Por otra parte, entre el decir y el actuar la imaginativa humana es indispensable para lograr ya no sólo dejar de sorprenderse o asombrarse por algo, sino sorprender a los demás por lo genial de la respuesta al respecto. Por eso habrá que estudiar más la abducción y con ella a la semiótica. La imaginación más fructífera siempre se identifica en las instancias donde tiene significado, al igual que Peirce o Wittgenstein lo han argumentado. Además, al entender al hombre como un signo, es decir, al ver que el mundo humano también es lenguaje y por ello algo novedoso, habría que reflexionar actos o pensamientos para prever prejuicios.

Los prejuicios no son tan invencibles, salvo por la necesidad. Y corresponde a cada quien vencerla, y ya se han dicho instancias que ayudan a ello: viajar, escuchar otras razones, interrogar por el presente ayudándose del pasado, interactuar con lo real, usar lo mejor posible el lenguaje, pues es posible obtener una claridad (ya no cartesiana) en las ideas y con ello en las creencias, las prácticas y los hábitos, etcétera. Sobre todo considero es la falta de respeto (i.e. violencia) lo que imposibilita, ya que se está vivo, vivir humanamente, es decir, romper prejuicios y lograr novedades útiles, dignas. Creer pues que es posible y obligado creer de otra manera, que decir las cosas no es la única manera posible de hacerlo. Que la falibilidad no es sino la oportunidad para mejorar, experimentando.

El autocrítico tanto racional como moral-práctico vale la pena ejercerlo de vez en vez, muy a pesar de lo difícil que pueda ser para alguien.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



**Bibliografía**

- Peirce, Charles Sanders (1976): *El hombre un signo*. (Traducción de J. Vericat, compilador.) Crítica. Barcelona.
- Houser, N. y C. Kloesel (compiladores) (1992): *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Vol. 1*. Indiana University Press, Bloomington, Indianápolis.
- Houser, N. et alrri (compiladores) (1998): *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Vol. 2*. Indiana University Press, Bloomington, Indianápolis.

**Secundaria**

- Apel, Karl-Otto (1995): *Charles Sanders Peirce: from pragmatism to pragmatism*. Humanities Press, Nueva Jersey.
- Berenstein, Richard J. (1979): *Praxis y acción*. Alianza universitaria. Madrid.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (1965): *Critical Essays on Charles Sanders Peirce*. New Haven and London Yale University Press.
- Beuchot, Mauricio (2002): *Temas de semiótica*. SUA-FFyL-UNAM, UNAM, México.
- Buchler, Justus (1939): *Charles Peirce's Empiricism*. Routledge, Londres.
- Edwards, Paul, editor (1967): *The Encyclopedia of Philosophy. Vol. V*. Macmillan, Nueva York.
- Faerna, Ángel M. (1996): *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Siglo XXI, Madrid.
- Haack, Susan (2001): "Viejo y nuevo pragmatismo" en "Diánoia". Vol. XLVI, No. 47, Noviembre. IIF-UNAM – FCE. México.
- Habermas, Jürgen (1983): *Conciencia moral y acción comunicativa*. (5ª ed.) Península. Barcelona.
- Hookway, Christopher (1985): *Peirce*. Routledge & Kegan Paul. Londres.
- Hobbes, Thomas (1980): *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de cultura económica. México.
- Husserl, Edmund (1986): *Meditaciones cartesianas*. Tecnos, Madrid.
- Kant, Immanuel (2000): *Crítica de la Razón Pura*. (17ª edición, traducción de P. Ribas). Alfaguara. Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1991): *Antropología en sentido pragmático*. (Trad. J. Gaos) Alianza. Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1989): "Del *sensus communis*, a la capacidad de juicio", en J.l3. Erhard (et alrri): *¿Qué es la Ilustración?* (2ª ed.). Tecnos. Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1999): *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* FCE. (Colección popular 147). México.
- Marcuse, Herbert (1969): *Filosofía norteamericana*. Guadarrama. Madrid.
- Pérez de Tudela, J. (2001): *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*. Ediciones pedagógicas (42). Madrid.
- Putnam, Hilary (1999): *El pragmatismo. Un debate abierto*. Gedisa. Barcelona.
- Rescher, Nicholas (1978): *Peirce's Philosophy of Science. Critical studies in his Theory of Induction and Scientific Method*. University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana).
- West, Cornel (1989): *The american Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*. The University of Wisconsin Press, Wisconsin.

## Otra:

- Canetti, Elias (1986): *Masa y poder*. Alianza. Madrid.
- Foucault, Michel (1985): "Qué es la Ilustración?" en *Saber y Verdad*. La Piqueta. Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Consideraciones intempestivas II. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874). Biblioteca Nueva. Madrid
- Magee, Bryan (2001): *Los grandes filósofos*. 3ª edición. Cátedra. Madrid
- Pereda, Carlos (1999): *Crítica de la razón arrogante*. Taurus. México.
- Santayana, Jorge (1998): *Diálogos en el limbo*. Tecnos. Madrid.
- Ursom, J.O. (ed.) (1975): *Enciclopedia concisa de filosofía y filósofos*. 2ª edición. Cátedra. Madrid.
- Valéry, Paul (1987): *Los principios de anarquía pura y aplicada*. Tusquets. Barcelona.
- Whitman, Walt (1997): *Canto a mí mismo*. Losada. Bs. As.

## Material electrónico:

- [www.razonypalabra.org.mx](http://www.razonypalabra.org.mx). *Primera revista electrónica en América Latina Especializada en Tópicos de Comunicación*. ITESEM. No. 21, febrero-abril 2001. México.
- [www.unav.es/gep/bibliopeirceana.htm](http://www.unav.es/gep/bibliopeirceana.htm) Universidad de Navarra. proyecto a cargo de Jaime Nubiola.
- XIV Congreso de Interamericano de Filosofía, Puebla, 1999. (Disco electrónico.)

TESIS CON  
 FALLA DE ORIGEN

ANEXO

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

**Dos artículos de Charles Sanders Peirce**

- a) "Evolutionary Love" (1893) en Nathan Houser y Christian Kloesel (editores): *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings, Volume I (1867-1893)*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1992.
- b) "The Basis of Pragmatism in the Normative Sciences" (1906), en Nathan Houser et al. (editores): *The Essential Peirce, Selected Writings, Volume II (1893-1913)*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1998.

### El amor que evoluciona<sup>\*</sup>

*Artículo publicado en la revista The Monist en enero de 1893, pp.176-200. Reimpreso en los CP 6.87-317. En este quinto y último texto de esa revista Peirce desarrolla su agapismo, la doctrina que dice que la ley del amor es operativa en el mundo. Él argumenta que de los tres tipos de evolución (por variación fortuita, por necesidad mecánica y por amor creativo) el tercero es el más fundamental: "El amor reconociendo gérmenes de amabilidad en el odio, gradualmente lo abraza hacia la vida, y lo vuelve amoroso. Ese es el tipo de evolución que cada estudiante cuidadoso de mi ensayo 'La ley de la mente' debe ver que el sinejismo requiere." Peirce libra una polémica contra "el evangelio de la codicia" y lamenta el hecho de que el sentimiento parece caer en desgracia; el sentimentalismo, dice, es "la doctrina del gran respeto que debiera atenderse a los juicios naturales del corazón sensible", solicitando al lector "considerar cuándo menospreciarlo, pues no todo es de las más degradantes blasfemias". Compara algunos puntos de vista expresados aquí con otros del Cristianismo, y termina con una discusión de la continuidad de la mente y con la indicación de que no deberíamos sobreestimar la importancia del individuo.*

#### A primera vista. Lo contrario de los evangelios

Justo cuando la filosofía escapó de su dorada piel de crisálida, la mitología, proclamó al amor ser el gran agente del universo que evoluciona. O, digamos, Eros, el amor-exuberante, pues, desde esta jerga plagiaría el inglés es pobre en semejantes palabras. Mucho tiempo después, Empédocles estableció al amor pasional y al odio como los dos poderes coordinados del universo [1]. En algunos pasajes, amabilidad es la palabra. Pero, ciertamente, en cualquier sentido en el cual eso tiene un opuesto, al ser pareja veterana de ese opuesto, es la posición más alta que el amor puede alcanzar. Sin embargo, el evangelista ontológico, en cuyos días esos pareceres eran tópicos familiares, creó a un ser supremo por el cual todas las cosas han sido hechas de la nada, al tratarse de un amor estimado. ¿Qué, entonces, puede él decir del hecho de odiar? Olvidalo, en esta época, lo que el escriba del Apocalipsis, si él fuera Juan, agujoneó a lo largo de la persecución dentro de una rabia incapaz de distinguir sugerencias del mal de las visiones del cielo, y así entonces pudo haber soñado ser el Calumniador de Dios para los hombres. La pregunta es mejor qué pensó el cuerdo Juan, o debió haber pensado, para poder llevar acabo su idea consistentemente. Su declaración de que Dios es amor parece apuntar a ese dicho del Eclesiastés de que nosotros no podemos decir si Dios nos da muestras de amor u odio. "¡No!", dice Juan, "¡nosotros lo podemos decir y muy fácilmente! Sabemos y hemos confiado en el amor que Dios tiene por nosotros. Dios es amor". No hay lógica en esto, a menos de que eso signifique que Dios ama a todos los hombres. En el párrafo anterior, él ha dicho, "Dios es luz y en él no hay oscuridad en absoluto". Entonces, estamos para entender que como la oscuridad es meramente el defecto de la luz, así el odio y la maldad son meras etapas imperfectas de las αγατη y αγαθον, amor y amabilidad. Esto concuerda con esa

<sup>\*</sup> En castellano no hay algo así como "evolucionario", N. del T.

declaración reportada en el evangelio de Juan: "Dios mandó al hijo al mundo no para juzgar al mundo; sino que el mundo debería salvarse a través de él. Aquél que crea en él, no será juzgado; aquél que no crea, ya ha sido juzgado... y éste es el juicio: que la luz viene al mundo y que los hombres amaron a la oscuridad antes que a la luz". Es decir, Dios no registra castigo alguno sobre ellos; ellos se castigan a sí mismos por su afinidad natural a lo defectuoso. Por ello, el amor que Dios es no es uno del cual el odio sea lo opuesto, dicho de otra forma, Satanás sería un poder coordinado; pero es un amor que abarca al odio como un estadio imperfecto de él; un *Anteros*, -sí, aunque necesite del odio y la odiosidad como su objeto. Porque el amor propio no es amor; así, si el sí mismo de Dios es amor, eso que él ama debe ser defecto del amor; justo como un tragaluz puede iluminar sólo eso que de otra manera estaría oscuro. Henry James, el swedenorgiano, dice: "No hay duda muy tolerable, el amor finito o el de seres vivos que se aman a sí mismos en otro, amar a otro para la conformidad de uno mismo: pero nada puede estar en más flagrante contraste con el amor creativo, cualquier ternura *ex vi termini* debe reservarse sólo para lo que intrínsecamente es más amargamente hostil y negativo para sí mismo". Esto es de su *Substance and shadow: an Essey on the Physics of Creation* [2]. Es una lástima el que no haya llenado sus páginas con cosas como esta, tal como él ha sido capaz de hacerlo con facilidad, en vez de regañar constantemente a su lector y a la gente, hasta que la física de la creación fue poco menos que olvidada. Sin embargo debo deducir de lo que acabo de escribir: obviamente ningún genio podría hacer todos sus enunciados tan sublimes como uno que desvele su perdurable solución para el problema del mal.

El movimiento del amor es circular, en uno y un mismo impulso proyecta creaciones hacia la independencia y las atrae con armonía. Esto parece complicado cuando se dice así, pero eso está totalmente recapitulado en la sencilla fórmula que llamamos la Regla de oro.<sup>4</sup> Esta no dice, por supuesto, has todo lo posible para gratificar los impulsos egoístas de los otros, en cambio, dice, sacrifica tu propia perfección para el perfeccionamiento de tu vecino. No debe por un momento confundirse con los lemas (*motto*) benthamiano, helvetiano ni beccariano: actúa para el mayor bien del mayor número [de personas]. El amor no está dirigido a las abstracciones sino a las personas; no a las personas que no conocemos, ni a un buen número de ellas, sino a aquellos a quienes queremos, nuestra familia y vecinos. "Nuestro vecino", recordemos, es uno del cual vivimos cerca, quizá no localmente, pero en vida y en sentimientos.

Todo mundo puede ver que la declaración de san Juan es la fórmula de una filosofía que evoluciona, la cual enseña que el crecimiento viene solamente del amor, no, diré, del *auto-sacrificio*, sino del ardiente impulso de satisfacer el impulso más alto del otro. Supón, por ejemplo, que tengo una idea que me interesa. Es mi creación. Es mi criatura; tal como se demostró en el pasado *The Monist* de julio, es una persona pequeña. La amo y me hundiré a mí mismo en perfeccionarla. No es por dispensar justicia fría al círculo de mis ideas el que yo pueda hacerlas crecer, sino al fomentirlas y atenderlas como hiciera con las flores de mi jardín. La filosofía que inferimos del evangelio de Juan es que éste es el camino que la mente desarrolla; y en cuanto al cosmos, sólo en la medida como eso está de lejos, también lo está la mente y así tiene vida, es capaz de una futura evolución. El amor reconociendo gérmenes de amabilidad en el odio, gradualmente lo abriga hacia la vida y lo vuelve amoroso. Ese es el tipo de evolución que cada estudiante cuidadoso de mi ensayo "La ley de la mente" [3] debe ver que el sinejismo requiere.

El siglo diecinueve está ahora rápidamente hundiéndose en la tumba, y todos nosotros comenzamos a revisar sus obras y a pensar qué aspecto, comparado con otros siglos, está destinado a tener en las mentes de futuros historiadores. Será llamado,

<sup>4</sup> Has a los demás lo que quieras que te hagan, N. del T.

supongo, el Siglo Económico; pues la economía política tiene más relaciones directas con todas las ramas de su actividad que cualquier otra ciencia. Bueno, también, la economía política tiene su fórmula de redención. Es ésta: la inteligencia al servicio de la codicia asegura los precios más justos, los contratos más honrados, la más ilustrada conducta de todos los comercios entre los hombres y conlleva al *summum bonum*, alimento en abundancia y en bienestar perfecto. ¿Alimento para quién? Pues para el codicioso maestro de la inteligencia. Yo no pretendo decir que esta es una de las legítimas conclusiones de la economía política de carácter científico, el cual reconozco plenamente. Pero el estudio de las doctrinas, ellas mismas verdaderas, animará temporalmente y con frecuencia generalizaciones extremadamente falsas, tal como el estudio de la física ha alentado al necesitarianismo<sup>4</sup>. Lo que digo, entonces, es que la gran atención que se ha prestado a cuestiones económicas durante nuestro siglo ha inducido a una exageración de los efectos benéficos de la codicia y de los infortunados resultados del sentimiento, hasta que ha resultado una filosofía la cual viene, sin saberlo, a esto, a que la codicia es el gran agente en la eminencia de la raza humana y la evolución del universo.

Abro un manual de economía política [4], -el más típico y regular que tengo a la mano- y allí encuentro algunas observaciones de las cuales haré aquí un breve análisis. Omite calificativos, sobornos lanzados a *Cerberus*, frases para apaciguar el prejuicio cristiano, adornos que en la misma forma sirven para ocultarles al autor y al lector la fea desnudez del dios-codicioso. Pero he escrutinado mi posición. El autor enumera "tres motivaciones para la acción humana:

El amor de sí mismo (o amor propio);

el amor a una clase limitada teniendo intereses comunes y sentimientos con los de uno mismo;

el amor a la humanidad en general". [5]

Observe al principio, cuán obsequioso título le confieren a la codicia, "el amor de sí mismo". ¡El amor! La segunda motivación es el amor. En lugar de "una clase limitada" pon "ciertas personas" y tienes una descripción honesta. Tomando "clase" en la manera tradicional, se describe un tipo débil de amor. En la secuela parece haber alguna falta de claridad en la delimitación de esta motivación. Por el amor de la humanidad en general el autor no quiere decir esa profunda, subconsciente, pasión que se llama propiamente así; sino meramente el espíritu-público, tal vez algo más que un afán por promover ideas. El autor procede a estimar comparativamente el valor de esas motivaciones. La codicia, dice él, pero usando, claro, otra palabra, "no es un mal tan grande como se supone comúnmente... Cada hombre puede promover sus propios intereses mucho más efectivamente que los de cualquier otro que él le pueda promover, o que cualquier otro le pueda promover a él". Además, como él observa en otra página, entre más miserable es un hombre, mayor bien hace. La segunda motivación "es la más peligrosa a la cual la sociedad está expuesta". El amor es muy lindo: "no existe ninguna fuente más alta o pura de felicidad humana", ¡Oiga! Pero es una "fuente de constante daño"; y, en breve, debería dirigirse hacia algo más cuerdo. ¿Cuál es esta motivación más cuerda? Ya veremos.

Para el espíritu público es un suministro nugatorio por las "dificultades en el camino de su operación efectiva". Por ejemplo, podría sugerir poner cheques a nombre de la fecundidad de los pobres y los viciosos; y en el caso de los criminales "ninguna medida de represión sería demasiado severa". La insinuación es amplia. Pero desafortunadamente tú no puedes inducir legislaturas para tomar tales medidas, teniendo para los pestíferos "delicados sentimientos del hombre hacia el hombre". Por ello, parece que el espíritu público, o el Benthamismo, no es tan fuerte como para ser el tutor efectivo del amor (estoy

<sup>4</sup> "Necesitarianismo" no existe en castellano, pero indica al apelar a causas necesarias en la explicación o el contenido de alguna teoría o una parte de ella. N. del T.

saltando a otra página), el cual debe, por tanto, manejarse sobre "las motivaciones que animan a los hombres en la prosecución de la riqueza", en las cuales tan solo nosotros podemos confiar y que "son en el más alto grado benéficas".[.] Si, en el "más alto grado" son benéficas sin excepción para el ser sobre el cual se emiten todas sus bendiciones, señaladamente, el sí mismo, cuyo "único objeto", dice el escritor, al acumular riqueza es su "sustento y regocijo" individual. Sin decir más, el autor sostiene la noción de que alguna otra motivación podría ser benéfica en un grado más alto incluso para el sí mismo del hombre al ser una paradoja que se desea en buen sentido. Él busca glosar y modificar su doctrina; pero él permite al lector perspicaz ver cuál es su principio animante; y, sosteniendo las opiniones que he repetido, cuando él al mismo tiempo reconoce que la sociedad pudo no existir sobre una sola base de codicia inteligente, él simplemente se encasilla a sí mismo como uno de los eclécticos de opiniones discordantes. Él quiere su becerro sazonado con una *pizza* [*souppçon*] de oro.

Los economistas acusan a aquellos a quienes la enunciación de sus vilezas atroces comunica un estremecimiento de horror de ser *sentimentalistas*. Esto podría ser así: gustosamente confieso tener algo de tinte de sentimentalismo en mí, ¡Doy gracias a dios! Desde que la Revolución Francesa trajo esa tendencia de pensamiento a la enferma reputación, -y no del todo inmerecidamente, debo admitir la verdad, la belleza y la bondad como lo que fue ese gran movimiento-, ha sido la tradición mostrar a los sentimentalistas como personas incapaces de tener un pensamiento lógico y carentes de interés para ver los hechos directamente. Esta tradición podría clasificarse con la tradición francesa de que un inglés dice *godam* a cada segundo enunciado, con la tradición inglesa de que un americano habla acerca de los "británicos", y con la tradición americana de que un hombre francés lleva las formas de etiqueta a un extremo inconveniente; en breve, con todas esas tradiciones las cuales simplemente sobreviven porque los hombres quienes usan sus ojos y oídos son pocos y están lejos entre sí. Sin duda, alguna excusa hubo para todas esas opiniones en los días que han pasado; cuando el sentimentalismo fue el divertimento de moda para pasar las tardes de uno en una inundación de lágrimas sobre una afligida actuación en un escenario iluminado con velas, algunas veces hecha a sí misma un tanto ridícula. Pero ¿qué es después de todo el sentimentalismo? Es un *istmo*, una doctrina, a saber, la doctrina del gran respeto que debiera atenderse a los juicios naturales del corazón sensible. Esto es lo que sentimentalismo precisamente es; y solicito al lector considerar cuándo menospreciarlo, pues no todo es de las más degradantes blasfemias. Sin embargo, el siglo diecinueve lo ha menospreciado constantemente pues dio lugar al Régimen del Terror. Que lo hizo es verdad. Pero, la pregunta completa es una: *qué tanto*. El régimen del terror fue muy malo; pero ahora la bandera *Gradgrind*<sup>4</sup> ha estado ondeando a lo largo de este siglo en el rostro del cielo, con una insolencia que provoca que los propios cielos se ennegrezcan y rujan. Demasiado tarde, pronto un breve y rápido estruendo sacudirá a los economistas algo fuera de su complacencia. El siglo veinte, en su última mitad, seguramente verá estallar la tempestad del diluvio sobre el orden social, -para restaurar un mundo tan hundido en ruinas como en el que la filosofía de la codicia lo ha sumergido tanto en la culpabilidad. Entonces, ¡no hubo ninguna gran guasa post-thermidoria!

\* ¿Cómo puede un escritor tener algún respeto por la ciencia, como tal, quién es capaz de confundir las proposiciones científicas de la economía política, las cuales nada tienen que decir con respecto a qué sea "provechoso", con semejantes generalizaciones *brummagem* como ésta? ("Brummagem" es una expresión vulgar y local para alguien o algo del pueblo de Birmingham, N. del T.)

<sup>4</sup> Nombre del millonario en el libro *Hard Times* de Dicken (1854), "un hombre de hechos y cálculos": se usa alusivamente para alguien quien es duro y frío, y solamente interesado en los hechos. N. del T.

Así un tacaño es un poder benéfico en una comunidad, ¿lo es? Con la misma razón precisamente, sólo en un mucho mayor grado podrías pronunciar con agudeza de la figura del Wall Street ser un ángel bondadoso quien toma el dinero de las personas incautas, probablemente no sólo para guardarlo; quien arruina empresas endebles, mejor, estancadas, y quien administra saludables lecciones a los descuidados hombres de ciencia, al pasar cheques inservibles sobre ellos, -como me hiciste tú, el otro día, mi millonario Maestro en *glomery* cuando tú pensaste que viste tu camino para usar mi proceso sin pagar por él, y de este testar a tus hijos algo para vanagloriarse acerca de su padre, -y quien por medio de miles de engaños pone dinero al servicio de la codicia inteligente en su propia persona.[6] Bernardo Mandeville, en su *Fábula de las abejas*, sostiene que los vicios privados de todas las descripciones son beneficios públicos, y lo prueba, también, un tanto congénicamente como los economistas prueban su punto concerniente a la avaricia [7]. Incluso arguye, no sin una ligera fuerza, que si no fuera por el vicio, la civilización nunca hubiera existido. Con el mismo espíritu, se ha sustentado tenazmente, y hoy en día mayoritariamente se cree, que todos los actos, privados y públicos, de benevolencia y caridad van a degradar seriamente a la raza humana.

*El origen de las especies* de Darwin extiende meramente las visiones político-económicas del progreso hacia el dominio entero de la vida animal y vegetal. La vasta mayoría de nuestros naturalistas contemporáneos sostienen la opinión de que la verdadera causa de esas exquisitas y maravillosas adaptaciones de la naturaleza para la cual, cuando yo era un niño, los hombres solían exaltar a la sabiduría divina, es que las criaturas están tan amontonadas y juntas que aquellas a las que le suceda tener la más leve ventaja fuerzan a aquellas que menos las molestan en situaciones no favorables para la multiplicación o incluso las matan antes de que alcancen la edad de reproducción. Entre los animales el mero individualismo mecánico está sumamente reforzado como un poder ventajoso que ejercen para sí, vía su cruel codicia. Como Darwin lo pone sobre su portada, es la lucha por la existencia: y debió haber añadido en su lema: ¡todo individuo para él mismo y al último que se lo lleve el diablo! Jesús, en su sermón de la montaña, expresó una opinión diferente.

Aquí está entonces el meollo del asunto. El evangelio de Cristo dice que el progreso viene de cada individuo fusionando su individualidad en simpatía con sus vecinos. Por otro lado, la convicción del siglo diecinueve es la de que el progreso llega en virtud de cada esfuerzo individual para él mismo con toda su fuerza y pisotea a su vecino bajo sus pies cada vez que tiene la oportunidad de hacerlo así. Esto podría llamarse correctamente el evangelio de la codicia.

Mucho se diría de ambas partes. Yo no encubrí, no podría encubrir, mi propia predilección apasionada. Tal confesión perturbará probablemente a mi cofradía científica. Sin embargo, el fuerte sentimiento está en sí mismo, pienso un argumento de algún peso en favor de la teoría agapástica de la evolución, -tanto así como podría presuponerse encomendado al juicio normal del corazón sensible. Ciertamente, si fuese posible creer en el agapismo sin creerlo afectuosamente, ese hecho sería un argumento contra la verdad de la doctrina. En cualquier caso, desde que la irritación de los sentimientos existe, debería en cada explicación confesarse ingenuamente; en especial ya que crea una obligación a una de las partes de mi parte contra la cual nos incumbe a mis lectores y a mi estar severamente bajo nuestra guardia.

#### Reconsideraciones. *Irenica*

Intentemos definir las afinidades lógicas de las diferentes teorías de la evolución. La selección natural, como la concibió Darwin, es un modo de evolución en el cual el único agente positivo del cambio a lo largo de todo el paso del mono al hombre es la variación fortuita. Para asegurar un avance en una dirección definitiva el azar tiene que secundarse



por alguna acción en una dirección definida que pueda obstaculizar la propagación de algunas variedades y estimular la de las otras. En la selección natural, que se denomina así estrictamente, es el deshacerse del débil. En la selección sexual es principalmente la atracción de la belleza.

El *Origen de las especies* se publicó hacia el final del año 1859. En los años precedentes desde 1846 hubo una de las más productivas temporadas, -o si se extiende tanto como para cubrir el gran libro que estamos considerando, el periodo más productivo de igual duración en toda la historia de la ciencia desde sus inicios hasta ahora. La idea de que el azar suscita orden, lo cual es una de las piedras angulares de la física moderna, se presentó durante ese tiempo de la manera más clara (a pesar de que el Dr. Carus lo considera "el punto más débil en el sistema del Sr. Peirce")[8]. Quételet abrió la discusión mediante sus *Letters on the Application of Probabilities to the Moral and Political Sciences*, un trabajo que impresionó hondamente a las mejores mentes de aquel entonces, y al cual sir John Herschel atrajo una atención general en Gran Bretaña.[9] En 1857, el primer volumen de *History of Civilisation* escrito por Buckle tuvo un tremendo impacto debido a la forma en que él usó la misma idea. Mientras tanto, el "método estadístico", bajo ese mismo nombre, se aplicó con gran éxito a la física molecular. El doctor John Herapath, un químico inglés, esbozó en 1847 la teoría cinética de los gases en su *Mathematical Physics*; y el interés que suscitó la teoría lo revivieron las notables memorias de Clausius y Krönig en 1856 [10]. En el mismo verano anterior a la publicación de Darwin, Maxwell leyó ante la Asociación Británica la primera y más importante de su investigaciones sobre este tema. [11] Los efectos de esto fue que la idea de que los eventos fortuitos podrían resultar en una ley física y, más aún, que éste es el camino en el cual esas leyes, que aparentan estar en conflicto con el principio de la conservación de la energía se explican, se apoyaron fuertemente en la mente de todos los que estuvieron al tanto de los líderes del pensamiento. Fue inevitable que el *Origen de las especies*, cuya enseñanza era simplemente la aplicación del mismo principio al de la explicación de otra acción "no conservadora", esa del desarrollo orgánico, debiera saludarse y ser bienvenida por tales mentes. El sublime descubrimiento de la conservación de la energía de Helmholtz en 1847 y el de la teoría mecánica del calor de Clausius y de Rankine, independientemente, en 1850, han intimidado decididamente a todos aquellos quienes podrían haberse inclinado a despreciar a la ciencia física.[12] Después de eso un despidado poeta sigue repitiendo enfadosamente que "la ciencia frívola con los nombres de las cosas" fallaría en sus efectos. Ese mecanismo se conoce ahora por serlo todo, o muy cercano a eso. Todo este tiempo, el utilitarismo, -ese sustituto mejorado del evangelio-, lució su más pomposo plumaje y fue un aliado natural de una teoría individualista. La defensa indiscreta de Dean Mansel ha llevado a que los fiadores de sir William Hamilton se amotinen, y por ende a que el nominalismo de Mill saque provecho;[13] y a pesar de que la auténtica ciencia que Darwin estuvo dirigiendo a los hombres, él estuvo seguro de que algún día daría un golpe de muerte a la supuesta ciencia de Mill, no obstante que hubieron muchos elementos de la teoría darwiniana que seguramente encantarían a los seguidores de Mill. Otra cosa: una estética ha estado en uso durante trece años. Ya desde antes, la familiaridad de la gente con el sufrimiento ha decaído mucho; y como una consecuencia, esa desagradable dureza por la cual nuestros tiempos se contrastan tanto con aquellos que inmediatamente les precedieron, ya ha quedado establecida e inclinó a la gente a degustar una teoría despiadada. El lector podría equivocarse un poco el rumbo de lo que estoy diciendo, si él estuviese entendiendo que yo deseo sugerir que cualesquiera de esos asuntos (excepto quizá Malthus) influenció al propio Darwin. Lo que yo quiero decir es que su hipótesis al principio no pareció que podría probarse en su totalidad, sin disputarle ser una de las más ingeniosas y bonitas jamás ideadas, y en tanto argumentada con opulento conocimiento, fuerza lógica, encanto retórico

y sobre todo con una cierta genialidad magnética que casi fue irresistible; a una mente sana su caso aparenta ser menos prometedor ahora que como lo fue hace veinte años; pero la extraordinaria recepción favorable con que se encontró, se debió, ciertamente, en gran medida, a sus ideas siendo aquellas hacia las cuales la edad se arregló favorablemente, en especial, por el incentivo que le dio a la filosofía de la codicia.

Diametralmente opuestas a la evolución por el azar son aquellas teorías que atribuyen todo progreso a un principio necesario interno, u otra forma de necesidad. Muchos naturalistas han pensado que si un huevo tiene como destino el ir a través de una serie de transformaciones embriológicas, de la cuales es muy cierto que no deberá desviarse, y si en el tiempo geológico casi exactamente las mismas formas aparecen sucesivamente, uno reemplaza a otro en el mismo orden, la presuposición enfática es la de que esta última sucesión debe estar tan predeterminada y ser tan cierta como para ocurrir como la anterior. Así, Nägeli, por ejemplo, concibe que de algún modo se sigue de la primera ley del movimiento y de la peculiar, pero desconocida, constitución molecular del protoplasma el que las formas deban complicarse así mismas cada vez más. Kölliker hace que una forma genere otra después de que una cierta maduración se haya efectuado. Weismann, también, a pesar de que él se llama a sí mismo darwiniano, sostiene que nada se debe al azar, sino que todas las formas son simples resultados mecánicos de la herencia de dos padres (\*) [14].

Es de notarse que todos estos diferentes sectarios buscan traer a su ciencia una necesidad mecánica a la cual no apuntan los hechos que se les presentan bajo su observación. Esos geólogos que piensan que la variación de las especies se debe a alteraciones cataclísmicas del clima o de la constitución química del aire y el agua están también haciendo de la necesidad mecánica el factor principal de la evolución.

Evolución por deporte y evolución por necesidad mecánica son concepciones que luchan una contra otra. Un tercer método, el cual reemplaza su lucha yace inmerso en la teoría de Lamarck [15]. De acuerdo con su punto de vista, todo lo que distingue a las más sofisticadas formas orgánicas de las más rudimentarias se deben a hipertrofias o atrofas que han afectado a los individuos al inicio de sus vidas, y se transmitieron a sus descendientes. Tal transmisión de caracteres adquiridos es de la naturaleza general de adquirir-hábitos, y ésta es la representativa y derivativa dentro del dominio fisiológico de la ley de la mente. Su acción es esencialmente disimil de aquella de una fuerza física; y ese es el secreto de la repugnancia de semejantes necesitarianistas como Weismann para admitir su existencia. Los lamarckianos nuevamente suponen que a pesar de que algunas de las modificaciones de la forma que así se transmiten se debieron originalmente a causas mecánicas, no obstante, los factores principales de su primera producción fueron los empeños del esfuerzo y del sobrecrecimiento promovido por el adiestramiento, ambos con las acciones opuestas. Ahora, el esfuerzo, desde que se dirige hacia un fin, es esencialmente psíquico, a pesar de que algunas veces es inconsciente; y el crecimiento debido al adiestramiento, como lo argumenté en mi texto anterior, sigue una ley con una característica muy opuesta a la de la mecánica.

La evolución lamarckiana es entonces la evolución por medio de la fuerza del hábito. -Ese enunciado salió de mi pluma mientras uno de esos vecinos, cuya función en el cosmos social parece ser el de un interruptor, me estaba haciendo una pregunta-. Claro, eso es un sin sentido. El hábito es mera inercia, un descanso sobre el propio remo, no una propulsión. Ahora, es la proyacuación [projaculation] energética (suerte que hay semejante palabra, o esta mano inexperta se debía haber puesto a inventar una) por la cual en las instancias típicas de la evolución lamarckiana los nuevos elementos de la forma se crean primero. El

\* Estoy contento de encontrar que el Dr. Carus, también, coloca a Weismann entre los oponentes de Darwin, a pesar de que él está a favor del darwinismo.

hábito, como sea, los fuerza a tomar formas prácticas, compatibles con las estructuras que afectan, y en la forma de herencia, de otro modo, sustituye a la energía espontánea que las sustenta. Por ello, el hábito tiene un papel doble: sirve para establecer las nuevas características y, también, para armonizarlas con la morfología general y la función de los animales y plantas a quienes pertenecen. Pero si ahora el lector se tomara la molestia de regresar una o dos páginas, verá que esta consideración de la evolución lamarckiana coincide con la descripción general de la acción del amor, a la cual, supongo, él otorgó su consentimiento.

Recordando que toda la materia es verdaderamente mental, recordando también a la continuidad de la mente, preguntémosnos qué aspecto toma la evolución lamarckiana dentro del dominio de la conciencia. El esfuerzo directo puede lograr muy poco. Es tan fácil como al tomar al pensamiento y sumar un codo a la propia estatura, como lo es producir una idea aceptable de cualquiera de las Musas por medio del simple dedicarse a ello, antes de que esté lista para llegar. Nos obsesionamos en vano con el bien sagrado y el trono de Mnemosyne; los trabajos más profundos del espíritu se presentan a su lenta manera, sin nuestra connivencia. Dejar que sólo sus llamados suenen, y así podríamos hacer nuestro esfuerzo, seguros de una obligación para el altar de cualquier divinidad que su sabor nos gratifique. Además de este proceso interno está la operación del entorno, la cual va a despedazar los hábitos destinados a ser destruidos y así a restituir vividamente a la mente. Todo mundo sabe que la prolongada continuación de una rutina del hábito nos alejara, mientras que una sucesión de sorpresas anima maravillosamente a las ideas. Donde hay un movimiento, donde la historia no está hecha aún, hay un foco de actividad mental, y se ha dicho que las artes y las ciencias residen al interior del templo de Hano, de vigilia cuando está abierto, pero con sopor cuando está cerrado. Pocos psicólogos han percibido cuán fundamental es este hecho. Una porción de la mente abundantemente unida con comisuras hacia otras porciones trabaja casi mecánicamente. Se sumerge en la condición de un entronque ferroviario. Pero una porción de la mente casi aislada (incomunicada), una península espiritual o un callejón sin salida [*cul-de-sac*], es como el término de un ferrocarril. Ahora que, las comisuras mentales son hábitos. Donde ellos abundan, la originalidad no se necesita y no está presente, pero donde están con defecto, espontáneamente se libera. Así, el primer paso de la mente en la evolución lamarckiana es el poner a varios de los pensamientos en situaciones en las cuales estén libres para actuar. En lo que respecta al crecimiento por adiestramiento, como ya lo he demostrado, al discutir "Man's Glassy Essence", en el pasado *The Monist* de octubre, qué se debe concebir como su *modo operandi*, al menos, hasta que se haya ofrecido una segunda e igual hipótesis definitiva. A saber, consiste en el movimiento separado de las moléculas y la reparación de las partes por medio de nueva materia. Esto es, entonces, un tipo de reproducción. Se presenta sólo durante el ejercicio, porque la actividad del protoplasma consiste en la perturbación molecular la cual es su condición necesaria. El crecimiento mediante el ejercicio también se presenta en la mente. Por cierto, eso es lo que hay que *aprender*. Pero la más perfecta ilustración es la de que se ponga en práctica una idea filosófica. La concepción que apareció al principio como unitaria se descompone en casos especiales y en cada uno de esos nuevos casos el pensamiento debe entrar para hacer una idea practicable. Sin embargo, ese nuevo pensamiento sigue muy de cerca el modelo de la concepción matriz; y por ello se presenta un desarrollo homogéneo. El paralelo entre eso y el curso de las ocurrencias moleculares es aparente. La atención paciente será capaz de rastrear todos esos elementos en la transacción llamada aprendizaje.

Se nos han expuesto tres modos de evolución; la evolución por la variación fortuita; la evolución por la necesidad mecánica y la evolución por el amor creativo. Podríamos llamarlos, respectivamente, evolución ticástica o tijismo, evolución anancástica o

anacnaismo, y evolución agapástica o agapasmo. Las doctrinas que los representan como de mayor importancia respectivamente, se podrían llamar ticasticismo, anancasticismo, y agapasticismo. Por otra parte, las meras proposiciones de que el azar absoluto, la necesidad mecánica y la ley del amor, oprean separadamente en el cosmos, podrían recibir los nombres de tijismo, ananquismo y agapasmo.

Todos esos tres modos de evolución se componen de los mismos elementos generales. El agapasmo los exhibe con mayor claridad. El buen resultado se trae aquí para pasar, primero, por la colocación de grados de la energía espontánea por el padre sobre los vástagos, y, segundo, por la disposición de estos últimos por atrapar la idea general de aquellos cercanos a ellos y por lo tanto a ayudar al propósito general. Con el fin de expresar la relación que el ticismo y el anacnaismo mantienen con el agapasmo, déjenme pedir prestada una palabra de la geometría. Un elipse atravesado por una línea recta es una especie de curva cúbica; para un cubo es una curva que se corta en tres por una línea recta; ahora, una línea recta puede cortar el elipse dos veces y su línea recta asociada una tercera vez. De ello se sigue que, si el elipse está con una línea recta atravesándolo, no tendría las características de un cubo. No tendría, por el momento, ninguna curvatura contraria, la cual ningún cubo verdadero quiere, y tendría dos nudos, los cuales ningún cubo verdadero tiene. Los géometras dicen que éste es un cubo *degenerado*. Justo así, el tijismo y el anancnaismo son formas degeneradas del agapasmo.

Los hombres quienes buscan reconciliar la idea darwiniana con la cristiandad, observarán que la evolución ticástica, al igual que la agapástica, dependen de una creación reproductiva, las formas que se preservan son esas que usan la espontaneidad conferida sobre ellas de tal manera como para trazarse en concordancia con su original mucho después del esquema cristiano. ¡Muy bien! Esto sólo muestra que así como el amor no puede tener un contrario, sino que debe abarcar lo que le es más opuesto como un caso degenerado de él; así el ticismo es una especie de agapasmo. Solamente, en la evolución ticástica el progreso se debe únicamente a la distribución del talento escondido bajo la manga de entre los sirvientes rechazados y los no rechazados, justo como los tahúres arruinados dejan su dinero sobre la mesa para hacer a aquellos aún no arruinados mucho más ricos que el más rico. Eso hace la felicidad de los corderos justo como la maldición de las cabras transpuesta al otro lado de la ecuación. Por otra parte, en el genuino agapasmo se avanza por virtud de una simpatía positiva entre el motivo creado desde la continuidad de la mente. Esta es la idea que el ticasticismo no sabe cómo manejar.

Aquí el anancasticista puede interponerse, reclamando que el modo de evolución para el cual compite está de acuerdo con el agapasmo en el punto en el que el ticismo se desvía de él. Pues hace que el desarrollo atraviese ciertas fases, que tienen sus inevitables flujos y reflujos, y sin embargo tiende en su totalidad a una perfección predeterminada. La mera existencia mediante esto delata su destino con afinidad intrínseca al bien. Se debe admitir que, incluso, el anancnaismo se muestra a sí mismo ser, en una amplia acepción, una especie de agapasmo. Algunas formas de él podrían confundirse fácilmente con un genuino agapasmo. La filosofía hegeliana es un anancasticismo. Con su religión revelatoria, con su sinejismo (por muy imperfectamente que se exponga), con su 'reflexión', la idea total de la teoría es espléndida, casi sublime. Después de todo, la libertad viviente prácticamente se omite de su método. El movimiento completo es aquel de un vasto mecanismo, impelido por un *vis a tergo* con una ciega y misteriosa fe por llegar a una meta muy alta. Quiero decir que si realmente trabajara, ese mecanismo sería así; pero la cuestión es que es un motor Keely [16]. Admite que verdaderamente actúa como se jacta de hacerlo, y que no hay nada que hacer sino aceptar la filosofía. Pero nunca se ha visto tal ejemplo de una larga cadena del razonamiento, ¿diría yo con un defecto en cada eslabón del sistema?, no, sino que con cada eslabón un puñado de arena se moldea hasta formar un sueño. O decir que es un modelo de

cartón de una filosofía que en realidad no existe. Si usamos lo precioso que contiene la idea de ello, introduciendo el tijismo que la arbitrariedad de cada uno de sus pasos sugiere, y hacemos de esto el apoyo de una libertad vital, la cual es el aliento del espíritu del amor, podremos ser capaces de producir ese genuino agapasticismo, el cual Hegel tuvo como meta.

### Un tercer aspecto. Discriminación

En la muy particular naturaleza de las cosas la línea de demarcación entre los tres modos de evolución no está perfectamente delimitada. Esto no impide que sea bastante real; tal vez, más bien, es una huella de su realidad. En la naturaleza de las cosas no hay línea rígida de demarcación entre los tres colores fundamentales, rojo, verde y violeta. Pero a fin de cuentas son realmente diferentes. La pregunta central es si tres elementos que evolucionan radicalmente diferente han sido operativos; y la segunda pregunta es cuáles son las características más notables de cualesquiera elementos que han operado.

Propongo dedicar algunas páginas a un muy particular y escueto examen de estas cuestiones en su relación con el desarrollo histórico del pensamiento humano. Primero formulo para conveniencia del lector las más breves definiciones posibles de los tres modos que se pueden concebir sobre el desarrollo del pensamiento, distinguiendo también dos variedades del anancasmo y tres del agapasmo. El desarrollo ticástico del pensamiento, entonces, consistirá en ligeras divergencias de las ideas habituales en distintas direcciones indiferenciadamente, algo vagas y algo generales, sea por circunstancias externas o por la fuerza de la lógica estas nuevas desviaciones se siguen por resultados imprevistos que tienden a fijar algunos de ellos como hábitos más que otros. El desarrollo anancástico del pensamiento consistirá de nuevas ideas adoptadas sin imprevistos a donde ellos tiendan, pero teniendo un carácter determinado por causas tanto externas a la mente, como circunstancias cambiadas de la vida, o internas a la mente, como los desarrollos lógicos de las ideas ya aceptadas, por ejemplo las generalizaciones. El desarrollo agapástico del pensamiento es la adopción de ciertas tendencias mentales, no del todo incautamente, como en el ticasmo, ni tan ciegamente por la mera fuerza de las circunstancias de la lógica, como en el anancasmo, sino por una atracción inmediata de la idea misma, cuya naturaleza se adivina antes de que la mente la posea, mediante el poder de la simpatía, esto es, en virtud de la continuidad de la mente; y esta tendencia mental podría ser de tres variedades, como sigue. Primero, podría afectar a todo un pueblo o una comunidad en su personalidad colectiva y de ahí comunicarse a dichos individuos pues están en conexión poderosamente simpatética con el pueblo colectivo, a pesar de que ellos podrían ser intelectualmente incapaces de alcanzar la idea por medio de sus entendimientos privados o incluso quizás del aprehenderla conscientemente. Segundo, podría afectar directamente a una persona particular, en tanto que sólo ella está capacitada para aprehender la idea, o apreciar su atractivo, por virtud de su simpatía con sus vecinos, bajo la influencia de una sorprendente experiencia o del desarrollo del pensamiento. La conversión de san Pablo podría tomarse como un ejemplo de lo que se quiere decir. Tercero, puede afectar a un individuo, independientemente de sus afecciones humanas, por virtud de una atracción que se ejercita en su mente, aún antes de que la haya comprendido. Este es el fenómeno que bien se ha llamado la (a) *divinación* del genio; para eso, se requiere de la continuidad entre la mente del hombre y el Altísimo.

Consideremos a continuación por medio de los significados de qué pruebas podemos discriminar entre estas diferentes categorías de evolución. No es posible criterio absoluto alguno en la naturaleza de las cosas, ya que en la naturaleza de las cosas no hay línea definida alguna de demarcación entre las diferentes clases. No obstante, síntomas cuantitativos podrían encontrarse, por los cuales un sagaz y simpatético juicio de

naturaleza humana podría ser capaz de estimar las proporciones aproximadas en las que las diferentes maneras de influencia se mezclan.

En la medida en que la evolución histórica del pensamiento humano ha sido ticástica, debería haberse llevado a cabo mediante insensibles o diminutos pasos; para lo cual está la naturaleza de las suertes cuando son así multiplicados como para mostrar fenómenos de regularidad. Por ejemplo, asuma que de los adultos blancos hombres que nacieron en los Estados Unidos en 1880, una cuarta parte estuvo por debajo de los 5 pies 4 pulgadas de estatura y que una cuarta parte sobre los 5 pies 8 pulgadas. Luego, por medio de los principios de la probabilidad, entre el total de la población, debemos esperar:

216 debajo de los 4 pies 6 pulgadas			216 sobre los 6 pies 6 pulgadas		
48	4	5	48	6	7
9	4	4	9	6	8
menos de 2	4	3	menos de 2	6	9

He propuesto estas tablas para mostrar cuán insignificadamente pocos son los casos en los cuales cualquier cosa muy alejada del fluir común se presenta por el azar. A pesar de que la estatura de sólo cada segundo hombre se incluye dentro de las cuatro pulgadas entre los 5 pies 4 pulgadas y los 5 pies 8 pulgadas, y sin embargo si este intervalo se extendiera tres veces cuatro pulgadas sobre y por debajo, abarcaría todos nuestros 8 millones y pico de adultos blancos masculinos nacidos (en 1880), excepto sólo nueve más altos y nueve más bajos.

Si no se satisface la prueba de una variación diminuta, se niega absolutamente al ticismo; si se satisface, encontraremos que desapruueba al anancismo, pero no al agapismo. Queremos una prueba positiva a la que satisfaga solamente el ticismo. Ahora, doquier encontremos el pensamiento de los hombres tomando por grados imperceptibles un giro contrario a los propósitos que los animan, en vez de sus impulsos más altos, entonces, podríamos concluir seguramente que ha habido una acción ticástica.

Habrán estudiantes de la historia de la mente que posean una erudición tal como para contentar a un estudioso imperfecto como yo con envidia endulzada por admiración gozosa, quien sostiene que las ideas, cuando apenas comenzaron, son y pueden ser un poco más que rarezas, ya que no pudieron examinarse aún de manera crítica, y además que en donde sea y en cualquier tiempo el progreso ha sido tan gradual que es difícil distinguir cuál fue el paso original que tomó cualquier hombre. De ello podría seguirse que el ticismo ha sido el único método del desarrollo intelectual. Tengo que confesar que no puedo leer historia así; no puedo dejar de pensar que mientras que el ticismo ha sido algunas veces operativo, en otros grandes pasos que cubren casi el mismo terreno y hecho independientemente por diferentes hombres, se ha tomado erróneamente por una sucesión de pequeños pasos, y además de que los estudiantes han sido renuentes a admitir un "espíritu" entitativo real de una época o de un pueblo, bajo la equivocada impresión de que ellos podrían por eso estar abriendo la puerta a la salvaje y artificial hipótesis. Encuentro, por el contrario, que, como sea que eso tuviera que ver con la educación de las mentes de los individuos, el desarrollo histórico del pensamiento casi nunca ha sido de naturaleza ticástica, y exclusivamente en movimientos de retroceso y hacia la barbarie. Deseo hablar con la extrema modestia la cual le sienta bien a un estudiante de lógica a quien se le requiere para vigilar un campo tan amplio, un campo del pensamiento humano que sólo él puede cubrir por medio de un reconocimiento, para lo cual únicamente las destrezas más grandes y los más diestros métodos pueden impartir cualquier valor del todo; pero, en fin de cuentas, sólo puedo expresar mis propias opiniones y no las de alguien más, y en mi modesto juicio, el ejemplo más copioso del ticismo se proporciona por la historia de la

cristiandad, desde poco más o menos su establecimiento por Constantino, hasta, digamos, la época de los monasterios irlandeses [17], una era, un eón de alrededor de 500 años. Indudablemente la circunstancia externa que más que otras al principio inclinó a los hombres a aceptar la cristiandad en su encanto y ternura fue el terrible prolongarse por el que la sociedad se fraccionó en unidades por la absoluta codicia y la dureza de corazón con la cual los romanos sedujeron al mundo. Y sin embargo fue ese mismo hecho, más que cualquier otra circunstancia externa, lo que fomentó ese rencor contra el perverso mundo del cual el evangelio primitivo de Marcos no contiene ni una sola señal. Por lo menos yo no la detecto en la observación con respecto a la blasfemia contra el espíritu santo, donde nada se dice sobre la venganza, ni siquiera en ese discurso donde las últimas palabras de Isaías se citan, acerca del remordimiento del fuego que alimenta de los "esqueletos de los hombres que han transgredido contra mí"[18]. Pero poco a poco el rencor se incrementa, hasta en el último libro del nuevo testamento su pobre y distraído autor representa que durante todo el tiempo que Cristo estuvo hablando acerca de haber venido a salvar al mundo, el diseño secreto fue capturar a la raza humana entera, con excepción de unos mezquinos 144000, y zambullirlos a todos ellos en un lago de azufre, y como el humo de sus tormentos se lamentarán por siempre jamás, para girar y advertir, que "no hay más maldición". ¿Sería una insensible sonrisa estúpida o una mueca sarcástica lo que acompañara a tal declaración? Desearía poder creer que san Juan no escribió eso; sin embargo, es su evangelio el que habla acerca de la "resurrección hasta la condenación", - esto es, de los hombres que se resucitan solamente con el fin de torturarlos;- y, en todo caso, la Revelación es una particular composición antigua. Uno puede entender que los cristianos primitivos fueron como hombres tratando con todo su poder de ascender un empinado declive de suave arcilla húmeda; el elemento más profundo y más verdadero de sus vidas, animando corazón y cabeza, fue el amor universal; pero ellos, contra sus voluntades, estuvieron resbalándose continuamente en una parte del espíritu, cada desliz sirve como un precedente, en un estilo muy familiar a cada hombre. Ese particular sentimiento creció insensiblemente hasta al rededor del 330 d.C., el lustro de la pristina integridad que en san Marcos refleja el blanco espíritu de la luz que fue tan mancillado, que Eusebio (el Jard Sparks [19] de esos días), en el prefacio de su *Historia*, pudo anunciar su intención de exagerar todo lo que tendiera a la gloria de la iglesia y de suprimir cualquier cosa que pudiera deshonorarla.[20] Su contemporáneo latino Lactantius es peor aún[21], y así el oscurecimiento continuó incrementándose hasta antes del final del siglo cuando Teófilo destruyó la gran biblioteca de Alejandria(\*), incluso que Gregorio el grande, dos siglos después, quemó la gran biblioteca de Roma, proclamando que "la ignorancia es la madre de la devoción" [22] (lo cual es tan verdadero, como lo es el que la opresión y la injusticia son la madre de la espiritualidad), hasta que una sobria descripción del estado de la iglesia sería algo que nuestros no muy serios periódicos podrían tratar como "no apta para publicación". Todo este movimiento muestra haber sido típicamente por la aplicación del examen dado anteriormente. Otro muy parecido a eso en una pequeña escala, sólo un ciento de veces más ligero, para el estudio del cual hay documentos en la biblioteca completa, es el que se encuentra en la historia de la Revolución Francesa.

La evolución anancástica avanza a grandes pasos sucesivos con pausas intermedias. La razón es que en éste proceso un hábito del pensamiento que ha sido derribado se suplanta por el siguiente, el más fuerte de todos. Ahora éste siguiente, el más fuerte, está seguro de ser muy desemejante del primero, siempre que no sea su contrario directo. Nos hace recordar una de nuestras viejas reglas de hacer vicepresidente al segundo candidato. Por lo tanto, este carácter claramente distingue al anancasmo del ticásmo. El carácter que lo distingue del agapasmo es su carencia de propósito. Pero los

\* Ver John Williams: *Draper's History of Intellectual Development*. 1862, chap. X.

anacasmos externo e interno tienen que examinarse separadamente. El desarrollo bajo la presión de circunstancias externas, o evolución cataclísmica, es en la mayoría de casos suficientemente inequívoco. Tiene innumerables grados de intensidad, desde la fuerza bruta, la franca guerra, la cual ha virado el curso del pensamiento del mundo más de una vez; hasta el duro hecho de la evidencia, o lo que se ha tomado de ella, lo cual se ha conocido para convencer a los hombres por hordas. La única vacilación que puede subsistir en el presente de semejante historia es una cuantitativa. Nunca son influencias externas las únicas que afectan a la mente, por ello debe ser un tema de juicio para el cual, escasamente, valdría la pena mientras intenta establecer reglas acerca de si un movimiento dado se debe considerar como principalmente gobernado desde fuera o no. En el comienzo del pensamiento medieval, quiero decir el escolasticismo y los desarrollos de arte sincrónicos, indudablemente las cruzadas y el descubrimiento de los escritos de Aristóteles fueron influencias poderosas. El desarrollo del escolasticismo desde Roscellino hasta Alberto Magno siguió muy de cerca los pasos sucesivos en el conocimiento de Aristóteles. Prantl piensa que esa es la historia completa, y pocos hombres han hojeado tantos libros como Carl Prantl. [23] Él ha hecho un trabajo bueno y sólido sin importar sus juicios apresurados. Pero nunca debiéramos hacer tanto como un buen inicio por comprender al escolasticismo hasta que una compañía de estudiantes organizados regularmente y comprometidos con ese propósito haya explorado sistemáticamente y asimilado el todo. Pero en cuanto al período que estamos ahora especialmente considerando, ese que sincronizó la arquitectura Romanesca con la literatura, se conoce fácilmente a fondo. No justifica del todo el *dicta* de Prantl como para la dependencia servil de estos autores sobre sus autoridades. Además, ellos mantuvieron firmemente un propósito definido ante sus mentes a lo largo de todos sus estudios. Por ello, soy incapaz de ofrecer este período de escolasticismo como un ejemplo de anacasmos externo puro, el cual parece ser el flúor de los elementos intelectuales. Tal vez la recién recepción japonesa de las ideas occidentales es la más pura instancia de eso en la historia. Sin embargo, en combinación con otros elementos, nada es más común. Si el desarrollo de las ideas bajo la influencia del estudio de los hechos externos se considera como anacasmos externo, -está en el borde entre las formas externa e interna-, es, por supuesto, el principal asunto en el aprendizaje moderno. Pero Whewell, cuya comprensión magistral de la historia de las ciencias críticas ha sido también propiamente ignorante para apreciar, claramente muestra que está lejos de ser la influencia irresistiblemente preponderante, incluso allí. [24]

El anacasmos interno, o lógica a tientas, la cual avanza sobre una línea predestinada sin ser capaz de prever dónde la llevarán ni de manejar su curso, es la regla del desarrollo de la filosofía. Hegel hizo primero que el mundo entendiera esto; él busca hacer a la lógica no solamente la guía subjetiva y el monitor del pensamiento, lo cual se había ambicionado antes; sino que sea la fuente principal del pensamiento, y no meramente del pensar individual, sino de la discusión de la historia del desarrollo del pensamiento, de toda la historia, de todo el desarrollo. Esto involucra un error positivo claramente demostrable. Dejar ser a la lógica en cuestión, de cualquier tipo que sea, una lógica de inferencia necesaria o una lógica de inferencia probable (la teoría podría tal vez adaptarse para ajustar ambas); en cualquier caso supone que la lógica es suficiente de sí misma como para determinar qué conclusión se sigue de las premisas dadas; a menos de que lo hiciera de tal manera que no fuera suficiente como para explicar por qué un curso individual de pensamiento debería tomar justo el curso que toma, nada qué decir de otros tipos de desarrollo. Entonces, supone eso de las premisas dadas, sólo una conclusión se puede inferir lógicamente y que no hay alcance del todo para una elección libre. Que de las premisas dadas sólo una conclusión se puede inferir lógicamente es una de las falsas nociones de los lógicos que ha venido aprisionando la atención a ese Natucket del



pensamiento, la lógica de términos no-relacionales. En la lógica de relativos no se sostiene bien.

Una observación se me ocurre. Si la evolución de la historia está en una considerable parte de la naturaleza del anacismo interno, recuerda el desarrollo de los hombres individuales; y justo como los 33 años son una tosca edad para la natural unidad de tiempo para los individuos, es la edad promedio en la que el hombre tiene resolución, así debería haber un periodo aproximativo al final del cual un gran movimiento histórico debiera fácilmente suplantarse por otro. Veamos si podemos descubrir algo por el estilo. Tomemos el desarrollo gubernamental de Roma como siendo lo suficientemente largo y pongamos por escrito las fechas principales.

- a.C., 753, fundación de Roma
- a.C., 510, expulsión de los Tarquinos
- a.C., 27, Octavio asume el título de Augusto
- d.C., 476, fin del Imperio de Occidente
- d.C., 926, Sacro Imperio Romano
- d.C., 1453 caída de Constantinopla.

El último evento fue uno de los más significativos en la historia, especialmente para Italia. Los intervalos son 243, 483, 502, 482, 491 años. Todos están curiosamente, más bien, muy parejos, excepto el primero que es la mitad de los otros. Sucesivos reinos de reyes no estarían tan comúnmente así de cercanos. Sentemos algunas pocas fechas en la historia del pensamiento.

- a.C. 585, el eclipse de Tales. Inicio de la filosofía griega
- d.C. 30, la crucifixión
- d.C. 529, cierre de las escuelas atenienses, fin de la filosofía griega
- d.C. 1125, aprox., surgimiento de las Universidades de Bolonia y Paris
- d.C. 1543, publicación de *De Revolutionibus* de Copérnico. Inicio de la ciencia moderna.

Los intervalos son 615, 499, 596, 418 años. En la historia de la metafísica tomaremos los siguientes:

- a.C. 322, muerte de Aristóteles
- d.C. 1274, muerte de Aquino
- d.C. 1804 muerte de Kant.

Los intervalos son 1595 y 530 años. Aquél es cerca del triple de éste.

De estas figuras, ninguna conclusión puede inferirse honradamente. Al mismo tiempo, sugiere que tal vez podría haber una tosca era natural de unos 500 años. Debería haber alguna evidencia independiente de esto, los intervalos anotados podrían ganar significación.

El desarrollo agapásitico del pensamiento debería, si existe, distinguirse por su carácter de tener algún fin, este fin es el desarrollo de una idea. Deberíamos tener una comprensión agapástica directa o simpatética y un reconocimiento de esta, por virtud de la continuidad del pensamiento. Doy aquí por supuesto que tal continuidad de pensamiento se ha probado lo suficientemente por los argumentos usados en mi texto sobre la "ley de la mente" en *The Monist* del pasado julio. Aún si esos argumentos no son del todo convincentes por ellos mismos, todavía si son reforzados por un aparente agapasmismo en la

historia del pensamiento, las dos proposiciones se prestarán ayuda mutua. El lector, confío, estará bien apoyado en lógica como para equivocarse tal soporte mutuo con un círculo vicioso en el razonamiento. Si pudiese mostrarse directamente que hay tal entidad como "el espíritu de un época" o de un pueblo, y que la mera inteligencia individual no contará para todo el fenómeno, esto será de una vez prueba suficiente para el agapasticismo y el sinejismo. Debo reconocer que soy incapaz de producir una demostración convincente de esto, pero soy, creo, capaz de aducir tales argumentos como que servirán para confirmar aquellos que se han inferido de otros hechos. Creo que todos los grandes logros de la mente han estado más allá de los poderes de los individuos sin ayuda, y encuentro, aparte del apoyo que esta opinión recibe de las consideraciones sinejísticas, razón directa para así pensar en la sublimidad de las ideas y en su ocurrir simultáneo e independiente de un número de individuos de poderes generales no extraordinarios. La arquitectura gótica señalada en muchos de sus desarrollos me parece es de tal carácter. Todo intento por imitarlo por parte de los arquitectos modernos, de los más grandes aprendizajes y genialidades, aparece raso e insipido, y sus autores lo sienten así. No obstante, al tiempo que el estilo estaba vivo, hubo una cierta abundancia de hombres capaces para producir obras de ese tipo de sublimidad y poder gigantescos. En más de un caso, documentos existentes muestran que los capítulos de la catedral en la selección de los arquitectos, trataron a los grandes genios artísticos como una consideración secundaria, como si no hubiera habido necesidad de personas capaces para abastecer eso; los resultados justifican su confianza. Entonces, ¿fueron los individuos, en general, en esas épocas poseedores de tales elevadas naturalezas y gran intelecto? Tal opinión se descompondría bajo el primer examen.

Cuántas veces han visto los hombres a la mitad de su vida grandes descubrimientos hechos independientemente y casi simultáneamente. La primera instancia recuerdo fue la predicción de un planeta exterior a Urano por Leverrier y Adams [25]. Uno difícilmente sabe a quién debería atribuirse el principio de la conservación de la energía, a pesar de que podría razonablemente considerarse como el descubrimiento más grande de la ciencia jamás hecho. La teoría mecánica del calor fue expuesta por Rankine y por Clausius durante el mismo mes de febrero, en 1850; y hay hombres eminentes que atribuyen este gran paso a Thomson(\*). La teoría cinética de los gases, después de iniciarse por John Bernoulli y muy enterrada en el olvido, se reinventó y aplicó a la explicación no meramente de las leyes de Boyle, Charles y Avogadro, sino también de la difusión y la viscosidad, separadamente, al menos por tres físicos modernos. Es bien conocido que la doctrina de la selección natural se presentó por Wallace y por Darwin en la misma reunión de la asociación Británica; Darwin en su "Historical Sketch" antepuso a sus posteriores ediciones de su libro y demostró que ambos fueron anticipados por precursores oscuros. El método del análisis espectral fue reclamado tanto para Swan como para Kirchhoff, y hubieron otros quienes tal vez tuvieron aún mejores peticiones. La autoría de la ley periódica de los elementos químicos se disputa entre un ruso, un alemán y un inglés [26]; a pesar de que no hay lugar para dudar de que el mérito principal pertenece al primero. Estos son cercanamente los descubrimientos más grandes de nuestros tiempos. Es lo mismo con los inventos. No sería sorprendente que el telégrafo se debiera haber hecho independientemente por muchos inventores, porque fue un corolario fácil de los hechos científicos bien descifrados antes. Pero no fue así con el teléfono y otros inventos. Tres diferentes físicos de Nueva Inglaterra introdujeron el éter, el primer anestésico [27]. Ahora que, el éter ha sido un artículo común para un siglo. Ha estado en una de las farmacopeas tres siglos antes. Es muy increíble que su propiedad anestésica no se hubiera conocido; se conocía. Probablemente pasó de boca

\* Thomson, él mismo, en su artículo "Heat" en la *Enciclopedia Británica*, nunca menciona el nombre de Clausius.

a oído como un secreto de los días de Basil Valentine [28]; pero durante mucho tiempo ha sido un secreto del tipo del Punchinello [29]. En Nueva Inglaterra, por muchos años, los jóvenes lo usaban para divertirse. ¿Por qué entonces no se puso para su uso serio? Ninguna razón puede darse, excepto que el motivo para hacerlo así no fue lo suficientemente fuerte. Los motivos para hacerlo así podrían sólo haberse deseado para ganancia y filantropía. Al rededor de 1846, la fecha de introducción, la filantropía estaba indudablemente en una inusual condición activa. Esa sensibilidad, o sentimentalismo, el cual se introdujo en el siglo anterior, ha padecido un proceso de maduración, en consecuencia del cual, a pesar de que ahora menos intenso de lo que previamente ha sido, fue más bien para influenciar a la gente no-meditativa que jamás haya habido. Todos los tres reclamadores del éter fueron influenciados probablemente por el deseo de ganancia; pero a pesar de eso ciertamente ellos no fueron insensibles a las influencias agápicas.

Dudo si cualquiera de los grandes descubrimientos deba considerarse propiamente como los logros conjuntos de individuos; y pienso que muchos compartirán esta duda. Y si no, ¡cuál argumento para la continuidad de la mente y para el agapasticismo está aquí! No deseo ser muy tenaz. Si los pensadores sólo se persuadirán para dejar a un lado sus prejuicios y aplicarse a ellos mismos a estudiarse las evidencias de sus doctrinas, estaré totalmente satisfecho de esperar la decisión final.

Notas

[1] Ver Hermann Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1906, I:21B

[2] Ver p. 442.

[3] Ver "La ley de la mente" en Peirce, Charles Sanders (1976): *El hombre un signo*. (Traducción de J. Vericat, compilador.) Crítica, Barcelona.

[4] Simon Newcomb, *Principles of Political Economy*, Nueva York, 1886.

[5] *Ibid.*, p. 534.

[6] Peirce habla muy personalmente aquí. Acerca del incidente, lo dice en un carta del 20 de septiembre de 1892 a Augusto Lowell: "Recientemente reporté sobre un proceso químico a un hombre de Wall St. Quien me pagaría \$500 UDS en efectivo y un extra por la patente. Él me dio puntualmente un cheque y el banco me lo regresó como 'no bueno'." El "maestro en glomery" era Thomas J. Montgomery.

[7] Bernard Mandeville. *The Fable of the Bees*. Londres, 1806, observación G.

[8] Paul Carus, "Mr. Charles S. Peirce's Onslaught on the doctrine of Necessity", en *The Monist* 2 (1892):576.

[9] La traducción de O.G. Downe de Quételet fue publicada en Londres en 1849, y el artículo "Quételet on Probabilities" de John Herschel's apareció en la *Edinburgh Review* (42:1-57) al año siguiente.

[10] Rudolf J. E. Clausius: "Über die Art der Bewegung welche wir Wärme nennen" en *Poggendorff's Annalen* 100 (1857):365. y August Karl Krönig: "Grundzüge einer Theorie der Gase", en *Poggendorff's Annalen* 99 (1856):315.

[11] James Clerk Maxwell: "Illustrations of the Dynamical theory of Gases", en *Philosophical Magazine* 4 (1860):22. (También en sus *Collected Papers*, I:377.)

[12] Hermann Helmholtz: "Über die Erhaltung der Kraft", introducción a sus serie de lecturas dadas en Karlsruhe en 1862-63, en su *Popular Scientific Lectures*, Nueva York, 1885, I:316-62; Rudolf J. E. Clausius. "Über die bewegung Kraft der Wärme", *Poggendorff's annalen* 79 (1850): 368.

[13] Henry Longueville Mansel (1820-1871), metafísico inglés y seguidor de Hamilton.

[14] Karl Wilhelm Nägeli. *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, München y Leipzig, 1884. Introducción: Albert von Krölliker, *Entwicklungsgeschichte des Menschen und der höhern Tiere*, Leipzig, 1879, sec. I de la Introducción: August Weismann, *Essays on heredity*, Oxford 1889, vol. I, essay 2.

[15] Jean Baptiste Lamarck, *Philosophie zoologique*, París, 1873.

- [16] Inventado por J. E. Kelly en 1874, se suponía producía energía al responder a las vibraciones intermoleculares del éter.
- [17] En el original "of the" es "the of".
- [18] Ver Marcos 3:29, 9:48; y de Isaías 66:24.
- [19] Jard Sparks (1789-1866) historiador y editor americano y presidente del Harvard College.
- [20] Eusebius Pamphili, *ecclesiastical History*. Londres, 1876, 8:2.
- [21] Lactantius, "Of the False Wisdom of Philosophers" en *The Works*, Edinburgo, 1871, libro 3.
- [22] Ver John of Salisbury, *Polycraticus*, 2: 26, 8: 19.
- [23] Ver *Geschichte der Logik im Abenlande* de Prantl, Leipzig, 1867, vol. 3, sec. 17, p. 2.
- [24] Ver William Whewell, *Novum Organon Renovatum*, 3a edición, Londres, 1838.
- [25] Urbain J.J. Leverrier, "Recherches sur les mouvements de la planète Herschel, dite Uranus", en *Commaissances des temps*, 1849; J. C. Adams, *Nautical Almanac*, 1851, p.3
- [26] Mendeleef, Lothar Meyer, y J. A. Newlands.
- [27] W. T. G. Morton, C. T. Jackson, y J. C. Warren.
- [28] De a cuerdo al artículo de Peirce "note on the Age of Basil Valentine", Basil Valentine tiene la reputación de haber sido uno de los primeros científicos químicos, en el siglo XV en Alemania; pero Peirce indica que fue la creación de Johann Thölde, quien publicó muchos trabajos atribuidos a Basil Valentine alrededor de 1600.
- [29] Originario de la *commedia dell'arte* italiano, Punchinello es una especie de payaso rústico o un bufón (y el prototipo de Punch).

Las bases del Pragmaticismo en las ciencias normativas

MS283. [Sólo una breve parte se publicó en los CP 1.573-74, 5.44 n8, y 5.549-54. Este texto, el cual se compuso casi en su totalidad en enero de 1906, es el sexto intento por escribir su tercera publicación en *The Monist*, "Las bases del Pragmaticismo". Las palabras "en las ciencias normativas" se añadieron al título de esta versión.] "¿Cómo hacer una filosofía?" Una prueba del pragmaticismo tendrá que entenderse desde la perspectiva de nuestra respuesta a esta pregunta. Peirce se pone a trabajar para situar a la filosofía entre las ciencias "heurísticas" y para caracterizar su propósito y su método. Regresa a una consideración de la experiencia, caracterizada aquí como una intrusión "masculina" en la mente, el campo "femenino" de la conciencia disponible. De tal unión nace el conocimiento. Esta es la idea de Aristóteles del crecimiento: primero, la idea, después, el acto; por último, el principio dador de vida. En su artículo "Las bases del Pragmaticismo en Faneroscopia" consideró por qué deberíamos esperar encontrar tres elementos fundamentales en la experiencia; aquí, examina por qué deberíamos esperar que la filosofía se separe, naturalmente, en tres departamentos correspondientes a los tres tipos de experiencia. Es el segundo departamento, la ciencia normativa, la que se convierte en el punto principal de este artículo, y la base para la prueba del pragmaticismo. Las tres ciencias normativas —estética, ética (práctica) y lógica— son esenciales, pero es la lógica la que parece ser la llave para la prueba; la lógica es la teoría general de los signos.

I. Preliminar

§1. *El propósito de este artículo* no puede ser el de exponer de lleno el argumento a favor de la verdad del pragmaticismo. Un volumen se necesitaría para ello; y sería un volumen que requeriría de un estudio detallado. Uno no puede comunicar lo sustancioso de treinta años de estudio vigoroso en unas pocas palabras. Habiendo sido invitado a dictar seis lecturas sobre el Pragmaticismo en la Universidad de Harvard a estudiantes entrenados [1], el autor de este texto extendió las seis a siete y las dedicó todas al desarrollo de este argumento. Él estuvo muy deseoso de que se hubiesen impreso con interpolaciones para que así los críticos fuesen capaces de estudiar los muy diferentes puntos para su comodidad; pero el amigo del cual dependía la publicación no aceptó recomendar el asunto para imprimir [2], y es cierto que el escritor nunca será capaz de re-establecer el argumento con igual lucidez. [...] [3]

§2. La palabra "ciencia" tiene tres acepciones principales, a saber: Primeramente, los hombres educados en colegios jesuitas y similares usan con frecuencia el término en el sentido del griego επιστήμη y del latín *scientia*; es decir, para denotar el conocimiento como cierto. (Explicaciones más completas se dan en el *Index Aristotelicus* de Bonitz [4].) En segundo lugar, desde el comienzo del siglo diecinueve, cuando Coleridge así lo definió al principio de la disertación en la *Encyclopædia Metropolitana* [5], gente no-científica ha entendido generalmente "ciencia" como conocimiento sistematizado. En tercer lugar, en boca de los hombres científicos "ciencia" significa el cuerpo concreto de sus propias actividades el cual les parece algo altamente valioso de la devoción de toda una vida; tales actividades consisten en buscar esa verdad y en perseguirla por medio de los métodos que

más críticamente se escogen, incluyendo toda la ayuda, tanto general como especial, que puedan obtener de la información y reflexión de alguien más.

Este escritor llamará a la ciencia en este tercer sentido *ciencia heurética*; llamará *ciencia práctica* a la ciencia que difiere de aquella en todos los aspectos importantes, cuyo resultado de la investigación se persigue no en tanto la majestuosa naturaleza de la verdad que se solicita, sino en cuanto la consideración de alguna utilidad anticipada de ella para algún hombre u hombres; y llamará *ciencia retrospectiva* a la ciencia en sentido coleridgeano.

Ha de observarse que a pesar de que los científicos heurísticos consideren su trabajo como puramente teórico, y muchos de ellos sienten una aplicación utilitarista incluso del más alto tipo, es comparativamente escueta en la santidad de la ciencia pura; sin embargo se dan particularmente a pensar de sus resultados como las condiciones de posibilidad para brindar nuevos experimentos, si no en el sentido más estricto, entonces en el más amplio(\*), a pesar de que ellos puedan tener las nociones más vagas de cuáles pudieran ser esos experimentos. Esto muestra que al observar una verdad como puramente teórica no se previene su observación como una posible determinante de la conducta.

§3. *Dos significados del término "filosofía"* llaman nuestra particular atención. Ambos acuerdan en hacer positivo al conocimiento filosófico, esto es, en hacerlo un conocimiento de las cosas reales en oposición al conocimiento matemático, el cual es un conocimiento de las consecuencias de hipótesis arbitrarias; y éstas además de eso acuerdan en hacer a la verdad filosófica extremadamente general. Pero en otros aspectos difieren tanto como ellas bien podrían hacerlo. Para una de ellas, la cual se titula (excepto por su uso) para distinguirla mejor como *philosophia primera*, que es ontología, abarca toda aquella ciencia positiva que se apoya sobre la experiencia familiar y no busca fenómenos ocultos o raros; mientras que la otra, la cual se ha llamado *philosophia ultima*, abarca toda aquella verdad que se deriva del confrontar los resultados de las diferentes ciencias especiales, pero que es demasiado amplia como para que cualquiera de ellas la establezca perfectamente. La primera está bien nombrada por el término de Jeremy Bentham *cenoscopia* [6] (κοινοσκοπία, la vigilancia de lo común); la última va por el nombre de *filosofía sintética*. Son dos ciencias muy diferentes, [a ellas] frecuentemente [se les] confunden y embrollan; y cuando se les distingue, lo que se pregunta a menudo es "¿cuál de ellas es la verdadera filosofía?", como si la apreciación de una involucrara necesariamente la depreciación de la otra. En la opinión del escritor cada una es un estudio importante. La cenoscopia debería ser ese departamento de la ciencia heurética el cual se sitúa un poco después de las Matemáticas y antes de la idioscopia [*idioscopy*], o la ciencia especial; mientras que la filosofía sintética, tópico sobre el cual Francis Bacon, Auguste Comte, William Whewell y Herbert Spencer nos han dejado admirables trabajos en sus respectivos estudios, descansa sobre la cabeza de las ciencias retrospectivas.

Una firme metodéutica requiere de la ciencia heurética para fundar sus búsquedas sobre la cenoscopia pasando por un leve resquicio de lo familiar a lo no familiar, tanto como sea posible.

§ 4. *El método de la búsqueda cenoscópica* presenta una cierta dificultad. Al comenzar con ella nos confrontamos con el hecho de que ya creemos muchas cosas. Estas creencias, o al menos las más generales de ellas, deberían reconsiderarse deliberadamente. Esto implica

\* Un experimento en sentido estricto es aquel en el que condiciones especiales de experiencia se crean a propósito; pero, cualquier observación hecha para probar una hipótesis es, en sentido amplio, un experimento. Semejante observación es la de una ocultación lunar para probar las tablas lunares. [P. ej. en los días en que la luna se ve o no con sol, N. del T.]

que deberían conducirse de acuerdo a un plan deliberado adoptado solamente después de la más severa crítica. De hecho, nada en cenoscopia debería adoptarse sin crítica. Cada crítica debería esperar a planearse, y cada plan deberá esperar por la crítica. Claramente, si estamos para armonizarnos del todo, debemos lidiar con un procedimiento imperfecto.

El único método practicable es ese de las ciencias inductivas, el método del ensayar llave tras llave hasta que encontremos una que quede. Sólo que, la energía no debería desperdiciarse en un inmutable intento con una llave sin la esperanza racional de ser la correcta. El lector reflexivo podría encontrar una razón para sospechar que el escritor no confirió ningún pequeño pensamiento sobre esto. En verdad, tal mundo de diferentes consideraciones las empuja una a otra en su memoria, que sería mejor dejarlas pasar todas en un muy breve resumen [résumé]. Más bien preguntemos qué han hecho propiamente pensadores anteriores al poner nuestras cogitaciones sobre algún carril afable del raciocinio.

§5. *La idea de crecimiento*, -el imponente árbol que surge de un minúsculo grano-, fue la llave que Aristóteles trajo para ponerla a prueba sobre este inflexible e intricado candado. En tales ensayos él dio con aquellas maravillosas concepciones, *δυναμις* y *ενεργεια*, *υλη* y *μορφη* ο *ειδος*, [7] y como él mejor debió haber dicho, *τυπος*, el soplo, el golpe (*coup*). (A *propos* de lo que se dijo anteriormente, acerca del modo de leer, [8] el enunciado que se acaba de poner por escrito es una instancia de uno que está más allá, al cual un lector no ha procedido, sino, hasta que más o menos entienda el punto de vista con el que aparece la fuerza de esa observación.) Esta idea de Aristóteles se ha probado ser maravillosamente fecunda; y en verdad es la única idea que cubre casi el área total de la cenoscopia, la cual ha mostrado cualquier abundancia notoria. Por mucho, un siglo es probable que se hunda en la inundación del Tiempo y se entierre en el lodo del Lethe<sup>4</sup> antes de que los esfuerzos del siglo diecinueve se hubieran emparejado. Pero de todos esos esfuerzos, el más grande, al ojo de la razón, ese de traer a la luz la supremacía del elemento del *crecimiento*; no fue, después de todo, nada sino una aplicación especial de la visión pura de Aristóteles.

No perdamos de vista ningún lado de él; el *crecimiento*, -la idea-, el acto, -el principio dador de vida.

Un rasgo especial del crecimiento siempre ha recibido gran atención; no obstante, sus lecciones hoy están lejos de aprehenderse del todo. Esto es que, el crecimiento no puede proceder muy lejos hasta que sus elementos, aquellos que constituyen las funciones de los dos sexos, se hayan separado muy bien. La función femenina, la función de la semilla, siempre se ha reconocido como la *δυναμις*. El sexo femenino es el general y esencial; el masculino ejecuta solamente un pedazo, el *τυπος* de la *μορφη*. Es el principio de la inquietud. Pero no hay que olvidar que la semilla necesita dejarse sola para que crezca tanto como ella pueda antes de que el golpe [*coup*] de la fertilización la disturbe. Así, porque ella pudo crecer sola de esa manera, y por cierto, en los organismos inferiores alcanzó la talla de sus potencialidades logradas, la función femenina debió tener una mezcla de inquietud. La pura feminidad no se encuentra ni en el núcleo del cristal de alumbre que se forma lentamente de la solución que se evapora. La pura feminidad puede concebirse en un sentido general, pero no puede realizarse ni siquiera en una consistente imaginación. En cuanto a la pura masculinidad es un absurdo y un sinsentido, *vox et praeterea nihil*. [9]

<sup>4</sup> En la mitología griega el Lethe es un río que atravesaba el Hades y sus aguas producían a aquellos quienes la bebieran un total olvido del pasado. [N. del T.]

Además de ese par de requisitos del crecimiento perfeccionante hay un tercero, no implicado en ninguno de ellos ni en ambos. Es la junta de esos dos. Es algo demostrablemente adicional a ellos. Cuando este viene, una nueva vida comienza.

Ahora apliquemos estas ideas al conocimiento. Obsérvese que esto será por sí mismo un acto de copulación. No hay algo en la concepción femenina del conocimiento ni en la concepción masculina de la sexualidad, como para que pruebe que algún fruto habrá para la filosofía al unirlos. Un instinto incomprensible nos incita a eso, nada más.

La semilla del conocimiento es la mente, el campo de la conciencia disponible, -todo lo que está presente o que puede evocarse-. El rudo *TUTUM* es la experiencia. El quien podría no haberse sentido muy seguro de entender por qué la entrada del elemento de la *forma* debiera llamarse [experiencia]/(10), encontrará ilustración al pensar este tema desde este punto de vista.

## II. Esbozo de la Cenoscopia

§ 6. *La tarea de la cenoscopia* es construir, lo mejor que uno pueda, una verdadera comprensión del *omne*, -y si es posible del *totum*-, del ser y del no-ser, y de las principales divisiones de este *omne*.

¿Cómo debemos mostrar esta tarea?

No perdamos cualquier posibilidad de ventaja de la llave aristotélica solamente porque no podemos estar muy seguros en el avance de este ensayo de que embonará.

La cenoscopia no está para echar mano de la experiencia especial, o sólo de las ocasiones más excepcionales con miras a no romper la discusión de una pregunta. No hay excepción verdadera. Decir que la cenoscopia no es echar mano de la experiencia especial es decir que está en la condición seminal de la ciencia. Porque no podría tener lógica alguna a menos de que los dos elementos sexuales, junto con el tercero, el cual surge de su unión, estén todos presentes.

De allí que venga la sugerencia de que la cenoscopia debería tener tres divisiones, -una sugerencia que futuras consideraciones, las cuales no pueden establecerse aquí, confirman ampliamente. Estará muy bien establecer qué divisiones son estas.

§7. *La metafísica* es la designación propia para el completo y tercer departamento de la cenoscopia, el cual en algunos lugares se suelda él mismo con la idioscopia, o ciencia especial. Su tarea es estudiar los más grandes rasgos de la realidad y los objetos reales. Pero en su condición actual es, más aún que las otras ramas de la cenoscopia, una ciencia mezquina, raquítica y escrófula. Además es muy simple el que aquellos quienes pretenden cultivarla no llevan los corazones de los verdaderos hombres de ciencia en sus pechos. En vez de hacer lo posible por descubrir, con vigor y con mayor importancia, cuáles son los errores en los que han caído; y regocijarse gozosamente en cada descubrimiento de tales errores; ellos tienen miedo de ver la verdad a la cara. Ellos mueven la cola y la evitan. Sólo un número pequeño sale del gran catálogo de los problemas, el cual es su tarea a resolver y que siempre se han resignado a aceptar del todo, al igual que a aquellos pocos más delicados. Pongamos por escrito aquí, casi al azar, una pequeña muestra de cuestiones metafísicas que obligan no a respuestas apresuradas, sino a una investigación laboriosa y sólida: ¿hay o no alguna indefinición real, o una posibilidad o imposibilidad reales?, ¿hay o no alguna indeterminación definida?, ¿hay o no alguna existencia estrictamente individual?, ¿hay o no alguna distinción, otra de 'más o menos', entre los hechos y la imaginación?, ¿o entre los mundos interno y externo?, ¿qué explicación general o narración puede ofrecerse de las diferentes cualidades de los sentimientos y su aparente conexión con las determinaciones de masa, espacio y tiempo?, ¿forman todas las posibles cualidades de sensación, incluyendo, claro, una variedad mucho más vasta de la cual no tenemos



experiencia alguna de aquellas que conocemos, un sistema continuo como los colores parecen hacer?, ¿en general, qué realidad externa representa las cualidades de sentido?, ¿es el tiempo una cosa real; si no, cuál es la naturaleza de la realidad que representa?, ¿qué hay del espacio, con esas mismas observaciones?, ¿qué tan lejos, y en qué respectos, el tiempo es externo; o tiene contenidos inmediatos que son externos?, ¿son el tiempo y el espacio continuos?, ¿qué son numéricamente la *Chorisy*, *Cyclosy*, *Periphraxy* y *Apeiry*(\*) del espacio?[11], ¿tienen el tiempo o el espacio algún límite o nodo?, ¿es el hilozoísmo una opinión actual o concebible, más que un vocablo sinsentido; y si es así, cuál es, o podría ser, esa opinión?, ¿qué es la conciencia o eso como la mente; es decir, es un continuo singular como el tiempo y el espacio; qué es, para diferentes propósitos, eso que variadamente se fragmenta por medio de lo que contiene, o está compuesta de átomos sólidos; o es más como un fluido?, ¿tiene la verdad, en frase kantiana, algunas características "materiales" en general por las cuales pueda reconocerse con algún grado de probabilidad?, ¿hay por ejemplo alguna tendencia general en el curso de los eventos, algún progreso en una dirección en el todo?

Mientras que un estudio sumario de metafísica bastará para acabar con sus problemas, tanto como ellos pudieran disturbar el curso de las investigaciones científicas ordinarias, hay diversas ramas de la ciencia, y ellas son, en la mayoría, particularmente ramas interesantes a la curiosidad humana, -la psicología, p.ej., y la investigación psiquiátrica-; y en otra ala de la idioscopia, la física molecular y corpuscular, la radioactividad, la geometría física y demás, -las cuales no pueden escapar por completo.

§8. *La ciencia normativa* forma la mitad de la cenoscopia y su parte más característica. En cualquier exposición adecuada de la *rationale* del pragmaticismo, esta sección, la octava, podría ser particularmente importante, no tanto para cualquier ratiocinio definido especialmente, el cual tendría que explicar en efecto por qué serviría para llevar al lector al clima intelectual y para ese asunto al campo mismo donde las operaciones de nuestra argumentación están para ejecutarse y donde nuestro encuentro con los hechos duros se sostiene. Sino que él debería transportarse hasta acá a través del empirio del pensamiento puro, tan sosegadamente como dentro del cesto de un globo, desde donde el ojo pueda cubrir el mapa general de la filosofía. Es una dolorosa vergüenza e imposición que el lector debería, en vez de atravesar este espacio, tan lleno de maravillas y bellezas como en un tren de noche, detenerse en esta entumecida sección, oscura y sin aire. Es de mucho temerse el que probará ser más bien un "coche-cama" que cualquier lugar de tormento al cual alguna vez Pullman lo haya consignado.

Los tópicos que deben considerarse principalmente en esta sección sugieren sus divisiones en tres partes, como sigue:

- (A) De la ciencia normativa como un preliminar indispensable, propedéutico y prolegómeno a la Metafísica.
- (B) Del duro dualismo de la ciencia normativa y desde donde proviene.
- (C) De la naturaleza de la ciencia normativa, como enteramente distinta de la ciencia práctica, a pesar de que tiende a producirla, y como permitiéndose el lujo de una base para la psicología y consecuentemente en ningún grado ella misma estando por encima de la psicología. ¿En qué sentido es del todo una ciencia de la mente? Sus aproximaciones a las matemáticas también deben discutirse.

(\*) Es difícil traducir estos términos pero en ese orden las ideas son: la separación, el ciclo o el moverse en círculo, el cercar o poner setos a alguna superficie, y la apeiridad o la indeterminación del espacio. N del T.

A. Sería una locura atacar la invariabilidad de la arcana de la metafísica con todos sus enredos de alambre de púas, sin haber considerado cabalmente de antemano la naturaleza del razonar que emplea y la fuente de su validez. Esta es la más obvia razón para hacer a una ciencia anteceder a la metafísica; y también la razón más accesible y la más solicitada para gobernar las disposiciones de los elementos de la investigación. No es la razón más fuerte que se debe a un buen acuerdo. La razón más fuerte es la de que no hay conceptos más metafísicos, tales como sustancia, cualidad, relación, potencia, ley, causalidad, etc., sino concepciones lógicas que se aplican a objetos reales, y sólo pueden obtener elucidación en el estudio lógico. Pero no es conveniente probar esto anticipadamente, ni sugiere el mejor arreglo hasta que la lógica se haya examinado realmente a fondo en su particular fundamento.

La lógica que se observa desde un instructivo punto de vista, aunque parcial y estrecho, es la teoría del pensar deliberado. Decir que cualquier pensar es deliberado es implicar que se controla por un punto de vista para ajustarlo a un propósito o a un ideal. Se reconoce universalmente que el pensar es una operación activa. Consecuentemente, el control del pensamiento con vistas a su conformidad con un parámetro o ideal es un caso especial del control de la acción para conformarlo a un parámetro; y la teoría del primero deber ser una determinación especial de la teoría del último. Ahora, teorías especiales deberían hacerse siempre para descansar sobre las teorías generales de las cuales son amplificaciones. El escritor toma la teoría del control de la conducta, y de la acción en general, tanto como para conformarla a un ideal como para hacerla la ciencia normativa media; esto es, como el segundo del trío, y como esa de las tres ciencias en las cuales las características distintivas de la ciencia normativa se marcan muy fuertemente. Él no intentará pronunciar de alguna otra distribución del asunto de la ciencia normativa estar equivocada; pero de acuerdo a la disección de ese asunto, la cual le parece separar estudios como estos deben separarse en la investigación, tal será la ciencia normativa media. Desde que usualmente se sostiene que las ciencias normativas son tres, estética, ética y lógica, y desde que también él las hace tres, él determinará a la ciencia normativa media ética, si esto no parece estar prohibido por la aceptación que se recibe de ese término. De acuerdo con eso, él propone llamar a la ciencia normativa media, como tal, (cualquiera que su contenido pudiera ser), *Antethics*, esto es, eso que se pone en lugar de la ética, el segundo miembro usual del trío. En la opinión del escritor esta *antethics* debería ser la teoría de la conformidad de la acción con un ideal. Su nombre, como tal, será naturalmente *práctica* [*practis*]. La ética no es práctica; primero, porque la ética involucra más que la teoría de tal conformidad, o sea, involucra la teoría del ideal mismo, la naturaleza del *summum bonum*; y segundo, porque en tanto que la ética estudia la conformidad de la conducta a un ideal, está limitada a un ideal particular, el cual, cualesquiera de las profesiones de los moralistas pudieran ser, no es, de hecho, nada sino una especie de fotografía superpuesta [12] de la conciencia de los miembros de la comunidad. Abreviando, no es sino un estándar tradicional que se acepta muy ampliamente sin una crítica radical, pero con un tonto fingimiento de examen crítico. La ciencia de la moralidad, la conducta virtuosa, el vivir correcto, puede reclamar fuertemente un lugar entre las ciencias heurísticas.

Ha sido un gran, pero frecuente, error de los escritores de ética el confundir un ideal de la conducta con una motivación para la acción. La verdad es que estos dos objetos pertenecen a categorías diferentes. Toda acción tiene una motivación; pero un ideal pertenece sólo a una línea de conducta que es deliberada. Decir que la conducta es deliberada implica que cada acción, o cada acción importante, la revisa su actor y que su juicio lo dictamina, examina y decide sobre ella, como si quisiera que su conducta futura sea o no como esa. Su ideal es del tipo de conducta que lo atrae a revisión. Su auto-crítica,

seguida por una resolución más o menos consciente que en su desdecirse excita una determinación de su hábito, *modificará* una acción futura con la ayuda de la secuela; pero no será generalmente una causa conmovedora para la acción. Es en un parecer casi puramente pasivo para un camino de hacer lo que sea que él pudiera estar movido a hacer. A pesar de que afecte a su propia conducta y la de nadie más, no obstante la cualidad del sentimiento (para esto es meramente una cualidad del sentimiento), es justo lo mismo, ya sea su propia conducta o ya sea la de otra persona real o imaginaria, es el objeto del sentimiento, o ya sea que esté conectado con el pensamiento de cualquier acción o no. Si la conducta ha de deliberarse cabalmente, el ideal debe ser un hábito de sentimiento que creció bajo la influencia de un curso de las propias críticas y de los heterocriticismos; y la teoría de la formación deliberada de tales hábitos de sentimiento es lo que debe considerarse por *estética*. Es verdad que los alemanes, quienes inventaron la palabra y han hecho el mayor desarrollo de esa ciencia, la limitan al *gusto*, esto es, a la acción del *Spieltrieb* [13], de la cual la emoción honda y formal podría parecer estar excluida. Pero en la opinión del escritor la teoría es la misma cuando es una cuestión del formar un gusto en bonetes o de una preferencia entre la electrocución y la decapitación, o entre el sustentar a la propia familia mediante la agricultura o por el asalto en carreteras. La diferencia de la formalidad es de un vasto momento práctico; pero nada tiene que hacer con la ciencia heurética.

De acuerdo a esta perspectiva, estética, práctica y lógica forman un todo marcado distintamente, un departamento separado de la ciencia heurética; y la cuestión de dónde han de trazarse precisamente las líneas de separación entre ellas es muy de segundo orden. Como sea, está claro que la estética se relaciona al sentimiento; la práctica a la acción y la lógica al pensamiento.

B. Un *estado de cosas* es una parte constitutiva abstracta de la realidad, de tal suerte que se necesita una proposición para representarlo. Sólo hay un estado de cosas *individual* o completamente determinado, principalmente, el todo de la realidad. Un *hecho* es en sumo grado un estado de cosas precisamente abstracto que sólo puede representarse enteramente en una simple proposición, y el término "simple" aquí no tiene un significado absoluto, sino sólo es una expresión comparativa.

Una *forma matemática* de un estado de cosas es tal representación de ese estado de cosas, en tanto representa sólo a las semejanzas y las diferencias involucradas en ese estado de cosas, sin cualificar definitivamente a los sujetos de esas semejanzas y diferencias. No necesariamente representa a todos ellos; pero, si representa todo, es la forma matemática *completa*. Toda forma matemática de un estado de cosas es la forma matemática completa de *algún estado de cosas*. La forma matemática completa de cualquier estado de cosas, real o ficticio, representa cada ingrediente de ese estado de cosas, excepto las cualidades del sentimiento conectado con él. Representa cualquier importancia o significado que aquellas cualidades pudieran tener, pero no representa a las cualidades mismas.

Antes de que cualquier conclusión se haga descansar sobre esta proposición casi auto-evidente, ha de explicarse un modo de establecerla un poco más allá de la duda. Como se acaba de enunciar, simplemente se propone como una opinión privada del escritor, la cual servirá para explicar el gran interés que él confiere al enfático dualismo de las tres ciencias normativas, mismo que pudiera observarse como las ciencias de las condiciones de verdad y falsedad, de la conducta sabia o torpe, y de las ideas atractivas y repulsivas. El lector debería convencerse de que la importancia de todo reside enteramente en su forma matemática; también, él observará este dualismo como merecedor de una mejor atención. Mientras que ese dualismo exista, y se nota más en estas ciencias que en cualesquiera

otras; es un hecho indisputable. ¿A qué ha de atribuirse esta circunstancia? Dejando a un lado el razonar fácil por medio del cual se puede mostrar que ese dualismo no puede deberse a ninguna cualidad peculiar del sentimiento que pudiera conectarse con estas ciencias, ni a cualquier peculiaridad intelectual de ellas cuyas proposiciones negativas llegarán a ser entremetidamente sencillas en un lugar posterior de nuestro razonar, nosotros podríamos girar de una vez a la razón afirmativa para atribuir el dualismo a la referencia de las ciencias normativas para la acción. Es curioso el cómo esta razón parece procurar escapar de una detección al adelantar una indicación aparente que no está ahí. Para eso es evidente que es en la estética donde debemos buscar las más profundas características de la ciencia normativa, puesto que la estética en relación con el muy particular ideal mismo, cuya simple materialización acapara la atención de la práctica y de la lógica, debe contener corazón, alma y espíritu de la ciencia normativa. Pero ese dualismo, el cual se nota mucho más en la verdad y la falsedad, [i.e.] el objeto de estudio de la lógica, y en el uso de lo útil y lo pernicioso de lo confesional de la práctica, se ablanda casi hasta la obliteración en la estética. Sin embargo, sería el colmo de la estupidez decir que la estética no conoce lo bueno y lo malo. Nunca se debe olvidar que la maldad de cualquier tipo es, no obstante, mala a pesar de que *su ocurrir* sea un bien. Porque en cada caso el último en alguna medida anula, y debe anular, al penúltimo; no se sigue que el penúltimo no deba de anular al antepenúltimo en una medida conveniente. Al contrario, justo se sigue lo opuesto.

La estética, el bien y el mal, son muy afines al placer y al dolor. Ellos son lo que sería el placer o el dolor al super-hombre completamente desarrollado. Entonces, ¿qué son el placer y el dolor? La cuestión se ha discutido suficientemente, y la respuesta para este tiempo debe estar lista. Son sentimientos secundarios o generalizaciones de tales sentimientos; esto es, de esos sentimientos mismos adheridos a y excitados por otros sentimientos. Un dolor de muelas es doloroso. No es el dolor, pero el dolor lo *acompaña*; y si se decide decir que el dolor es un ingrediente de él, no se está muy equivocado. Como sea, la cualidad del sentimiento del dolor de muelas es un sentimiento simple y positivo, distinto del dolor; a pesar de que el dolor lo acompañe. Para usar los viejos términos consagrados, el placer es la sensación de que un sentimiento es "simpatético"; el dolor es uno "antipatético". La sensación de dolor es un síntoma de un sentimiento que nos repele; la sensación de placer es el síntoma de un sentimiento atractivo. Atracción y repulsión son tipos de acción. Los sentimientos son placenteros o dolorosos de acuerdo al tipo de acción que estimulan. En general, el bien es el sentimiento atractivo, -no para todo mundo, sino para el agente lo suficientemente maduro- y el mal es el repulsivo para él mismo. El Sr. Ferdinand C.S. Schiller nos informa que él y James han decidido que la verdad es simplemente lo satisfactorio [14]. No hay duda, pero decir "satisfactorio" es no completar cualquier predicado. ¿Satisfactorio a qué fin?

Esa verdad es la correspondencia de una representación con su objeto, como Kant dice, es simplemente la definición nominal de ella [15]. La verdad pertenece exclusivamente a las proposiciones. Una proposición tiene un sujeto (o una serie de sujetos) y un predicado. El sujeto es un signo; el predicado es un signo; y la proposición es un signo de que el predicado es un signo de eso de lo cual el sujeto es un signo. Si eso es así, es verdad. Pero, ¿en qué consiste esta correspondencia o referencia del signo a su objeto? El pragmático responde de la siguiente manera. Supón, él dice, que el ángel Gabriel fuera a descender y comunicarme la respuesta de este acertijo desde el seno de la omnisciencia. ¿Es esto posible de suponer; o es que involucra una absurdez esencial suponer que la respuesta se lleve a la inteligencia humana? En el último caso "verdad", en este sentido, es una palabra inútil, que nunca puede expresar un pensamiento humano. Es real, si tú quieres; pertenece a ese universo completamente desconectado de la inteligencia humana, el cual conocemos como el mundo del absoluto sinsentido. Así, al no tener un uso para ese

significado de la palabra "verdad", mejor, tenemos que usar la palabra en otro sentido, a poco de describirse. Pero, si, de otra parte, se concibe que el secreto debería exponerse a la inteligencia humana, será algo que el pensamiento pueda comprender. Luego, el pensamiento es de la naturaleza de un signo. Así, en ese caso, si podemos descubrir el método correcto del pensar -el método correcto del transformar signos- y lo podemos poner en marcha, entonces, la verdad puede ser ni más ni menos que el último resultado al cual, al ponerlo en marcha, nos llevaría al final. En ese caso, eso que la representación conformaría es por sí mismo algo en la naturaleza de una representación, o signo, -algo nouménico [sic.], inteligible, concebible y definitivamente distinto de una cosa-en-sí.

La verdad es la conformidad de un representamen con su objeto, su objeto, SU objeto, tégase en mente. El *International Dictionary* sobre el brazo de un sillón del escritor, el *Century Dictionary* que estudia diariamente, el *Satandard* el cual estaría gustoso de consultar algunas veces, todos contienen la palabra "sí", pero esa palabra no es verdadera simplemente porque él va a preguntar en este 8 de enero de 1906, en Pike Country, Pennsylvania, si está nevando. Debe haber una acción del objeto sobre el signo para conferir al último verdad. Sin eso, el objeto no es el representamen del objeto. Si un coronel pone en manos de un asistente un papel y dice, "irás inmediatamente y entregarás esto al capitán Hanno", y si el asistente lo hace así, nosotros no decimos que el coronel dijo la verdad; decimos que el asistente fue obediente, puesto que no fue la conducta del asistente la que determinó al coronel decir lo que dijo, sino que la voz del coronel determinó la acción del asistente. Aquí está una imagen de la casa del escritor; ¿qué hace que esa casa sea el objeto de la vista? Seguramente no la similitud de la apariencia. Hay mil casas más en la ciudad justo como ésta. No, sino que el fotógrafo instaló la película de tal modo que de acuerdo a las leyes de la óptica, la película se forzó para recibir una imagen de esta casa. Lo que el signo tiene que hacer virtualmente para indicar su objeto, -y lo hace-, todo lo que tiene que hacer es sólo capturar los ojos de su intérprete y llevarlos forzosamente sobre el objeto en cuestión; es lo que un golpe a la puerta, o un despertador u otra campana, un silbido, un disparo de cañón, etc. hacen. Es pura compulsión fisiológica; nada más.

Así, entonces, un signo que cumple su tarea y actualiza su potencia debe constreñirse por su objeto. Esta es, evidentemente, la razón de la dicotomía de lo verdadero y lo falso. Para eso toma dos cosas, para hacer una disputa y una compulsión, involucra una dosis de disputa tan grande como se requiera para hacer un poco imposible el que debiera haber compulsión sin resistencia. Así que hay dos partes, el que somete y el que resiste.

Por eso, esta subsección B parece que da casi por completo su propósito, el cual era esbozar un modo de mostrar que es el dualismo de las ciencias normativas en donde está su quintaesencia. Pero no, el objetor dirá: tal vez has mostrado que su dualismo es una inevitable consecuencia de su carácter normativo, empero para mostrar por medio de cualquier argumento semejante que su carácter normativo se involucra en su dualismo, tendrías que mantener que el número dos siempre y donde sea significa acción y reacción; lo cual, así como un hombre supuso no estar todavía totalmente chiflado, es una posición que probablemente no aceptarás. Ni por un momento el objetor estaría perdido si se le preguntara para decir explícitamente en qué consistiría la insostenibilidad de esa proposición. Uno sería una víctima de algo muy similar a una alucinación si uno fantaseara que [ese] mero esqueleto de una concepción, el número dos, se vistió con toda la carne tibia de tal vez la más viva de todas las ideas filosóficas: la idea de lo correcto y lo equivocado. Sería ver a dos puntos sobre una hoja de papel y en vez de ver dos pequeños puntos, soñar que la eterna batalla de la vida se preparó allí, o acaso que realmente continúa. Bueno, evidentemente, el escritor debe abandonar su contienda si ésta involucra la demanda de que dos puntos sobre una hoja de papel son una rica fotografía. Al mismo

tiempo, será interesante inquirir cómo se compone la concepción de dos puntos. Para la unidad de la apercepción se requiere que eso que concebimos se conciba como uno. Estos puntos serán exactamente similares, para que por supuesto estuviéramos agregando algo al concepto de dualidad; si estuviéramos concibiéndolos como distintos, como teniendo por separado en ellos mismos cualidades diferentes, cada uno indiferente del otra. Pero desde que, por ello, se manifiesta que esa dualidad no consiste en ninguna cualidad de ambos o de cualquiera de los miembros del par comprometido, sólo puede consistir en una relación entre ellos. Llevar la discusión más allá y descifrar precisamente en qué consiste esa relación requiere una muy concienzuda familiaridad con la lógica, ya que no sólo nos interesamos por la lógica de relaciones, la cual muchos de los tratados ordinarios difícilmente tocan, sino también con la sutil doctrina del indefinido, y al mismo tiempo con la colectividad como opuesta a la universalidad distributiva. Para la relación entre dos individuos que la *dualidad* implica, -i.e. la dualidad aplicada al par colectivamente-, es una relación entre un par sencillo de objetos individuales. Sólo este par está *indefinido*. Es *algún* par. Si *A* y *B* se toman para designar a los dos individuos, el término que engloba a la relación, cuando se expresa en los escritos de álgebra de 1870 (substancialmente adoptado por Schröder) [16], es:

$$A:B :: B:A$$

Esto es, por supuesto, una *equiparación*; es decir, la relación de *B* con *A* es esencialmente la misma que la de *A* con *B*, en tanto como la dualidad del par se afecte. Pero ninguna equiparación, sea la que fuere, es una *simple relación lógica*, con excepción de las muy pocas que son necesarias tales como la *identidad*, la *coexistencia*, etc. En el caso de aquellas equiparaciones que son *oponencias* o *juxtambilations* [17], esto es, relaciones en las cuales algo puede sostener a algo más, se demuestran fácilmente. Sin embargo, este análisis comparativamente fácil requiere todavía de un intelecto que tenga un límite. Para considerar una equiparación no necesaria en la cual un individuo, *A*, sostiene a otro, *B*, supone una determinación contingente de *A* por virtud de la cual está en alguna relación simple con *B*. Pero diferentes objetos individuales que son independientes, pudiera ser esto al no tener *B* una determinación similar al ponerlo en cada semejante posible relación con *A*. Por ello, debe haber una posible determinación tal que no necesariamente implique la equiparación. Ahora que decir que un término, digamos *u*, es *lógicamente más simple* que otro, digamos *w*, significa precisamente que la afirmación de *w* que involucra a cualquier sujeto implica a la verdad afirmativa de *u* que involucra al mismo sujeto, mientras que la afirmación de *u* no implica reciprocamente la verdad afirmativa de *w*; y, por cierto, pudiera notarse que la *desequiparación* se involucra por ello necesariamente en la simplicidad lógica: pero no necesitamos argumentar de ese principio. Para las consideraciones antedichas es suficiente mostrar que cualquier oposición contingente equiparante con alguna otra relación es lógicamente más simple; y que en consecuencia ninguna oposición contingente equiparante es del todo lógicamente simple; y perfectamente simple es lo que simple significa.

La dualidad no es simple porque involucra una oposición contingente equiparante. Los elementos constitutivos de esa relación serán elementos de la dualidad. La relación que se implica en la dualidad es esencial y una mera relación diádica. Ciertamente, esta proposición no debe pasar desapercibida, a pesar de que el examen la sostendrá. ¿No son dos líneas de este artículo verdaderamente *dos*, a pesar de que hay muchas otras las cuales hay que [considerar]? Precisamente esa es la cuestión pertinente, y se requiere una pequeña reflexión para mostrar que si alguien considera cualesquiera dos líneas por ellas mismas, sin importar que él pueda intentar seleccionarlas arbitrariamente, no debe haber sólo una razón, sino una razón correcta de por qué sólo esas se toman, y no las otras. No se

necesita reconocer como tal; y si las dos líneas están individualizadas sólo vagamente – como *algunas* dos-, la razón será igualmente vaga sin que por esto deje de existir. Ni esta proposición involucra alguna cuestión de hecho: es una mera fórmula, que debe sostenerse en cualquier universo. Permita que esta proposición, -o mejor esta fórmula, pues ella no lleva a ninguna verdad positiva- se considere lo suficientemente, y luego que reciba la deliberación del lector y su asentimiento formal. Dado eso, el lector verá que la unidad de cada dos son los miembros de una colección, como marido y mujer, maestro y alumno, las piernas de un compás o unos pantalones, o el asado de cordero y la salsa de menta, cuyas preparación e ingestión se decretaron antes del *Fiat Lux*.

Se dice que las relaciones son, en verdad, aunque no muy lúcidamente, o relaciones de razón o relaciones *in re*. La última expresión, la más entrometida, falla en golpear su cola de frente sobre la cabeza. Sería mejor decir que las relaciones son tanto decibles como irracionales. Para el único tipo de relación que podría describirse verdaderamente a una persona quien no tiene experiencia alguna de ella es una relación de la razón. Una relación de razón no es puramente diádica: es una relación a través de un signo: eso es porque es decible. Consecuentemente la relación que se involucra en la dualidad no es decible, sino irracional; y la dualidad debe contener como un ingrediente suyo una desequiparación.

Esta clase de raciocinio por el que determinamos poco a poco las características de la relación que se busca pueden continuarse casi indefinidamente; pero después de un tiempo la mente no puede ella misma por más tiempo dejar de llegar a una conclusión. Se vuelve muy claro que la dualidad real o concebida de cualquier cosa, digamos de *A* y *B*, consiste en el doble hecho de que en caso de que la dualidad verdaderamente sea real y en caso de que la dualidad sea conceptualmente conceptual, el uno, *A*, completa al otro, *B*, y reciprocamente el último, *B*, completa al primero, *A*. Como sea, debe hacerse una modificación importante a esta declaración, desde que una dualidad conceptual no es una dualidad verdadera, puesto que involucra una referencia a un tercer correlato, notoriamente, a la concepción. Entonces, en el análisis dado anteriormente, toda referencia a relaciones conceptuales debe borrarse. La dualidad verdadera es una relación real o irracional.

Una de las más útiles y al mismo tiempo una de las más arduas labores de la cenoscopia consiste en comenzar con un concepto familiar, pero vago, y buscar y definir el concepto definido más cercano al aliento suficiente para el propósito de la metafísica. Tratando en este sentido el concepto de *acción* y al mismo tiempo generalizándolo tanto como para no confinarlo a condiciones temporales, obtenemos un concepto que pudiera muy bien llamarse *acción* en el sentido filosófico. Se definiría como una relación diádica irracional por la que un correlato, el *paciente*, recibe una determinación especial; mientras que el otro correlato, el *agente*, no recibe *cerca de* eso, o tal vez deberíamos decir *en eso*, determinación especial alguna. La determinación es *especial* en el sentido de que, por falta de la relación el paciente no se habría determinado así. Por ello, el completarse de *B* por *A* es una acción en el sentido filosófico, en el cual *A* [es] el agente y *B* el paciente. La dualidad consiste en tal acción de *A* sobre *B*, junto con una acción recíproca de la misma naturaleza completadora de *B* sobre *A*.

La doble relación de equiparación que constituye la dualidad es irracional. Pudiera describirse en palabras, pero esas palabras sólo pueden entenderse por medio de significados de referencia a ciertas experiencias; justo como una persona puede informarse de que un retazo fabricado de textil es de una yarda de ancho, pero no puede saber nunca lo que eso significa excepto que pase por una experiencia inmediata o mediata de una singular barra que se resguarda en el palacio Westminster. Las experiencias [que] se nos presentan con acción son de dos variedades, experiencias de esfuerzo activo y experiencias de sorpresa pasiva. Por una experiencia de esfuerzo activo se entiende lo que está en la mente (y una frase menos determinante se usaría si alguna fuera a aparecer)

sobre la contracción de un músculo voluntario, *con excepción de cualquier idea de un propósito ulterior*, todas las sensaciones que se refieren al músculo que se contrae o a otras partes del cuerpo, y todo lo que de otra manera no es plenamente parte de la conciencia de esfuerzo. Una persona puede opinar que después de aquellas subtracciones nada quedará en la conciencia; ni cerca de eso por medio de cualesquiera significados él se convencerá a sí mismo de ser un mal observador. Sin embargo, tal opinión es errónea. El sentido del esfuerzo es el sentido de una resistencia opuesta después y allí presente. Es completamente diferente del propósito, el cual es la idea de una posible idea general que se observa como deseable junto con un sentido para determinarse en la habitual naturaleza de uno (en el alma de uno, si la expresión agrada; es esa parte de nuestra naturaleza que toma determinaciones generales de conducta) para actualizarla. Pero el sentido del esfuerzo no es una idea de cualquier cosa general o de cualquier cosa como posible, sino de eso que actualmente es, y nunca puede ser de nuevo: es el presente. No es una sensación de cualquier tipo; pues esto es una mera cualidad de sensación que se mezcla con el sentido de una resistencia presente, y es pasiva, no activa. El sentido del esfuerzo es un sentido de que la fuente de la actividad se encuentra dentro del poder de uno. La sensación del músculo es un sentido de que la fuente de una segunda actividad concomitante está más allá del control de uno. Por ello, el sentido de un esfuerzo activo se distingue de ambas concomitantes con las que incluso un excelente observador pudiera confundirlo. La cuestión es difícil y un acuerdo concerniente debe esperar una consideración madura.

Pero el escritor se ha convencido por medio de varios experimentos de que el carácter distinto del sentido del esfuerzo activo debe reconocerse eventualmente por todos. Hay ciertas discriminaciones que todos los hombres hacen sin prestarles atención alguna y que quizá no son de un tipo peculiar, sino [para] las que el escritor, al menos, estaría muy dudoso de sugerir alguna explicación probable. Una de estas, por ejemplo, es la discriminación entre una excitación de una terminal nerviosa y una excitación similar de otra terminal. Otra es la discriminación entre pares de hechos que probablemente pudieran conectarse y pares de hechos que no pueden conectarse; a pesar de que la Historia muestra que este poder de discriminación es, en parte, una muy reciente adquisición del hombre civilizado. Un tercer poder inexplicado es ese del discriminar entre hecho y fantasía, entre los mundos externo e interno, ese que podemos y ese que no podemos controlar *per nutum*. Posiblemente, este poder se debe a cada experiencia externa involucrando más o menos una sorpresa genuina. Un sueño no puede *verdaderamente* sorprender al soñador: él podría (contrario a la creencia común) *soñar que se sorprende*, pero la sorpresa en este caso es una ilusión del sueño.

Hay dos tipos de sorpresas: las menos pasivas y las más pasivas. Las primeras se presentan cuando una persona ha hecho un esfuerzo anticipado por experimentar un resultado definido y ese resultado no ocurre. Incluso si lo que ocurre pudiera ser más agradable de lo que él anticipó, aunque él tiene un sentimiento de estar confundido, desde que su esfuerzo se ha hecho con vistas a producir ese efecto. La sorpresa más pasiva es cuando una sensación de tremenda, o por lo menos de intensidad decididamente grande, se fuerza sobre su conciencia, superando su inercia negativa, cuando no ha hecho esfuerzo alguno para producir tal efecto. Los dos tipos de sorpresa con frecuencia están unidos, una persona no sólo no produciendo el efecto que anticipó, sino encontrándolo por medio de un fenómeno que no contempló en lo absoluto. Por ello, una persona podría despertar en la mañana e ir a mirar fuera de la ventana, esperando que esa acción traerá la vista de campos verdes; pero no sólo no ve lo que esperó sino que ve lo que nunca pensó, una cubierta de nieve sobre todas las cosas. El elemento peculiar en ambos tipos de sorpresa es un sentido de ser el objeto de una fuerza compeledora. "*Je suis saisi*" ['estoy sorprendido'] dice el francés *hellenoidal*. El hablante del Inglés, con su mala gana de confesar debilidad, sólo



admite, "I am amazed" o "i am flabbergasted" ['estoy asombrado' o 'estoy pasmado'] en circunstancias extraordinarias. Su ligero antecesor estaba más listo para admitir que estaba "atónito". Estas expresiones indican el sentido de uno de estar en las manos de un poder contra el cual sería desesperanzador luchar.

Ambos, el esfuerzo activo y la sorpresa pasiva involucran un sentido de oposición a una fuerza externa. Por ello, es imposible describir de lo que uno es consciente. No es una cosa a entenderse. Pues eso que es inteligible se aprende gradualmente en lecciones sucesivas, mientras que esto se da todo de una vez, y una vez para todo; ni es cualquier cualidad del sentimiento, a pesar de que hay un sentimiento que se involucra en sorpresa, y un sentimiento que se involucra al vencer una dificultad. Para una cualidad del sentimiento no tiene identidad sino parecido; mientras que esto es un evento que ocurre una vez y sólo una vez. Esfuerzo y sorpresa son las únicas experiencias de las cuales podemos derivar el concepto de acción. Este concepto no involucra dualidad porque *agente* y *paciente* no son necesariamente objetos del mismo universo. Uno puede ser una forma y el otro materia. Pero la acción recíproca, -acción y reacción-, da dualidad, no importa qué tan ligera pueda ser la energía de una acción. Pues aquí hay dos objetos que pertenecen juntos en el sentido de ser tales a como ellos son sólo en tanto se influyen mutuamente. Toda inhibición de acción o de acción sobre una acción, involucra reacción y dualidad. Todo auto-control involucra y principalmente consiste en inhibición. Toda dirección hacia un fin o un bien supone auto-control; y por ello las ciencias normativas se inspiran por completo en la dualidad.

C. Los filósofos siempre han sido pensadores muy descuidados e inexactos; y desde la inmortal publicación de Fechner en 1860 [18] sus mentes se han vuelto en la dirección de la psicología, que cuando una vez que encontraron cómo algún elemento dado del pensamiento afecta a la conciencia humana, ellos sienten como si hubieran tocado tierra firme y hubieran alcanzado la base de ese elemento. Pero la psicología es una ciencia tan especial como lo es la física. Es la gloria de los psicólogos post-fechnerianos que ellos la hayan hecho así. Ahora que, fundar la ciencia de lo general sobre la ciencia de lo especial es absurdo.

No hay duda de que la lógica es una ciencia del "pensamiento", pero "pensamiento", en ese sentido, no es más interno que externo. La lógica es la ciencia de la verdad y la falsedad. Pero la verdad y la falsedad pertenecen tanto a proposiciones impresas en libros como a proposiciones en la conciencia humana. El hecho de que una proposición sea consciente o inconsciente no afecta su verdad o falsedad.

Pero pudiera decirse que la lógica es la teoría del razonar, y ese razonar sólo puede ejecutarse por una mente. Sin duda eso es verdadero y debe ser verdadero; por ello, cualquier cosa podría razonar independientemente y sería lo que entendemos por una mente. Pero no se sigue que los fenómenos que los psicólogos descubren tengan alguna relación con la teoría del razonamiento. Compare la lógica con la teoría de la conducta de una embarcación naviera. Una embarcación sólo puede navegar sobre un cuerpo de agua y no otro líquido, y sus velas deben exponerse a las corrientes de aire y ningún otro gas. Empero no se sigue que la teoría de la navegación dependa de la química del agua y del aire. Sin embargo, esta comparación no expone por completo la impropiedad del basar a la lógica sobre la psicología, porque la introducción del estudio de la química del aire y del agua no tendría peor efecto que el de estorbar a la ciencia con asuntos irrelevantes. El intento de erigir una teoría de la lógica sobre el trabajo del laboratorio psicológico lo hace aún peor, desde que es extremadamente peligroso llegar a razonar acerca de la psicología sin constantes apelaciones a la ciencia de la lógica. Por ejemplo, Christoph Sigwart y otros sostienen que la verdad lógica consiste, en el último análisis, en un cierto *sentimiento*, -el

enfatisa que es una cualidad del sentimiento-, de gratificación lógica. [19] Y para probarlo él apela a esta conclusión de la psicología, que al decidir si es o no una consecuencia lógica dada, siempre debemos *confiar* en ese sentimiento. Pero si Sigwart y los otros han hecho un estudio suficiente de la lógica exacta, hubieran visto que ese principio no puede ser una buena inferencia de las observaciones hechas en sus laboratorios psicológicos. No podemos confiar en un sentimiento semejante, pues un sentimiento como ese no es y tampoco profiere proposición alguna que sea sujeto de confianza o desconianza. Sólo podemos confiar en un sentimiento en tanto que es un signo de algo más, principalmente, de una proposición. Así, entonces, el argumento de Sigwart es que la verdad lógica debe consistir en un sentimiento, porque ese sentimiento es un signo de algo diferente así mismo, sobre todo, de esa verdad.

Sin embargo, suponga que él fuera a cambiar su base y decir que desde que este sentimiento siempre acompaña a la verdad lógica, podemos muy bien identificarlo con la verdad lógica. Entonces él, en verdad, pudiera jactarse de que a su método psicológico lo ha equipado con una simplísima teoría de la lógica. Eso hace a la lógica una mera cuestión del sentimiento, de gusto intelectual. *De gustibus non est disputandum*. Un sentimiento es positivamente tanto como él mismo es, haciendo caso omiso de nada más. No refiere a nada sino a sí mismo. Ese que consiste en sentimiento no involucra alguna comparación de sentimientos, o alguna síntesis de sentimientos. Porque, hablando propiamente, un sentimiento no conoce nada excepto a sí mismo; ningún sentimiento puede tener, o si quiera pretender, autoridad alguna. Es verdad que para el sentimiento es, a menudo, una pasión unida, la cual demanda autocracia sobre el mundo entero; pero es razón, pensamiento, el cual sólo puede ser la cabeza legítima del gobierno. El hombre quien enciende un montón de virutas sobre su piso y *sintiendo* que todo está bien, cierra su puerta y acude al teatro por la tarde, pudiera sentirse un poco diferente a su regreso. Pero un sentimiento tiene derecho a tener la misma autoridad que cualquier otro. El único sistema de lógica que puede de hecho resultar del principio de que la verdad lógica puede muy bien observarse como una cualidad del sentimiento, es, por la razón antes dada, uno que no permite sino al sentimiento entrometerse del todo con la decisión tanto para decir qué es materialmente verdadero, y qué no; y sobre ese principio sólo puede decirse que el sentimiento del hombre antes de ir al teatro era lógicamente sólido por sí mismo, y su sentimiento contrario al ver que el resultado de su conducta era igual de sólida lógicamente para él mismo.

La lógica incluye un estudio del razonar, es verdad, y el razonar puede observarse, -no muy correctamente, pero pudiéramos diferir de ese punto-, como un proceso psíquico. Como sea, si hemos de admitir eso, debemos decir que la lógica no es un estudio versátil del razonar, sino sólo de las condiciones del razonamiento siendo malo o bueno, y si es bueno a qué grado y en cuál aplicación. Ahora que el buen razonar es el razonar que logra su propósito. Su propósito es suministrar una guía para la conducta, -y el pensar, siendo una operación activa, es una especie de conducta-, en ese caso ningún precepto está a la mano, del cual un juicio pudiera haberse formado directamente. Su objeto es decir qué es lo que el razonador *pensará* cuando ese precepto ocurra o lo que *pensaría* si ocurrió. El proceso psicológico del razonar está completamente fuera del propósito de la lógica.

La lógica, dice Herbart a pesar de que fue psicólogo, es una ciencia de *conceptos*; pero un concepto es eso que *se concibe*; así que la lógica es una ciencia del resultado del concebir y nada tiene que hacer con los significados por medio de los cuales el concebir se ejecuta.[20] En esas observaciones de Herbart, *pensamiento* y *pensar* pueden sustituirse por *concepto* y *concebir*. Un concepto es un símbolo presente a la imaginación, -esto es, hablando más correctamente, de lo cual una instancia particular puede presentarse a la imaginación-. Pero el carácter imaginario de la instancia del símbolo no tiene importancia

para la lógica. Sus reglas se sostienen igualmente para [el] símbolo incorporado a existentes reales. Pues es con el símbolo en su modo general de ser y no con la incorporación individual de él con el que la lógica tiene que ver. El escritor, en 1867, definió a la lógica como la ciencia de las leyes formales de la relación de los símbolos con sus objetos. [21] Pero una consideración más madura de la naturaleza de los límites entre las diferentes ramas de la ciencia lo ha convencido de que es mejor observar a la lógica como el estudio cenoscópico completo de los símbolos y no sólo de los símbolos sino de todos los tipos de signos. Se sentirá como una gran objeción a esta perspectiva el que un signo no es tal a menos de que se interprete, y eso sólo la mente humana lo puede interpretar. La respuesta es que justo como la psicología explica todas las operaciones del organismo animal pura y exclusivamente por los principios de la física general, como desarrollada por medio del experimento sobre materiales inorgánicos, a pesar de que esas operaciones no pueden ejecutarse sin un organismo, y un organismo es algo que no puede ponerse junto a los significados de aplicaciones de laboratorio, pues tiene un poder de crecimiento que no puede conferirse sobre materiales inorgánicos, y esta circunstancia no invalida la explicación fisiológica; así, todas las operaciones de la razón pueden recibir perfecta explicación lógica por principios que se aplican tanto a signos reales como a los signos imaginarios que se llaman conceptos, a pesar de que es muy cierto el que no podemos hacer una máquina que razonará como la mente humana razona hasta que podamos hacer una máquina lógica (claro que existen máquinas lógicas) la cual no sólo es automática, que es un asunto comparativamente pequeño, pero que debiera de dotarse con un poder genuino de auto-control; y tenemos tan pocas esperanzas de hacer eso como las tenemos de dotar con vida a una máquina hecha de materiales inorgánicos. En verdad, se mostrará en un futuro artículo que estos dos atributos, *crecimiento* y *auto-control*, se confrontan con dificultades muy cercanamente análogas, y además que si pudiéramos dotar a un sistema de signos con auto-control, hay una razón muy fuerte para creer que deberíamos, con eso, haber conferido sobre éste una *conciencia*; inclusive muy similar a la de un hombre que por ejemplo a la conciencia de un pez. Pero a pesar de que la prueba, o cuasi-prueba, de eso es ciertamente importante; su importancia es tan inferior a los asuntos para lo que esta serie de papeles se diseñó discutir que debe esperar su turno para atenderlos; y estos papeles los tiene que escribir un trabajador tenaz en sus ratos de ocio.

¿Qué significa hablar de la "interpretación" de un signo? Interpretación es meramente otra palabra para traducción; y si tuviéramos la maquinaria necesaria para hacer eso, la cual tal vez nunca tendremos, pero que es muy concebible, un libro inglés deber traducirse al francés o al alemán sin la interposición de una traducción en los signos imaginarios del pensamiento humano. Aún así, suponiendo que hubiera una máquina o incluso un árbol creciente que, sin la interpolación de alguna imaginación, fuera a traducir y traduciendo de una lengua posible a una nueva, ¿se diría que la función de los signos se cumple en esto?

De todos modos ¿para qué son los signos? Están para comunicar ideas, o ¿no? Incluso los signos imaginarios que se llaman pensamientos comunican ideas de la mente de ayer a la mente de mañana, en la cual la de ayer creció. Claro, entonces, estas "ideas" no son ellas mismas "pensamientos" o signos imaginarios. Son alguna potencialidad, alguna forma, la cual puede incorporarse en signos externos o internos. Pero ¿por qué debería esta idea-potencialidad verse de un vaso a otro incesantemente? ¿Es un mero ejercicio del mundo espiritual del *Spiel-trieb*, -un mero divertimento? Sin duda, las ideas crecen en este proceso. Es una parte, tal vez podríamos decir la parte principal, del proceso de la creación del mundo. Si eso no tiene un propósito ulterior del todo, pudiera compararse a la ejecución de una sinfonía. El pragmático insiste en que esto no es todo, y ofrece respaldar su aserción por medio de una prueba. Él asegura que el incremento continuo de la

incorporación de la idea-potencialidad es el *summum bonum*. Pero él se encarga de probar por medio de un minucioso examen lógico que esos signos, que deberían ser meramente partes de un viaducto sin fin para la transmisión de la idea-potencialidad sin conducción alguna de eso en alguna cosa sino en símbolos, principalmente, en acción o hábito de acción, no serían signos del todo, desde que no cumplirían, poco o mucho, la función de los signos; y además de que sin la incorporación en algo más que símbolos, los principios de la lógica muestran que allí nunca podría darse el menor crecimiento en la idea-potencialidad. Quedan por probarse estas dos proposiciones a pesar de que una mente de impulsos intelectuales vigorosos y saludables pudiera tener que pisar los frenos para moderarse de la prisa al contener la primera en ventaja de la demostración de la sanción.

§ 9. *¿Qué es un signo?* Esta es una pregunta de una dificultad no-ordinaria, para la cual la respuesta debe buscarse con avidez, por medio de un método bien considerado. Para empezar, consideremos qué significa la pregunta; y primero ¿cuál es su naturaleza general? No estamos estudiando lexicografía. Es el mismo tipo de pregunta que las otras dos que ya hemos considerado: ¿qué es *dos*? y ¿qué es *acción*? Todo lo que tenemos en un bosquejo mellado de la noción de lo que llamamos un signo. Deseamos remplazarlo por un concepto bien definido, el cual pudiera excluir algunas cosas llamadas ordinariamente signos, y casi seguramente incluiríamos algunas cosas no ordinariamente así llamadas. Así que nuestro nuevo concepto podría tener la más alta utilidad para la ciencia de la lógica, la cual es el propósito de la investigación; los términos de la definición deben ser estrictamente relevantes para la lógica. Tanto como esta condición lo permitirá, está para expresar eso que es más esencial en la noción vulgar de un signo o representamen. Ahora, un signo entendido comúnmente es una herramienta de la intercomunicación; y la esencia de una herramienta radica en su función, esto es, en su propósito junto con la idea general, -como sea, no el plan-, de las pretensiones de alcanzar este propósito. El lector, tal vez, habrá notado que la frase "medio de comunicación"[22] es más amplia que el sustantivo "signo", abarcando por ejemplo un enunciado en el modo imperativo, el cual se caracterizaría como una "señalamiento" [signal] más que como un "signo". Sea o no tal cosa como una melodía, que se observa no como un *signoma* de una emoción u otro sentimiento, sino como un *excitante* del mismo, se llamaría un "medio de comunicación", y ciertamente yacería en el *Umfang* [23] de un "signo". Ahora es bastante deseable el que nuestro concepto buscado tuviera algo más de holgura de lo que es estrictamente necesario para nuestro propósito, sobre el principio de que los alrededores de cualquier cosa ayudan a una comprensión del objeto rodeado, y ciertamente en caso de duda deberíamos preferir incluir lo que pudiera ser innecesario, en vez de excluir algo necesario. Un concepto demasiado amplio no puede dañar lo que sea, provisto que se haga una división cuidadosa del mismo.

Permitase repetir que todos los términos de la división deben ser estrictamente relevantes a la lógica y que consecuentemente todos los accidentes de la experiencia, de cualquier modo universal, deben excluirse. El resultado de esta regla necesariamente será que el nuevo concepto de un "signo" se definirá exclusivamente por medio de las formas de sus relaciones lógicas; y los mayores esmeros deben tomarse para entender esas relaciones en un sentido puramente formal, o como pudiéramos decir, en un sentido puramente matemático.

En este punto, alguna cuestión semejante a la siguiente pudiera sugerirse: ¿no es este nuevo concepto científico de un signo capaz de reconocer la conexión de cada signo con dos mentes? La respuesta apropiada señalaría que dos mentes separadas no son requisito para la operación de un signo. Por ello, las premisas de un argumento son un signo de la verdad de la conclusión; todavía es esencial argumentar que la misma mente que piensa la conclusión *como tal* también debería pensar las premisas. En verdad, dos

mentes en comunicación están, hasta aquí, "en una"; esto es, son propiamente una mente en esa parte de ellas. Que se entienda, la respuesta a la pregunta continuará reconociendo que cada signo, -o, de cualquier modo, cercanamente a cada uno-, es una determinación de algo de la naturaleza de una mente que podríamos llamar la "cuasi-mente". Pero la futura consideración de la naturaleza de esto debe desprenderse de la siguiente sección.

El escritor no conoce frase más útil para describir el tipo de análisis que estamos probando que "análisis lógico". Es una designación sólo tolerablemente apta. No es certera. En efecto, en este trabajo deberíamos nosotros mismos dar con aparentes antinomias si permitimos distinciones duales como siendo absolutas, como lo son en las ciencias normativas. Ahora estamos en el dominio de la faneroscopia, la primera de las tres divisiones principales de la cenoscopia. Aún no es tiempo para definirla, pero se aproxima un poco a la naturaleza de las matemáticas. En matemáticas la cantidad negativa es cero; pero en vez de confrontarla a la cantidad como su eterno adversario, se observa como únicamente el límite de la cantidad y en un sentido ella misma como un grado especial de cantidad. Esto no es una violación del principio de contradicción: sólo es observar lo negativo desde otro punto de vista. Hay algunas lenguas en las que dos negaciones hacen una afirmación. Esas son las lenguas lógicas. La gente quien las habla debe, por consistencia, ser dura y de naturalezas morales. En otras lenguas, probablemente la mayoría, una negación doble permanece negación, como  $0 \times 0 = 0$ , nada de nada es nada. Estas son lenguas cuantitativas. Deberíamos esperar de la gente quien las habla ser más humana y más altamente filosófica. El hecho se menciona aquí sólo para mostrar que la vista cuantitativa de la negación, a pesar de que no es la de los moralistas duros, ni de los lógicos duros, no involucra realmente ningún razonamiento malo. ¿Alguna vez se le ocurrió al gentil lector que en álgebra ordinaria escribimos rara vez que una cantidad es *desigual* a otra: simplemente escribimos qué más la iguala? El fenómeno general a lo largo de toda la matemática es el de que casi todo concepto fuertemente marcado tiene conceptos límites que pierden las características fuertes pero se incluyen en un concepto más amplio. Por ello una curva cónica, considerada como una curva de segundo orden, incluye como un caso de ella dos rayos intersectores, con los cuales una hipérbola puede aproximarse indefinidamente a una coincidencia, y esta figura incluye de nuevo, y puede aproximarse indefinidamente a, un rayo doble con un punto nodal sobre él. [24] Pero un cono puede igualmente concebirse como una curva de la segunda clase, y como tal, no incluirá los dos rayos intersectantes, pero incluirá un par de puntos con el rayo uniéndolos, considerado como una tangente doble; y las tangentes de un elipse muy delgado o una hipérbola se aproximarán indefinidamente a eso como su curva envolvente; y esta figura se aproximará indefinidamente otra vez a un punto doble con un rayo a través de ella; así que una línea con un punto sobre ella puede concebirse tanto como una curva de segundo orden como una curva de segunda clase. Estas fronteras incoloras (si la expresión lo permite) de conceptos muy coloreados se llaman en matemáticas "formas degeneradas". No [que] los dos rayos en un plano presenten cualquier degeneración particular, sino que cuando el par se ofrece como un caso de un cono, es manifiesto que todas las bellas relaciones que caracterizan a las genuinas cónicas tienen, en esta forma, una pequeña disminución. El mismo fenómeno se presenta en el dominio de la faneroscopia, a tal extensión que el único modo exitoso de analizar a cualesquiera de los conceptos que pertenecen peculiarmente a este dominio no es empezar por considerar ese concepto en toda su extensión, sino mejor confinarse uno mismo, primero, a su forma más caracterizada, y cuando eso se haya comprendido del todo, indagar por medio de qué modificaciones las formas limitantes se anexas ellas mismas a él. Pero no debe entenderse que esta regla conflictúa con el plan de examinar primero los más altos y más generales conceptos. Sin embargo, hasta que

instancias especiales estén ante nosotros, descripciones abstractas podrán difícilmente entenderse.

Un signo es plenamente una especie de medio de comunicación, y un medio de comunicación es una especie de medio, y un medio es una especie de tercero. Un tercero genuino es algo que difiere de un primero en un respecto y de un segundo en otro respecto. Si este otro respecto es un respecto contrario, el tercero es un medio. En latín, donde "medium" es una palabra vernácula, la distinción entre ella y "tertium" es ligera. Así que, el *pincipum exclusi medii* es indiferente del, aunque más correctamente, llamado *pincipum exclusi tertii*.

Una relación triádica se expresa más apropiadamente en una proposición cuyo sujeto Nominativo denota el correlato más activo, que llamaremos *N*, el cual actúa sobre un correlato más o menos similar, *A*, que se denota por el objeto directo o Acusativo de la oración, y al mismo tiempo sobre algo, *D*, de un tipo diferente, que se denota por el objeto indirecto, el cual se pondrá más apropiadamente en el Dativo. Habrán, por supuesto, tres relaciones diádicas entre *N* y *A*, *N* y *D*, y *A* y *D*; pero una relación triádica genuina no consiste en alguna o en ninguna de éstas. Podría remarcarse aquí que la combinación es una relación triádica entre los dos elementos (para cada combinación resulta de cópulas sucesivas) y el resultado, y hasta ahora es genuino el que no puede analizarse en cualquier combinación de relaciones diádicas. Pero la combinación no es del todo una relación triádica genuina, desde que los diferentes elementos, los combinadores, están (tan lejos como la mera relación de la combinación va) precisamente en la misma relación con el resultado, el combinante.

Un medio de comunicación es algo, *A*, que al influenciarse por algo más, *N*, en su giro influye sobre algo, *I*, en una manera involucra su determinación por *N*, así que *I* debe con eso, a través de *A* y sólo a través de *A*, influenciarse por *N*. Podríamos seleccionar adrede algún ejemplo imperfecto. Principalmente, un animal, digamos un mosquito, se influye por la entidad de una enfermedad contagiosa zimótica, y en su giro influye sobre otro animal, al cual comunica fiebre. La razón de que este ejemplo no es perfecto es que el medio activo es en alguna medida de la naturaleza de un *vehículo*, el cual difiere de un medio de comunicación que influye sobre el objeto que se transporta y lo determina a una locación cambiada, donde, sin interposición futura del vehículo, influye sobre, o se influye por, el objeto al cual se conduce. Por otra parte, un signo en tanto que cumple la función de un signo y ninguna otra, se conforma perfectamente a la definición de un medio de comunicación. Se determina por el objeto, pero en ningún otro respecto que va a inhabilitarlo para influir sobre la cuasi-mente interpretante; y por más perfecto que cumpla su función como un signo, tiene el menor efecto sobre esa cuasi-mente ningún otro que ese de determinarlo como si el objeto mismo haya obrado sobre él. Por ello, después de una conversación ordinaria, un tipo maravillosamente perfecto de signo-que-funciona [25], uno sabe qué información o sugerencia se transmitió, pero será completamente incapaz de decir en qué palabras se transmitió, y con frecuencia pensará que se transmitió en palabras, cuando de hecho se transmitió sólo en tonos o en expresiones faciales.

Parece considerar mejor a un signo como una determinación de una cuasi-mente; pues si lo observamos como un objeto exterior y como dirigiéndose él mismo a la mente humana, esa mente debe primero aprehenderlo como un objeto en sí mismo y sólo después de ese considerarlo en su significado; y algo similar debe suceder si el signo se dirige él mismo a cualquier cuasi-mente. Debe comenzar por medio de la formación de una determinación de esa cuasi-mente y nada se perderá por observar esa determinación como el signo. Así, entonces, es una determinación que en verdad influye sobre eso de lo cual es una determinación, a pesar de que la acción *genuina* es de una cosa en otra. Esto nos deja perplejos y un ejemplo de un fenómeno análogo hará un buen servicio aquí. Se ha dicho

desdeñosamente que la metafísica es una fábrica de metáforas. Pero no sólo la metafísica, sino que los conceptos lógicos y faneroscópicos necesitan revestirse en tales vestiduras. Pues, una idea pura sin metáfora u otra vestimenta significativa es una cebolla sin piel.

Permitase que una comunidad de cuasi-mentes se conforme del líquido de un número de botellas que están en una intrincada conexión de tubos llenos con el líquido. Este líquido es de una compleja y de alguna inestable mezcla de compuestos químicos. También, tiene una fuerte cohesión y una consecuente tensión de superficie tal que los contenidos de cada botella asumen una forma auto-determinada. Un accidente puede causar algún tipo de descomposición para comenzar a producir una molécula de forma peculiar en algún lugar de una de las botellas, y esta acción puede expandirse a través de un tubo a otra botella. Esta nueva molécula será una determinación del contenido de la primera botella la cual, entonces, actuará químicamente sobre el contenido de la segunda botella por continuidad. Entonces, la nueva molécula que se produjo por descomposición actuará químicamente sobre el contenido original o sobre alguna molécula que se produce por algún otro tipo de descomposición, y por ello tendremos una determinación del contenido que opera activamente sobre ese del cual es una determinación, incluyendo otra determinación de la misma materia.

Pero es tiempo de no esperar más, nos aseguramos a nosotros mismos contra trampas al determinar el sentido preciso que estamos por conferir al término *determinación* y de establecer con miras a la terminología de su cercanía mental. Unas pocas páginas se ofrecieron a este trabajo en el pasado *The Monist* de octubre [26], pero esas observaciones requieren suplementarse. En general, determinación no se definió del todo; y el intento por definir la determinación de un sujeto con respecto a un carácter sólo cubrió (o pareció sólo cubrir) una determinación proposicional explícita. Una observación incidental, para el efecto de que las palabras cuyo significado debiera determinarse no dejarían "libertad de interpretación"; fue más satisfactoria [27] desde que el contexto hizo ordinario el que no debe haber tal libertad ni para el intérprete ni para el emisor. Lo explícito de las palabras no dejaría lugar al emisor para explicaciones de su significado. Esta definición tiene la ventaja de ser aplicable a un orden, a una propuesta, a una forma medieval substancial; abreviando, a cualquier cosa capaz de indeterminación (\*). Incluso un evento futuro puede determinarse sólo en tanto que es un consecuente. Ahora, el concepto de un consecuente es un concepto lógico. Se deriva del concepto de la conclusión de un argumento.

Pero un argumento es un signo de la verdad de su conclusión; su conclusión es la *interpretación* racional del signo. Esto es que, en el espíritu de la doctrina kantiana, los conceptos metafísicos son conceptos lógicos aplicados un tanto diferente de su aplicación lógica. Como sea, la diferencia no es verdaderamente tan grande como Kant la representa, ni como él estuvo obligado a representarla que era, atribuyendo a su equivocación los correspondientes lógicos y metafísicos casi en cada caso.

Otra ventaja de esta definición es que nos salva del error garrafal de pensar que un signo está indeterminado simplemente porque hay mucho a lo cual no hace referencia, por ejemplo, decir que la oración "C.S. Peirce escribió este artículo" está indeterminada porque no dice qué color de tinta usó, quién hizo la tinta, qué tan viejo [era] el padre de quien hizo

---

(\*) Que cualquier cosa indeterminada es de la naturaleza de un signo puede probarse inductivamente al imaginar y analizar instancias de la descripción más irracional. Por ello, la indeterminación de un evento que debiera suceder por mero azar, sin causa, *sua sponte*, como los romanos mitológicamente decían: *spontanément* en francés (como si lo que fue hecho de la propia acción fuese seguramente irracional), no pertenece al evento, -digamos, una explosión-, *per se*, o como explosión. Tampoco es [esto] por virtud de cualquier relación real: es por virtud de una relación de razón. Ahora, lo que es verdad por virtud de una relación de razón es representativo, esto es, es de la naturaleza de un signo. Una consideración similar se aplica a los disparos y cornetazos indiscriminados de una lucha libre en Kentucky.

la tinta cuando su hijo nació, ni cómo era el aspecto de los planetas cuando su padre nació. Al hacer la definición dependiente de la interpretación, todo eso se amputa.

Al mismo tiempo, es tolerablemente evidente que la definición, tal como se acuerda, no es suficientemente explícita y además que en el presente estado de nuestra investigación [ella] no puede hacerse del todo satisfactoria. ¿Para qué se permite la interpretación? Contestar eso convincentemente sería tanto establecer como refutar la doctrina del pragmatismo. Más aún, algunas explicaciones pueden hacerse. Todo signo tiene un objeto singular, a pesar de que este objeto singular pudiera ser un juego singular o un continuo singular de objetos. Ninguna descripción general puede identificar un objeto. Pero el sentido común del intérprete del signo se aseguraría de que el objeto debe ser uno de una colección limitada de objetos. Suponga, por ejemplo, que dos ingleses se conocen en un vagón de tren continental. El número total de sujetos del cual hay alguna probabilidad apreciable de que uno hablará al otro tal vez no excede un millón; y tal vez cada uno tendrá la mitad de ese millón no muy por debajo de la superficie de la conciencia, así que cada unidad de ella está lista para sugerirla. Si uno menciona Carlos II, el otro no necesita considerar a qué posible Carlos II se refiere. No hay duda de que es el inglés Carlos II. Carlos II de Inglaterra fue un hombre un poco diferente en diferentes épocas; y podría decirse que sin más especificaciones el sujeto no se identifica. Pero los dos ingleses no tienen el propósito de andarse con nimiedades en su habla; y la libertad de interpretación que constituye la indeterminación de un signo debe entenderse como una libertad que puede afectar al esfuerzo de un propósito. Pues dos signos cuyos significados son, para todos los posibles propósitos, equivalentes, son absolutamente equivalentes. Esto, para estar seguros, es el pragmatismo exuberante. Un propósito es una afición de acción.

Lo que se ha dicho de los sujetos es una verdad de los predicados. Suponga que la charla de nuestro par de ingleses haya recaído en el color de cabello de Carlos II. Ahora bien, se sabe que los colores se ven muy diferente por las diferentes retinas. Es muy probable que el sentido cromático sea mucho más variado que lo que positivamente se sabe que es. Es muy improbable que cualquiera de los viajeros esté entrenado para observar colores o que sea un maestro de sus nomenclaturas. Pero si uno dice que Carlos II tuvo cabello castaño rojizo oscuro, el otro lo entenderá suficiente y precisamente para todos sus posibles propósitos y será una predicación determinada.

Las observaciones de octubre hicieron la distinción adecuada entre los dos tipos de indeterminación, viz.: indefinición y generalidad, de las cuales la primera consiste en que el signo no se expresa suficientemente como para permitir una indubitable interpretación determinada, mientras que la última transfiere al intérprete el derecho para contemplar la determinación como le plazca. Parece una cosa extraña, cuando uno viene a reflexionar acerca de esto, que un signo debería dejar a su intérprete suministrar una parte de su significado; pero la explicación del fenómeno yace en el hecho de que el universo entero, - no solamente el universo de existentes, sino todo ese universo más amplio, abarcando el universo de existentes como una parte, el universo al cual todos estamos acostumbrados a referir como "la verdad"-, que todo este universo está cubierto con signos, y si no, está compuesto exclusivamente de signos. Permitámonos notar esto de pasada como teniendo un dominio sobre la cuestión del pragmatismo.

Con miras a abreviar, las observaciones de octubre [28] omitieron mencionar que tanto la indefinición como la generalidad pueden primariamente afectar a la anchura lógica o a la profundidad lógica del signo al [que] pertenecen. Ahora, eso se vuelve pertinente notar. Cuando hablamos de la profundidad o significación de un signo, estamos echando mano de la abstracción hipostática, ese proceso por medio del cual observamos un pensamiento como una cosa, y hace de un signo interpretante el objeto de un signo. Ha sido un hazmerreir desde la semana de muerte de Molière, [29] y la profundidad de un



escritor de filosofía puede convenientemente enunciarse por su disposición a hacer burla de la base de la inhibición voluntaria, la cual es la característica principal de la humanidad. Para los pensadores cautos no será a las prisas el ridiculizar un tipo de pensamiento que se fundamenta, evidentemente, en la observación, -principalmente en la observación de un signo. De todos modos, siempre que hablamos de un predicado, estamos representando un pensamiento como una cosa, como una *substantia*, ya que los conceptos de *sustancia* y *sujeto* son uno, sus concomitantes sólo son diferentes en dos casos. Es necesario observar esto en la conexión presente, porque no fue para la abstracción hipostática; podría no haber generalidad de un predicado ya que un signo, el cual debería hacer de su intérprete el delegado que determine su significado a su antojo, no significaría alguna cosa, al menos *nada sería* su significado. Pero la abstracción hipostática (el producto del que pudiera llamarse una *hypostasis*) ofrece algunas clases generales de predicados posibles, y algunas clases de esas clases, y así sucesivamente, en una manera en que la lánguida y perezosa camada de lógicos modernos ha fallado en investigar suficientemente, por no decir del todo. Oh, exaspera a uno pensar cuán ignorantes, -y en muchos respectos, sin duda, mucho peor que ignorantes-, nos ha dejado su criminal negligencia. Sólo piense ¡qué legiones de holgazanes buenos para nada han escrito libros de lógica sin afanarse ellos mismos por pagar su deuda a los griegos y a los doctores medievales al agregar una sencilla oración de una nueva verdad a la ciencia! No es el estilo ni siquiera ahora para nuestros Platones creer en un día de juicio; pero recuerde, lector, que si un talento lógico le ha sido dado, no puede sesudamente desprestigiar su situación sin venir a intentar negociar con prosperidad conforme usted haría como sus predecesores han negociado con usted. (\*)

Como un ejemplo podríamos suponer que uno de nuestros dos viajeros informe al otro que el cabello de Carlos II era castaño rojizo oscuro. Esto indudablemente referiría, no al color en el sentido científico, sino al color-*sensación*, y a esta sensación tal como viene modificada por cuasi-juicios inconscientes; esto es, juicios que no se les reconoce que modifiquen el sentimiento inmediato; pero será conveniente llamar a esto "color", como el inglés mismo sin duda habría hecho, presumiéndole no ser un hombre de ciencia. El predicado "tono castaño rojizo" estaría suficientemente determinado. Pero él ha dicho que el cabello estaba "coloreado", eso habría sido vago hasta el colmo de la idiotez. El color tiene su matiz, su intensidad de color o grado de color y su luminosidad. Un concepto de color de cualquier matiz, de cualquier intensidad o de cualquier luminosidad, es un concepto de color de algún modo indeterminado. Mientras que el predicado de una proposición concerniente a un objeto coloreado sería de algo vago; el predicado de un enunciado imperativo, tal como "pinte esto en un color oscuro", sería *general*, pues deja al intérprete libre para dar a los otros dos coeficientes del color cualquier determinación que le acomode. En cuanto al matiz, la intensidad y la luminosidad, ellas mismas, las cuales llamamos *respectos*, sólo son términos de segunda intención, algo como las palabras biológicas *variedad*, *especie*, *género*, *familia*, *orden*, *clase* y *rama*. Esto es, cualquiera de ellos describe la naturaleza de la indeterminación de un predicado. Las palabras biológicas, en sus únicos significados que se reconocen universalmente, indican la *cantidad relativa* de la indeterminación de los términos de primera intención, tales como pichón, paloma, passerino, ave, vertebrado, etc., mientras que las palabras cromáticas expresan la *cualidad* de la indeterminación de los términos de primera intención, tales como, verde, máximo color, teñido. Ambas series son de predicados propios de predicados. También concuerdan en que cada una tiene sus analogías tolerablemente cercanas a lo largo de una amplia gama de predicados. Una serie jerárquica, más o menos como la biológica, es un resultado

(\*) Si el escritor ha cumplido este deber, no ha sido un acto de virtud más el cual es la usual obediencia del mandamiento en el verso 28 del Génesis. [30]

necesario de cualquier evolución moderable de clases de características. Louis Agassiz argumentó con gran fuerza que la jerarquía biológica expresa, o debería expresar, las varias etapas de la ejecución de un propósito; [31] pero quien haya leído *The World and the Individual* comprenderá (a pesar de los no insignificantes deslices lógicos de esa obra) [32] que el propósito es la verdadera patria de la evolución. Cuando, por otra parte, la clasificación tiene un origen matemático, como parece ser el caso el de los elementos químicos, por ejemplo, las clasificaciones cruzadas son comunes, si no, usuales. A lo largo de una clase de casos que pudieran definirse lógicamente, hubo espacio para la discusión, pero del cual será suficiente decir que abarca las cualidades de cada uno de nuestros sentidos bien marcados, hay una tríada de respectos análogos a la luminosidad, matiz e intensidad de color. Se notará que en el *hábitat* de un respecto, o el sujeto general en el cual se encuentra, tenemos un concepto lógico de un tipo diferente de cualquiera de los antes mencionados.<sup>(1)</sup> Podríamos formular estos respectos cromáticos al decir que la luminosidad es la cantidad, la más-o-menos-idad [*more-or-less-ness*] de la cualidad, -queriendo decir que la medición, que bien puede ya ser hiperbólica, parabólica o elíptica, está cerca del significado-; que el matiz es la semejanza de la cualidad; y que la intensidad de color es el grado-tal [*such-degree*] de la cualidad. Pero estas frases son los meros fantasmas, sin explicación. En particular, el lector bien pudiera estar dudoso de saber qué distinción puede hacerse entre cualidad y "semejanza".

Aquí pisamos el verdadero litoral de nuestro conocimiento de la lógica. Cada paso se tiene que tomar con precaución, pues hay arena movediza en todo alrededor. Sin embargo, es sólo el piso donde muchos escritores adoran pasear, demasiado confiados y temerarios. Si ellos hubieran dejado rápidamente el asunto, pronto encontrarían cómo se han entrampado ellos mismos y se hubieran ahogado en el flujo del gran océano de la duda y la ignorancia. Ninguna razón satisfactoria se ha dado nunca de la naturaleza lógica de una hipótesis. Tome, como un ejemplo, un término abstracto muy preciso, digamos, *dureza*. Uno pudiera vacilar en decir cuándo el único objeto que se denota por este término, esto es la cualidad de dureza, es una capacidad o un hábito; la *posibilidad* de que su sujeto debiera aguantar sin rasgarse por la presión moderada de un cuchillo que se ejercita sobre él, o la *imposibilidad* de rasgarse por la presión moderada de un cuchillo. Para no tener experiencia de sustancias cuya capacidad para derruirse es tan incierta como el arrojar un dado, no podemos apelar a alguna instancia para mostrar cuándo debiéramos llamar a tal objeto duro o cuándo no. Pero podemos notar un fenómeno iluminador; principalmente, que *duro* es una de las categorías enteras de predicados que parecen ser invariablemente verdaderas bajo circunstancias que generalmente son capaces de describirse; y son invariablemente falsas cuando esa condición general no se cumple. La opinión de que la frase "parecen ser" debería leerse "son", y que no es una categoría de predicados sino todos los predicados cualesquiera de los cuales esto se afianza bien, lo sostienen muchos lógicos, especialmente los nominalistas, quienes en su extraña mayoría se aficianan por las aseveraciones universales, para todo su sustento de que la universalidad es una mera ficción, o, mejor, una mera apariencia subjetiva.

Como sea, nadie nunca ha encontrado alguna ley, razón o rima de acuerdo a la cual tales y tales puntos de los cielos se ocupen con estrellas, o para cualquier otro hecho de la existencia. La existencia puede remontarse a una metamorfosis, pero la existencia no comenzó con la metamorfosis; y no hay una única instancia en la que cualquier ley se haya fundado alguna vez para regular con precisión el cuándo y el dónde de la existencia. Que

<sup>(1)</sup> Sólo tanto como parece pertinente al presente negocio se da aquí a una materia, uno de un número igualmente extensivo que se ha llevado a cabo por el autor; y la publicación de su trabajo, sin importar qué desatinos cometió, debe ser de esencial utilidad para el pensamiento humano. Pero pronto será muy tarde para pensar en una publicación.

los elementos químicos de la atmósfera debieran tener pesos atómicos bajos y que los elementos de altos pesos atómicos debieran ser raros en la corteza terrestre es una verdad aproximada, como una mera consecuencia de la asociación de peso específico con peso atómico; pero suponer que hay alguna ley exacta conforme a las disposiciones de los existentes es una marca muy reconocida de una mente no muy fiel a la verdad del hecho. Las mentes de los hombres se confunden por una vaguedad del lenguaje y del pensamiento la cual los lleva a hablar de las causas de eventos únicos. Ellos deben pensar que no es la única realidad, en su identidad, la cual es el sujeto de una ley, sino un ingrediente de ella, un predicado indeterminado. Consecuentemente, la pregunta es, no si cada evento precisamente se causa en un respecto o en otro, sino si cualquier predicado de ese evento lo causa. Como ejemplo, un hombre apuesta al tirar una moneda. Él gana su apuesta. Ahora, la cuestión es si hubo alguna circunstancia acerca del tirar esa moneda que necesitó esta característica; principalmente, su concordancia con su apuesta. Hay aquellos quienes creen que tales predicados están precisamente determinados; pero la prueba racional les falla. La mayoría de los hombres llaman a tales cosas sin causa; y esta opinión se sustenta poderosamente por el fracaso absoluto de cada intento por basar predicciones de semejantes eventos sobre alguna ley específica. La clase de los predicados es una de la cual todo hombre sobre la tierra por muchos miles de años ha multiplicado su experiencia a cada momento; y como en ningún caso ha habido alguna presencia prometedora de aproximación a una ley, estamos más que justificados en decir que la dependencia precisa sobre condiciones generales aparenta limitarse a una categoría de predicados, sin la promesa de decir qué categoría es esa.

#### Notas

[1] Las siete lecturas de Harvard de 1903, en orden: 'La máxima del Pragmaticismo', 'Sobre la fenomenología', 'Las categorías defendidas', 'Los siete sistemas de metafísica', 'Las tres ciencias normativas', 'La naturaleza del significado', y 'El pragmatismo como la lógica de la abducción'.

[2] El amigo es William James, pero la recomendación negativa de James se matizó más de lo que aquí se reconoce. El 5 de junio de 1903 escribió a Peirce: "Hablaste de publicar estas lecturas, pero no, espero, *tels quels*. Necesitan mucha mediación con más ilustraciones, para lo cual tú eres excelente (si es posible no matemáticas) y con un buen manejo de expansión por intersticios y comparación con otros modos del pensamiento. Lo que deseo es que puedas *revisar estas lecturas* para tu curso en Lowell, posiblemente confinándote a ti mismo a algunos puntos... Como están las cosas, sólo los muy adiestrados técnicos y profesionales serán quienes aspiren el raro perfume de tu pensamiento, y *después de que estés muerto*, las cosas llevarán a tu genialidad. Debes ganar una audiencia más grande mientras vives."

[3] Estos corchetes indican un vacío de cuatro hojas manuscritas perdidas, numeradas de 3 a 6, equivalentes a 32 líneas escritas a mano. Una nota en el §5 del texto sugiere que Peirce pudo haber discutido, entre otras cosas, el apropiado "camino para leer" su artículo.

[4] Hermann Bonitz (1814-1888). *Index Aristotelicus* (Berlin: G. Reimer, 1870; Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1955), 278-80.

[5] Samuel Taylor Coleridge escribió la introducción general, titulada "A preliminary Treatise on Method", para esta enciclopedia británica de influencia, la cual se publicó en 1818.

[6] Jeremy Bentham (1748-1832). *Chrestomathia*: Parte II (Londres: Payne and Foss, 1817), 177-79. Bentham prefirió escribirlo "coenoscopic".

[7] Las palabras griegas significan, respectivamente, potencialidad, acto o actualidad, materia y forma. El pasaje que comienza aquí aparenta estar inspirado del comienzo del segundo libro *De anima* de Aristóteles.

[8] Ver la nota 3.

[9] "Una voz, y nada más allá de eso" (una frase atribuida a Séneca).

[10] Peirce abandonó una palabra aquí pues se movió a una hoja nueva en manuscrito. El contexto inmediato sugiere que "experiencia" es la palabra faltante.

[11] Peirce refiere a la filosofía del sentido común escocesa, desarrollada por Thomas Reid (1710-96), James Beattie (1735-1803), James Oswald (muerto en 1793) y Dugald Stewart (1753-1828).

[12] Una fotografía compuesta, de acuerdo a la definición del *Century Dictionary*, es un retrato fotográfico simple producido por más de una persona. Los negativos que se toman de cada persona muestran las caras tan cerca como sea posible del mismo tamaño e iluminación, y en la misma posición. Entonces, los negativos se imprimen en superposición en la misma hoja de papel, y cada uno se expone a la luz en la misma cantidad de tiempo. Estudiar tales fotografías se pensó para manifestar tipos generales de semblantes y otros rasgos.

[13] Este *Spieltrieb* (o juego instintivo) refiere a la teoría de los tres instintos de Friedrich Schiller (siendo los otros dos aquellos de la materia y la forma) como explica en sus *Aesthetische Briefe*. Entre 1855 y 1857 Peirce realizó un estudio independiente de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, 1794-95, de F. Schiller, el cual fue su primera lectura filosófica real, que le dejó una impresión indeleble sobre él.

[14] La localización precisa de esta observación de F. C. S. Schiller no se ha identificado. Peirce pudo haberse referido a un extracto breve de una carta del filósofo inglés. La conexión entre verdad y satisfacción se hizo por Schiller en diferentes lugares. James, también, hace la misma concesión: "la verdad en la ciencia es lo que nos da la máxima suma posible de satisfacciones, el gusto incluido, pero la consistencia previa con ambas, verdad y hechos novedosos, siempre es la más imperiosa demanda" (*Pragmatism*, lectura VI, "Pragmatism's Conception of truth" (Nueva York: Longmans, Green and Co., 1907), 217). James también adscribe semejante opinión tanto con Schiller como con Dewey: "[la verdad] significa, ellos dicen, nada sino que esas ideas (que ellas mismas son parte de nuestra experiencia) llegan a ser verdaderas justo en tanto ellas nos ayudan a entrar en una relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia". (Ibid., Lec. II, "What Pragmatism means", p. 58). Peirce critica tal punto de vista señaladamente en CP 5.555-64 (un manuscrito cercano a 1906 titulado "Reflexions upon Pluralistic Pragmatism and upon cenopythagorean pragmatism", el cual parece haber desaparecido de la colección de los papeles de Peirce en Harvard).

[15] *Crítica de la razón pura*, A58, B82.

[16] Ernst Schröder murió el 16 de junio de 1902. El primer volumen de su *Vorlesungen über die Algebra der Logik: Exakte Logik* (Leipzig: Teubner, 1890); contenía grandes elogios a Peirce y numerosas referencias a su trabajo. La primera parte del segundo volumen apareció en 1891, la primera parte de su tercer volumen en 1895 y la segunda parte del segundo volumen póstumamente en 1905.

[17] Peirce define "juxtambilation" y explica su terminología; ver especialmente CP 3.575, 5. 84-85. Ver su texto de 1903 "Nomenclatura y Divisiones de relaciones diádicas" (la cuarta sección del "Syllabus", MS 539:2-24; CP 3.571-608).

[18] El *Dictionary of philosophy and psychology* de J.M. Baldwin (Nueva York: Macmillan Co., 1901-2) define el paralelismo psicológico como "la afirmación de que el proceso consciente varía concomitantemente con procesos sincrónicos en el sistema nervioso, ya sea que los dos procesos tengan o no una relación causal directa". La psico-física es la rama de la psicología concerniente a la medición de los efectos psicológicos de la estimulación sensorial; es la rama más vieja de la psicología, se dice que empezó con la publicación de Gustav Fechner *Elemente der Psychophysik* (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1860).

[19] Christoph Sigwart (1830-1904) filósofo y lógico alemán, autor del *Logik* en dos volúmenes, 1873 y 1878; un tratado acerca de la teoría del conocimiento. Peirce frecuentemente critica al psicologismo de Sigwart de sus últimos escritos (por ello en casi toda esa obra).

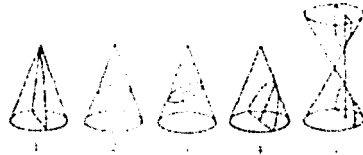
[20] Johan Friedrich Herbart (1776-1841). *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (Königsberg: August Wilhelm Unger, 1813).

[21] Ver su "On a new List of Categories".

[22] La concepción de un signo como un medio de comunicación se vuelve muy prominente en los escritos de Peirce de 1906. Aparece por ejemplo en su "Cuaderno de lógica" (MS334:526. 30 de enero de 1906) Y en la carta de verano de 1906 a V. Welby. En MS 793, parece ser un ensayo del presente artículo.

[23] Peirce traduce con frecuencia *Umfang* como "esfera" (holgura o extensión lógicas), o incluso

- [24] La definición peirceana en el *Century Dictionary* de "sección cónica" es útil: una curva formada por la intersección de un plano con un cono circular derecho. Si se inclina más hacia el eje del cono que está del lado del cono (fig.3), la intersección es ovalada y se llama *elipse*. El círculo es un límite de la elipse —ese, principalmente, en el cual el plano se convierte perpendicular al eje del cono (fig. 2). Si el plano se inclina menos del lado del eje del cono que está del lado del cono, también cortará la segunda lámina del cono del otro lado del vértice (fig. 5) y la curva de dos extremos que se genera es una *hipérbola*. Un caso particular de la hipérbola, que se produce cuando el plano se hace tangente a la superficie del cono, es ese de las dos líneas rectas intersectoras, se llama un *cono degenerado* (fig. 1). El caso intermedio entre el elipse y la hipérbola es en el que el plano es paralelo al lado del cono (fig. 4) y la curva que por ello se produce es una *parábola*. La forma degenerada del elipse es un punto, ese de la parábola, una línea derecha. Las formas degeneradas no son conos verdaderos porque son de la primera clase. los conos son de la segunda clase.



- [25] La noción de "signo perfecto" se explica brevemente en MS 283:279-83).
- [26] "Issues of Pragmaticism", *The Monist* 15, octubre 1905, pp. 487-90.
- [27] Ver nota anterior.
- [28] *Ibidem*.
- [29] Molière murió en 17 de febrero de 1673 mientras interpretaba el papel principal de su obra *La malade imaginaire*. En el tercer intermedio al final de la obra, cuando un joven doctor a punto de ser admitido en la profesión contesta la pregunta "quare opium facit dormire?", con la ridícula respuesta "qua est in eo virtus dormitiva, cujus est natura sensus assoupire". Ver comentarios relacionados de Peirce en sus CP 5.534
- [30] "Sean provechosos y multiplíquense, y pueblen la Tierra y dominenla" (Genesis 1:28).
- [31] L. Agassiz (1807-73). *An Essay on classification* (Londres: Longman, Brown, Green, Longmans & Roberts, 1859). El ensayo apareció por primera vez en 1857 como la introducción a un trabajo más amplio. *Contributions to the Natural History of the United States*.
- [32] Joisah Royce. *The World and the Individual. Gifford Lectures Delivered before the University of Aberdeen. First Series. The Four Historical Conceptions of Being*. (Nueva York: Macmillan, 1899). La revisión de Peirce de la primera serie apareció en *The Nation* 70, abril 5 de 1900, p. 267; ver sus CP 8.100-16.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN