

LA TABLA DEL TRES

I. LAS CATEGORÍAS PEIRCEANAS

Ramon Vilà Vernis
Departament de Filosofia
Universitat Autònoma de Barcelona
Trabajo de investigación (Doctorado de Filosofía)
Directora: Victòria Camps
Presentada el 8 de septiembre de 2005

ÍNDICE:

I. LAS CATEGORÍAS PEIRCEANAS

1. PoliPeirceísmo.....	01
2. Primera estrategia: el argumento trascendental.....	07
2.1. Presentación de las categorías.....	09
2.2. La cuestión de la prueba.....	14
2.3. La “deducción metafísica” de Peirce.....	20
2.4. El hombre, un signo.....	35
3. ¿Queda algún kantismo en el planteamiento de Peirce?.....	47
4. Segunda estrategia: el argumento fenomenológico.....	61
4.1. Redescubrimiento de las categorías.....	67
4.2. El Secreto de Hegel.....	75
5. Conclusiones (o: ¿Queda algún hegelianismo en el planteamiento de Peirce?)...79	
Notas.....	86
Bibliografía.....	100

1. PoliPeirceísmo¹

La obra publicada de Peirce es tan sólo una mínima muestra de los miles y miles de hojas manuscritas que acumuló a lo largo de su vida. Muchas de ellas no contienen otra cosa que tediosas reiteraciones de los mismos textos y las mismas ideas, prueba innegable de la “Peircistencia” –o “Peirceverancia”– que reivindicaba como su mayor virtud.² Según la definición del propio Peirce, su método de trabajo consistía en reducir “todas nuestras acciones a procesos lógicos, de modo que hacer algo no sea sino dar otro paso en la cadena de inferencia.”³ Tal era lo que llamaba su “pedestrianismo,” el avance lento y poco brillante que garantizaba a la larga los mejores resultados. Peirce valoraba por encima de todo lo que veía como su completa falta de imaginación, y hacia el final de su vida describía su avance en filosofía como “torpe y fatigoso.”⁴ Sin embargo, pocos de sus lectores suscribirían esta imagen de rigor y objetividad casi impersonal, a la vista de la confusa maraña de textos que dieron como resultado sus esfuerzos. Peirce se olvida durante décadas de conceptos que reaparecen luego sin el menor aviso, declara su adhesión a escuelas filosóficas en conflicto, omite con frecuencia aspectos esenciales de sus teorías, y oculta importantes revisiones doctrinales bajo la calma aparente de un mismo término.

A pesar de las dificultades para encontrar alguna unidad en la obra de Peirce, ha habido quien le ha tomado la palabra y se ha esforzado en encontrar el modo de reconstruirla. Como principal abogado de esta lectura, Feibleman pide que no se confunda la ausencia de una exposición sistemática con la ausencia de una filosofía sistemática, y propone escoger entre los pasajes en conflicto aquellos que más contribuyan a la coherencia del conjunto.⁵ Por lo que se refiere a la causa de todos estos conflictos e incoherencias, su explicación recurre a las deficiencias del carácter de Peirce o bien a las circunstancias adversas de su vida, muy en línea también con las opiniones que expresaba éste en sus cartas. También ha habido, sin embargo, quien ha preferido ver en todo ello la prueba de genuinos golpes de timón filosófico, o de tendencias contrapuestas que aflorarían alternativamente en su obra. Los comentaristas de esta escuela se han entregado, de modo característico, al debate acerca de cuántos Peirces hay detrás de la obra fragmentaria y caótica de este autor. Su representante más característico podría ser Goudge, para quien existen al menos dos Peirces

completamente enfrentados entre sí, uno de tendencia científica y el otro de tendencia metafísica.⁶

Las dos opciones propuestas parecen dibujar una plantilla sobre la que podríamos ir situando a los distintos comentaristas de Peirce, hasta obtener una completa gama de grises. No parece sin embargo que ninguno de estos tonos le siente demasiado bien a la obra del autor, por lo que la crítica se ha ido decantando a lo largo de los años hacia una tercera postura, más en sintonía con la peculiar lógica de los textos. Especialistas como Murphey, Espósito, Hookway, Anderson y Hausmann apuntan en diversos grados y versiones hacia esta otra posibilidad, que es también la que tomaremos nosotros como hipótesis de trabajo.⁷ Para hacerse una primera idea de en qué consiste, tal vez lo mejor sea acudir a uno de los fragmentos en discusión –uno particularmente ilustrativo, por cierto, sobre las digresiones de las que hablamos–, en el que se puede encontrar un juicio más bien duro hacia posturas como la de Goudge: en opinión de Peirce, es típico del estadio dual del pensamiento prestar una atención exagerada a las contradicciones. Aquellos que se encuentran en dicho estadio se dejan reconocer por su afición a las actitudes escépticas: “Para refutar una proposición tratarán de demostrar que se oculta en ella una contradicción, por más que sea clara y transparente como el agua.”⁸ La superación de este estadio en el uso del lenguaje debe buscarse en el principio del “desarrollo evolutivo,” del que no sólo encontraríamos una defensa sino una puntual ilustración en la obra de Peirce.⁹ La búsqueda de una unidad detrás de los pasajes en conflicto no debería ignorar pues estas mismas tensiones, tal como proponía Feibleman, sino tomarlas como uno de sus rasgos más propios y definitorios. Sin embargo, la plena comprensión de este progreso lógico sólo puede darse a partir de un estudio de las categorías, que según su autor no son sino una traslación formal del principio evolutivo; es en este punto donde muchos de los comentaristas se han quedado cortos, al menos según la tesis que vamos a sostener en este trabajo.

Si la imagen de una diversidad de Peirces enfrentados entre sí le habría parecido distorsionada al principal interesado, tal vez habría estado más de acuerdo con que se hablara de una “comunidad” de Peirces. Contra la impresión que acostumbraba a causar en casi todos los que le conocían, su ideal no era el trabajo solitario del genio sino el trabajo

solidario de la comunidad. Una de las mayores frustraciones de su vida fue la imposibilidad de hacer carrera universitaria, por motivo de lo que sus amigos y no tan amigos llamaban sus “peculiaridades,” y que todos asociaban a su genialidad. Peirce se lamentaba a menudo en sus cartas de esta imagen de pensador original, pues según su opinión no había que buscar el motivo de sus progresos intelectuales en nada que lo alejara del pensamiento normal, sino en su lento y laborioso trabajo en el estudio.¹⁰ De este modo, si antes veíamos que restaba importancia a las contradicciones que tanto han dado que hablar a sus críticos posteriores, ahora vemos que tampoco daba gran valor a la singularidad que tanto irritó a los que le conocieron en vida. Y también en este caso sus razones se basan en el progreso lógico de la humanidad.

En varios de sus primeros artículos publicados, Peirce insiste en la idea de que cualquier coherencia de opiniones que pueda conseguir un pensador a título individual sólo redundará en un mayor desacuerdo con las opiniones de cualquier otro pensador.¹¹ Tal es el defecto que reconoce en la filosofía moderna en general. Sólo un trabajo colectivo puede contribuir propiamente a la búsqueda del acuerdo al máximo nivel, y Peirce reconoce una comunidad de este tipo entre los escolásticos. Parece pues que la evolución histórica habría tomado, en este caso, la forma de una involución lógica; la “duda universal” y el examen crítico de toda idea ante el tribunal de la conciencia deberían ceder otra vez a la autoridad de las ideas recibidas y al testimonio de los sabios. El erróneo camino de buscar la verdad en la certeza individual se refleja también en el modelo de argumentación lineal de la filosofía cartesiana:

El razonamiento [filosófico] no debería formar una cadena que no será nunca más fuerte que su eslabón más débil, sino un cable cuyas fibras podrán ser tan finas como se quiera, con sólo que sean lo bastante numerosas e íntimamente conectadas.¹²

Pero si encerrarse en una única mente –o en una única línea de razonamiento– convierte la verdad en una cuestión de gusto personal, quedarse dentro del círculo de las opiniones humanas no significa otra cosa que sustituirlo por los vaivenes de la moda. Por eso es

necesario ponerlas en contacto con algo externo a ellas, y la comunidad de los escolásticos se ve superada en este terreno por otra comunidad de abnegados servidores de un bien superior: la comunidad de los científicos. Peirce tiene muy claro cuál es el camino del éxito:

Como resultado de estudiar la lógica como una ciencia, igual que las ciencias físicas... y debido al hecho de que la lógica raras veces había sido estudiada así, los descubrimientos se precipitaron sobre mí en un número abrumador.¹³

Lo mismo podría decirse de la metafísica, al menos según Peirce la desarrolla,¹⁴ e incluso, en cierto modo, de las matemáticas.¹⁵ Como apunta Houser, es esta apertura permanente a las revelaciones de la experiencia lo que explica los cambios drásticos que sufren a cada momento las teorías de Peirce, y lo que da la pista para entender tanto la diversidad de su obra como el hilo conductor de su unidad, tal como iremos viendo en las páginas que siguen.¹⁶

Sea cual sea la lectura que se haga de la coherencia arquitectónica de Peirce, es obvio por lo que llevamos dicho que se presta de un modo especial a las periodificaciones: la mayoría de comentaristas reconocen tres, cuatro o incluso más etapas en su obra, en función de aquello que a cada uno le interesa destacar.¹⁷ En nuestro caso, y como nos interesa ante todo poner de relieve la coherencia de su evolución, nos quedaremos en sólo dos etapas, para lo cual nos fijaremos en lo que vendrían a ser sus grandes estrategias argumentativas, antes que en tesis concretas que pudieran dar la impresión de entrar en conflicto; por otro lado, y tal como ya hemos anunciado, vincularemos estas estrategias a la defensa y el desarrollo de las categorías, de acuerdo con lo que pensamos es el verdadero eje de la filosofía de Peirce; por último, nos tomaremos en serio también su rechazo de la originalidad en el progreso teórico, por lo que pondremos en relación estas etapas con la influencia de otros autores que trabajaron antes que él en el proyecto de elaborar una lista de categorías. Todo lo anterior nos lleva pues a distinguir una primera estrategia de raíz kantiana y una segunda de raíz hegeliana, y a situar la línea divisoria entre ambas, un tanto salomónicamente, en el año 1900.¹⁸ En cada uno de estos casos, Peirce deshace el “hilo de inferencia único” del

pensador de referencia en un manojito de hilos diversos, con la ayuda de métodos importados de otras tradiciones –muy especialmente la escolástica– o del contraste con avances recientes de la lógica o la ciencia, sin que en muchos casos quede claro hasta qué punto las diferentes versiones del argumento se reemplazan o se complementan unas a otras.

En relación con la centralidad que pretendemos atribuir a las categorías, los textos dejan bien claro que son el *quod eram demonstrandum* último de las múltiples investigaciones que inicia Peirce a lo largo de su primera época, de acuerdo con lo que aquí hemos identificado como la estrategia kantiana. Desde esta perspectiva, pues, tanto la teoría de los signos como la máxima pragmática no serían sino aplicaciones de su modelo de análisis categorial, cuya utilidad en estos campos habría de servir para reforzar la validez de su tesis de partida. Sin embargo, el éxito creciente de la máxima pragmática parece convencer a Peirce, más o menos con el cambio de siglo, para invertir el orden de su argumentación.¹⁹ Así, el *quod eram demonstrandum* nominal de su filosofía tardía pasa a ser el pragmatismo, y la premisa fundamental de tal demostración, las categorías. Son muchos los estudios que adoptan este modelo y proponen el pragmatismo como el eje central de la filosofía peirceana.²⁰ Favorece a este enfoque el hecho de que en su obra de madurez abundan las declaraciones programáticas, mientras que en la de juventud apenas puede distinguirse plan de trabajo alguno, al menos hasta *A Guess at the Riddle* (1887-88). Sin embargo, creemos que quienes adoptan esta perspectiva lo hacen guiados por el valor y el interés especial que atribuyen a la máxima pragmática, más que por su verdadero papel dentro de la obra de Peirce; en cierto modo podría decirse que éste se plegó en sus últimos años a las preferencias de su audiencia, la cual las habría seguido manifestando con mayor libertad aún después de su muerte. Nuestra tesis es que cualquier intento de encontrar una unidad en la obra de Peirce sale muy reforzado si se consideran las categorías como el elemento teórico central de todo el proyecto, y tal parece ser también la opinión más genuina del autor.²¹ De acuerdo pues con nuestra perspectiva, lo que mejor distingue este segundo periodo del primero no es tanto el cambio de enfoque de la exposición como la adopción de un nuevo modelo para la fundamentación de las categorías, que sustituye además la inspiración kantiana por la hegeliana.

Más allá de la lectura que haga cada uno de la evolución de Peirce, difícilmente puede pensarse que diera por resuelta la cuestión al final del recorrido; el ritmo frenético de sus reformulaciones de última hora confirma más bien lo contrario. Por otro lado, tampoco cabe hacer proyecciones demasiado confiadas sobre el camino que habría podido tomar, pues a pesar de su rechazo de la “duda universal” moderna –o justamente gracias a este rechazo, tal como veremos– estaba abierto a cuestionamientos más radicales que los de muchos filósofos de su época, que según se mire sigue siendo todavía la nuestra. Desde ese prisma hay que valorar también las tensiones internas de su obra, y el hecho mismo de que no llegara a cuajar en un sistema propiamente dicho. Y es que la contradicción, así en abstracto, viene a ser para Peirce una parte esencial de la investigación, pero no como una espada de Damocles tendida sobre cualquier pretensión de sentido, tal como la usarían aquellos “mercaderes de contradicciones” de los que hablaba antes; menos aún como una aliada domesticada y previsible, manejable con más o menos trabajo por un individuo solo, tal como pretendió Hegel. La contradicción que debe orientar el avance de la filosofía es una contradicción que llega por sorpresa y sin que pueda hacerse nada por evitarla o por invitarla antes de hora. Tampoco es una contradicción que pueda asentarse y reclamar un lugar propio en el interior del sistema. La contradicción es en cierto modo la maestra del filósofo y al mismo tiempo una perfecta extraña para él.²² La idea peirceana de la evolución del pensamiento va íntimamente asociada a la de un sistema imposible de cerrar en una unidad plenamente coherente, al tiempo que tal unidad es irrenunciable por principio. Visto así, las inconsistencias de la obra de Peirce serán sin duda el resultado de las más variadas deficiencias psicológicas por parte de su autor, pero también, en cierto modo, la consecuencia más lógica posible de sus premisas iniciales.²³ Nos corresponde ahora examinar cuáles son estas premisas.

2. Primera estrategia: el argumento trascendental

Para encontrar la primera presentación completa y sistemática de la filosofía de Peirce hay que esperar hasta mediados de la década de 1880, una etapa particularmente delicada de su carrera, ya que acababa de perder el único empleo estable que encontraría en la academia, y se disponía a perder también el puesto que le había conseguido su padre como geodesta en el Coast Survey. Su nuevo sistema filosófico recoge buena parte de lo que hasta el momento sólo había desarrollado en forma de investigaciones dispersas, y cuya unidad debía buscarse en alusiones más bien crípticas. Un dato difícil de encajar en todo ello es que las categorías que habían de convertirse en la tonadilla casi obsesiva de este proyecto llevaban una década desaparecidas de sus textos, y según parecía del foco de sus intereses. A lo largo de la década de 1870 Peirce había cosechado sus mayores éxitos como científico,²⁴ y se había acercado más que nunca a su ideal de trabajo comunitario con otros pensadores, tanto en el célebre “*Metaphysical Club*” de Cambridge como junto a sus alumnos de la Universidad Johns Hopkins.²⁵ Hasta qué punto se dejó arrastrar por su comunidad hacia posiciones próximas al positivismo entonces en boga es algo difícil de determinar; Apel habla de la “ambivalencia” de Peirce en esta etapa de su evolución intelectual.²⁶ En todo caso, pocos discuten que sus posiciones de 1887 entroncan de modo más o menos limpio con sus primeros textos de los años sesenta, y nadie mostrará más interés que el propio Peirce por corregirse a sí mismo y a los demás sobre el sentido de lo dicho entre una y otra fecha, y por integrarlo explícitamente en su sistema.

La nueva situación creada por el apartamiento de la academia y de los círculos privilegiados en los que se había movido hasta el momento se tradujo en una avalancha de proyectos para recuperar la posición perdida, como el de dar clases de lógica por correo o crear una escuela de verano para ricos en su nueva casa de campo de Milford, o incluso usar sus conocimientos científicos para proponer inventos que imaginaba muy lucrativos, como una lámpara de acetileno destinada a competir con la bombilla eléctrica de Edison.²⁷ Su nuevo impulso filosófico refleja también este mismo espíritu emprendedor, y debía concretarse en un ambicioso libro titulado *A Guess at the Riddle*; sin embargo, ninguno de estos proyectos llegaría a hacerse realidad, y el libro no sería ninguna excepción. En los

esbozos y demás textos preparatorios se aprecia que la nueva voluntad arquitectónica de Peirce va acompañada de un tono popular y divulgativo, muy alejado de los herméticos textos que había escrito hasta entonces. Si es razonable pensar que el contexto académico de los años previos matizó el tono y la dirección de sus estudios filosóficos, caben pocas dudas de que la necesidad de llegar hasta el gran público también tuvo una notable influencia sobre su trabajo. Otro factor que pudo contribuir a que aparcara los estudios especializados de sus primeros años para asomarse a las grandes perspectivas metafísicas podría ser la muerte de su padre, con quien había formado la primera y más estrecha sociedad filosófica de su carrera, y cuyas ideas sobre metafísica y religión se sentía comprometido a desarrollar.²⁸

En el borrador de *A Guess at the Riddle*, Peirce utiliza una metáfora arquitectónica –y no demasiado afortunada en sus implicaciones– para ejemplificar de modo pedagógico lo que considera la necesidad histórica de sustituir el aristotelismo por un nuevo paradigma de pensamiento. Según Peirce, el aristotelismo seguía siendo a finales del siglo XIX la sede apenas reformada de todo el pensamiento occidental.²⁹

Y así ha pasado que el aristotelismo se balbucea en todas las guarderías, que el “sentido común británico” es enteramente peripatético, y que la gente corriente vive tan encerrada en la casa del Estagirita que todo cuanto ve por la ventana le parece incomprensible y metafísico.

Sin embargo, el proyecto de construir un nuevo edificio filosófico comparable en ambición e influencia al de Aristóteles no depende tanto de alcanzar grandes alturas como de establecer unos fundamentos adecuados:

Aristóteles construyó el suyo a partir de unos pocos conceptos cuidadosamente escogidos (...), de contenido amplio, y de contornos vagos y esquemáticos, pero sólidos, bien asentados y muy difíciles de socavar.

Si para Aristóteles estos fundamentos eran la forma y la materia, el acto y la potencia, en el caso de Peirce toman forma numérica: lo primero, lo segundo y lo tercero. Tal como reconoce el propio Peirce, apenas puede comenzarse la exposición de su filosofía sin una definición previa de estos términos. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que se trata de “ideas tan amplias que antes cabe verlas como disposiciones o matices de pensamiento, que como nociones claramente definidas.” Peirce las caracteriza como “delgados esqueletos del pensamiento, si no meras palabras,” las cuales sin embargo “pretenden ir a la esencia misma de las cosas.” Más adelante definirá las categorías, en tono menos literario, como “una tabla de concepciones sacada del análisis del pensamiento y que se considera aplicable también al ser.”³⁰ Hookway las define, en términos más actuales, como aquellas nociones de las que debe hacer uso toda persona capaz de emitir juicios, y a su vez suficientes para clasificar cualquier posible objeto de la experiencia. En este sentido, no podríamos imaginar o siquiera concebir un mundo que no se ajustara a ellas.³¹

De acuerdo con las definiciones anteriores, *A Guess at the Riddle* debía incluir una primera parte en la que Peirce extraía las categorías de un análisis lógico del razonamiento, y una segunda parte en la que se ocupaba de su validez objetiva. En nuestra exposición, sin embargo, comenzaremos por una presentación preliminar de las categorías, seguiremos por la propuesta peirceana de comprobación objetiva, y dejaremos el análisis lógico que lleva hasta ellas para el final. La razón de esta inversión del planteamiento es que todo el proceso es en el fondo circular, por lo que también el análisis lógico de partida depende de la prueba que tiene en mente el pensador, y ambos, en el fondo, de las propias categorías que presuntamente deben desvelar.

2.1. Presentación de las categorías

Lo primero es aquello que es lo que es por sí mismo, con independencia de cualquier otro. “La idea de lo absolutamente primero debe separarse por completo de toda insinuación o referencia a otra cosa; por cuanto todo aquello que implica a un segundo es a su vez un segundo para ese segundo.” La primeridad predomina en los conceptos de novedad,

originalidad, espontaneidad, libertad, presencia, conciencia, etc., por cuanto en ellos se desdibuja la referencia a otro. El concepto que mejor recoge la idea de la primeridad es el de cualidad, que Peirce refina más tarde como “*suchness*,” el mero ser así de algo, previo a cualquier diferenciación: la conciencia de un color –Peirce acostumbra a escoger el rojo– sería un ejemplo adecuado. Sin embargo, haría falta que tal conciencia fuera absolutamente pura y sin mezcla, ajena a cualquier otra conciencia anterior o posterior. Peirce habla a veces en este contexto de las sensaciones gratuitas y envolventes de un estado de somnolencia.³² Pero en último término no tiene sentido hablar de ninguna conciencia de un color sin el contraste al menos de otro color, por lo que es preciso reconocer que la primeridad es propiamente inconcebible:

La idea de lo absolutamente primero... no es pensable de un modo articulado: afirmala, y ya ha perdido su inocencia característica; pues la afirmación de algo supone siempre la negación de otra cosa. Párate a pensar en ella, y ya ha volado!³³

Es por ello que no pueden señalarse ejemplos puros de primeridad, y que “cualquier descripción que hagamos de ella no puede sino falsearla.” Si nos tomamos en serio todas estas consideraciones, sólo podemos sacar una consecuencia: “Cabe decir que un elemento separado de cualquier otro y ajeno a todo mundo aparte de sí mismo, cuando uno reflexiona sobre su aislamiento, viene a ser una mera potencia.”³⁴

Lo segundo es aquello que es lo que es en virtud de su relación con un primero.³⁵ La segundidad predomina en los conceptos de negación, compulsión, dependencia, lucha, efecto, diferencia, etc., donde es esencial la referencia a otro. La segundidad es menos genuina en aquellos casos donde lo segundo conservaría sus rasgos propios aun en ausencia de lo primero, pues eso significaría que lo segundo es capaz de afirmarse por sí mismo, en razón de su propia primeridad. Es por eso que la segundidad encuentra sus ejemplos más genuinos en las ideas de reacción o resistencia, que son del todo inseparables de la acción de un primero: el segundo resiste sólo porque el primero realiza un esfuerzo, y en la medida de tal esfuerzo. Si antes veíamos que la primeridad era la “*suchness*” de algo, la segundidad

vendría a ser su “*thisness*,” manifestada como resistencia o confrontación.³⁶ Peirce comenta a menudo que la segundidad es una categoría fácil de comprender, ya que es el aspecto más prominente de nuestra experiencia del mundo. Podríamos decir incluso que es la gran lección de la vida:

Encontramos segundidad en cualquier incidente, pues un incidente es algo cuya existencia misma consiste en que nos encontramos con él. Un hecho pertenece a la misma categoría; dicho de otro modo, es algo que está ahí, y que no puedo apartar con el pensamiento, sino que me veo forzado a reconocer como un objeto o un segundo aparte de mí mismo.³⁷

Sin embargo, tras la claridad aparente de estas palabras se oculta la dificultad de hablar con propiedad sobre esta categoría. Así, cualquier rasgo que podamos atribuirle a lo segundo – incluida la persistencia que parece otorgarle la cita anterior– le viene siempre prestado de lo primero. Lo segundo no tiene ningún contenido propio y sólo es pensable, por lo tanto, a través de lo primero. Por otro lado, nunca podemos dar por zanjada la cuestión de quién es el primero y quién es el segundo en una relación diádica de este tipo, pues del mismo modo que el objeto resiste como segundo a nuestra voluntad, también ésta existe sólo en la medida en que encuentra una resistencia. Descubrimos de este modo la elusividad propia de una categoría que es tan omnipresente como imposible de aislar o comprender: “No podemos tener ninguna conciencia inmediata de la finitud,” asegura Peirce. Sin embargo, eso no le impide reconocer sus virtudes explicativas:

Primero y segundo, agente y paciente, sí y no, son categorías que nos permiten describir vagamente nuestra experiencia, y satisfacen la mente durante mucho tiempo. Pero al fin se revelan insuficientes, y entonces surge la necesidad de una tercera concepción.

Lo tercero es aquello que es lo que es en virtud de su relación con un primero y un segundo. Con el tres llegamos a la idea de la repetición, que es muy distinta del mero ser otro que habíamos encontrado en el dos; la repetición supone la aparición de un otro que es a su vez

lo mismo. Sólo cuando comprendemos esta relación podemos dar el salto de lo segundo a lo tercero, lo que supone también descubrir la regla que hace posible una serie numérica indefinida. La terceridad predomina en los conceptos de hábito, regularidad, crecimiento, aprendizaje, evolución, etc., que se caracterizan por la referencia a una multiplicidad de instancias. Peirce se esfuerza en mostrar que una relación triádica como “A da C a B” no puede reducirse a ninguna combinación de relaciones duales entre A y B, B y C, y C y A:

A puede enriquecer a B, B puede recibir C, y A puede separarse de C, y sin embargo A no tiene por qué haberle dado C a B. Para eso se requiere que esas tres relaciones duales no sólo coexistan, sino que se fundan en un único hecho.

Lo relevante en este caso es la intención mediadora que da unidad a la relación, y la tesis de Peirce es que sólo puede hablarse de una intención –o de una regla en general– allí donde existe una relación entre al menos tres instancias; es preciso observar que el ejemplo propuesto no cumple del todo con la condición, pues C podría mantener su relación con cualquiera de las partes aun en ausencia de la otra, en razón de su propia segundidad.³⁸ Un tercero genuino no debería subsistir más allá de su relación con el primero y el segundo, pero eso sólo se da propiamente en la representación, y de ella nos ocuparemos más adelante por el lugar especial que ocupa dentro de la filosofía de Peirce. De momento nos limitaremos a subrayar una vez más el rasgo principal que distingue a la terceridad de las categorías anteriores:

Del mismo modo que el primero no es absolutamente primero si es pensado en relación con un segundo, para pensar al segundo en su perfección es preciso desterrar la idea de todo tercero. El segundo es en este sentido el último por definición.

Lo primero excluye por principio la referencia a cualquier otro, y eso le confiere lo que Peirce llama una generalidad negativa, o el carácter de lo absoluto. Lo segundo introduce una referencia a la pluralidad ausente en lo primero, pero que no se deja extender a la generalidad de un todos; en este sentido lo segundo es lo meramente particular o individual.

Pero si lo segundo es lo último por definición, lo tercero abre una serie que también por definición es imposible de cerrar, o lo que podríamos llamar una generalidad positiva. Según Peirce, la terceridad basta para recoger la idea de la relación con cualquier número de instancias, o la idea de continuidad. “No hay ninguna cuartidad que no pueda reducirse a meras terceridades,” concluye Peirce, quien no deja de mostrar cierta cautela al enunciar una tesis tan radical:

No pretendo negar con eso que los números superiores puedan presentar interesantes configuraciones especiales, de las que puedan extraerse nociones de aplicación más o menos general; pero en ningún caso podrán elevarse a la altura de las categorías filosóficas que acabamos de considerar.

El análisis de las “configuraciones” del uno, el dos y el tres ha permitido a Peirce definir lo que considera los conceptos más fundamentales, aquellos a los que cabría reducir cualquier otro concepto, pero que no serían ellos mismos reductibles a ninguno. Tal como acabamos de ver, un concepto no es otra cosa que una cierta “relación” para Peirce, y las matemáticas son el estudio de las relaciones al nivel más abstracto. La filosofía occidental habría cometido un gran error al apartarse del camino propuesto por Pitágoras, y que Platón sólo siguió con grandes titubeos: convertir el número en el sentido profundo de la realidad.³⁹ Sólo la modernidad habría devuelto su papel principal a las matemáticas, aunque estaría lejos de interpretar debidamente las implicaciones de esta idea; ni siquiera el propio Peirce escaparía siempre al error que denuncia en los demás, al menos según su opinión más tardía. Sin embargo, es evidente que sus razonamientos exceden los límites de lo matemático para entrar en un terreno difícil de definir, y que algunos podrían ver próximo a la numerología. En todo caso, Peirce es el primero en reconocer el carácter vago e inconcluyente de sus anteriores consideraciones:

Esta es una de aquellas cuestiones sobre las que un hombre sólo puede aprender de sus propias reflexiones, pero estoy convencido de que si el lector hace caso a mis sugerencias, concederá que el Uno, el Dos y el Tres sirven para algo más

que para echar cuentas, y que llevan implícitas ideas de amplios, aunque borrosos, contornos.

2.2. La cuestión de la prueba

De modo característico, Peirce está mucho más interesado en reivindicar la raíz tradicional de su planteamiento que en sacarle punta a su posible originalidad. Ya hemos visto que su propuesta de renovación de la filosofía no es en realidad sino un retorno a sus orígenes. Según su propia sentencia: “La originalidad es lo menos recomendado cuando se trata de conceptos fundamentales.”⁴⁰ Confiesa Peirce además que para cuando presentó sus categorías, la moda hegeliana del tres se había colado ya en el estudio de todos los pensadores con un mínimo de afán especulativo. Pero más allá de cualquier moda que pudiera imponer éste o aquél filósofo, Peirce cree reconocer una predilección por las divisiones tripartitas en todas las épocas y en todas las escuelas. Esto solo ya sería un poderoso indicio en favor de la validez de sus categorías, pero Peirce se pregunta si no podría haber algo más serio detrás de la omnipresencia del tres: ¿Y si en lugar de ser un dato descubierto una y otra vez en la experiencia, fuera una tendencia congénita de la mente que ésta impone por principio a todo objeto?

Lo que Peirce reproduce aquí para sus lectores es el célebre “giro copernicano” de Kant, al menos según la versión que acostumbra a dar de las hazañas de este “héroe de la filosofía”; a aquellos que les cueste reconocer a Kant en la lectura –nada inocente– de su pupilo, sólo podemos decirles que difícilmente se puede exponer la filosofía de Peirce sin adoptar sus mismos sesgos, y que ya llegará el momento de ponerlos en cuestión. De acuerdo pues con este relato del kantismo, las cosas no se presentan etiquetadas como primeras, segundas o terceras, sino que es la mente la que añade esas etiquetas. El revolucionario cambio de perspectiva de Kant tiene además una importante ventaja: si parte de lo que conocemos en el objeto es algo que hemos puesto nosotros mismos, disponemos de un punto de apoyo sobre el que fundar la certeza y la universalidad del conocimiento. El precio que hay que pagar a cambio de esta justificación “psicológica” de las categorías es crear el fantasma de

una “cosa en sí” de la que nada podemos saber; el problema de la correspondencia de la cosa tal como aparece ante nosotros y la cosa tal como es en sí misma debe quedar sin respuesta. Tan inevitable como parece este resultado del argumento kantiano, Peirce pretende haber dado con el modo de escapar a él. La solución no puede ser más sencilla: se trata de someter las categorías fundamentales de la mente a la prueba independiente de los hechos.

De acuerdo con esta idea, *A Guess at the Riddle* no debía ser sino una aplicación reiterativa y sistemática de las categorías a todas las ramas del saber; los capítulos previstos inicialmente debían ocuparse de la lógica, la semiótica, la metafísica, la psicología, la fisiología, la biología, la física, la sociología y la teología. Siendo tan general la definición de las categorías, no resulta fácil imaginar una prueba empírica para ellas más allá de su utilidad heurística en los más diversos campos. Sin embargo, no parece que esta estrategia abra ninguna puerta para resolver la cuestión de la correspondencia, pues si las categorías obedecen realmente a las tendencias más fundamentales de la mente, ¿cómo podría revelarse su inadecuación en unas investigaciones que necesariamente habrán de ir a cargo de seres humanos? Dicho de otro modo: ¿En qué sentido pretende Peirce que puede conseguirse alguna prueba realmente “independiente” de las categorías fundamentales del pensamiento?

La manera que tiene Kant de explicar la imposibilidad de encontrar ninguna prueba independiente de las categorías es decir que son *a priori*. Las categorías son inmunes a cualquier desmentido empírico porque preceden a cualquier experiencia posible, y también son inmunes a cualquier desacuerdo teórico pues son previas a cualquier expresión de una idea. Las categorías son aquello que va *antes* por definición, a pesar de lo cual hay algo que se adelanta incluso a ellas, a saber, la cosa en sí: Kant no tiene intención de negar la prioridad de la cosa respecto al conocimiento, lo que dice es que tal prioridad sólo existe en términos absolutos, y que relativamente a nosotros cualquier contacto con la cosa viene precedido por las categorías. La realidad fenoménica –la única que conocemos– es el fruto del encuentro de la cosa en sí incognoscible con las formas *a priori* del conocimiento, y eso es lo que explica el elemento de generalidad o regularidad que contiene. A esta postura sólo

cabe oponer la de Hume, que no es otra que la de instalarse en la evidencia de que la cosa precede al conocimiento, y negarse a admitir mayores complicaciones sobre la materia; el defecto de esa opinión es que cualquier regularidad que creamos descubrir en lo real queda a expensas de la arbitrariedad de la cosa. Pero si Kant pensaba haber agotado todas las posibilidades con esta alternativa, Peirce no ve en ella sino una diferencia de matiz dentro de un dilema de orden superior.⁴¹ La filosofía moderna no habría aportado nada nuevo a la vieja escisión medieval entre nominalistas y realistas, lo único que habría hecho es alistarse en uno de los bandos, y según Peirce el equivocado. Los escolásticos distinguieron dos perspectivas posibles sobre lo real: aquella que lo concibe como la fuente original de la que procede todo el pensamiento, o bien aquella que lo concibe como el destino final hacia el que fluye todo el pensamiento.⁴² Llegamos de este modo a la tesis más famosa de Peirce, y a uno de los pasajes más citados de su obra; de acuerdo con el nuevo espíritu americano, a Peirce no le interesa en lo más mínimo lo que pudiera haber *antes*, sino sólo lo que pueda venir *después*...

¿Y qué entendemos por lo real? Lo real es una idea que debimos tener por primera vez cuando descubrimos que había algo irreal, una ilusión; es decir, cuando nos corregimos por primera vez a nosotros mismos. Ahora bien, la única distinción que requería este hecho desde el punto de vista lógico era entre un ente relativo a unas determinaciones privadas e internas, a las negaciones propias de la idiosincrasia, y un ente tal como seguiría apareciendo a la larga. Lo real es, pues, el resultado que arrojarían tarde o temprano la información y el razonamiento, y que es por lo tanto independiente de cualquier capricho tuyo o mío.⁴³

El significado de “lo real” remite en último término al error, o al descubrimiento de una diferencia entre un yo y un no-yo. La clave de ese descubrimiento es el reconocimiento de algo independiente de como yo –y también tú, él o cualquier otro– pueda imaginarlo. ¿Cómo haremos para distinguir los objetos reales de las fantasías, los sueños, las ilusiones y demás objetos que sí dependen de lo que alguien piense de ellos? Tal como hemos anticipado, Peirce cree que existen dos respuestas posibles a esta pregunta, una de las

cuales nos resulta mucho más familiar en nuestros días por efecto de la marea nominalista.⁴⁴ Según esta respuesta, si el pensamiento no ha de ser causa de la cosa, entonces la cosa ha de ser causa del pensamiento, es decir, ha de ser aquello que precede por definición a cualquier pensamiento que podamos dedicarle. Otra forma de expresarlo sería decir que la realidad es aquello que está “fuera” de la mente, en el sentido de aquello que es estrictamente incognoscible porque escapa a cualquiera de las determinaciones del pensamiento. Por eso habla la tradición de la cosa en sí como de algo necesariamente singular, por cuanto asocia la generalidad al pensamiento, aunque Kant señala con acierto que no se puede decir nada en absoluto sobre la cosa en sí, ni siquiera que sea singular. Peirce sólo pretende llevar un poco más lejos el criticismo kantiano:

De este modo, la ignorancia y el error sólo son concebibles correlativamente a una verdad y un conocimiento reales, los cuales son de naturaleza cognitiva. Frente a cualquier cognición dada, hay una realidad desconocida pero cognoscible; pero frente a toda cognición posible, sólo hay lo contradictorio. En resumen, la *cognoscibilidad* (en el sentido más amplio) y el *ser* no son sólo idénticos desde un punto de vista metafísico, sino que son propiamente sinónimos.⁴⁵

Definir la realidad por referencia a una cosa en sí incognoscible es convertirla en una palabra sin sentido, por lo que se impone buscar una descripción alternativa. Y en opinión de Peirce no hace falta recurrir a ninguna idea contradictoria para recoger la intuición fundamental sobre la realidad: basta con describirla como algo independiente de lo que cualquier conjunto determinable de personas pudieran pensar sobre ella, o lo que es lo mismo, convertirla en aquello que se impondrá a la larga a los caprichos de cualquier pensador. El nuevo matiz invita a un cambio en la perspectiva temporal, por el que la realidad deja de ser la causa desconocida del pensamiento para convertirse en el producto final de su actividad. Para que todo esto tenga sentido es preciso que el pensamiento grave universalmente hacia un único consenso generalizado, pero no que esta “opinión final” sea alcanzable en ningún lapso de tiempo definido, o en función de ninguna otra circunstancia imaginable. Lo único que se requiere es que la realidad sea por principio cognoscible, por

más que las condiciones de este resultado nos sean por el momento inaccesibles. Adoptando la etiqueta escolástica, Peirce define su postura como realista:⁴⁶

Un realista es simplemente alguien que no conoce realidad más recóndita que la representada en una representación verdadera. Por consiguiente, como la palabra “hombre” es verdadera de algo, aquello que “hombre” significa es real. El nominalista debe admitir que la palabra es ciertamente aplicable a algo; pero cree que detrás de eso hay una cosa en sí misma, una realidad incognoscible. Suya es la quimera metafísica.⁴⁷

Para Peirce, denunciar la cosa en sí como una quimera metafísica supone completar el giro copernicano iniciado por Kant, que en esencia consistía en contemplar la realidad como algo inseparable del pensamiento, aunque salvando a su vez la crítica de sus oponentes empiristas. La raíz de todo el problema habría sido en su opinión el sinsentido creado por el nominalismo al buscar la realidad en algo que estuviera *antes*. De acuerdo con esta idea, Kant pretende justificar la validez de las categorías universales del pensamiento por su prioridad respecto a cualquier pensamiento posible, lo cual implica que está hablando de algo de lo que en puridad no puede hablar; lo mismo sucede, claro está, cuando se intenta definir la realidad –o la cosa “en sí”– como algo previo a cualquier pensamiento posible. Cualquier intento de poner algo en posición original supone una pérdida inmediata de contacto con ese algo. Dicho de otro modo: cualquier universalidad que pueda encontrar Kant en una determinada forma *a priori* del pensamiento no será otra cosa que la parcialidad de un colectivo más o menos amplio de seres racionales. El conjunto pertinente de seres racionales se situará siempre antes de cualquier conjunto que pudiera definir, por lo que el problema no parece resoluble en esa dirección. Una simple inversión de la perspectiva temporal, en cambio, convertiría la aporía kantiana en una propuesta perfectamente razonable, al remitir la universalidad de las categorías a una “opinión final” que se alcanzaría al término de un tiempo indefinidamente ampliado de investigación, y a la que contribuiría una comunidad indefinidamente ampliada de investigadores. Antes de eso no podría haber ningún pronunciamiento sobre las categorías, o al menos ninguno que no se reconociera tan falible como cualquier otro. Y no otra cosa es la “prueba independiente”

que promete Peirce: una vez descartada la cosa en sí como una idea sin sentido, no cabe dudar de si lo que conocemos es la realidad “exterior,” como tampoco de que esta realidad es el único lugar donde hay que probar la universalidad de las categorías.

Tal como ya hemos dicho, para que todo esto tenga sentido lo único que debemos hacer es tomarnos en serio el falibilismo que debe ir implícito en cualquier mención de las categorías, así como en cualquier otra aseveración de rango más concreto sobre la realidad. La universalidad de las categorías no depende pues de ningún límite impensable impuesto a nuestra subjetividad, sino de la mediación completa de esta misma subjetividad. En el fondo, la nueva teoría de la realidad no es sino un fenomenalismo de raíz kantiana, donde la distinción entre el fenómeno y el noumeno ya no se ordena a partir de la imagen espacial de un dentro y un fuera, sino según la imagen temporal de un ahora y un después. La cosa en sí ha salido de escena sin dejar rastro, mientras que el noumeno sigue siendo el vano pensamiento de un pensador –o de cualquier conjunto determinado de pensadores– sobre la cosa tal como pueda ser más allá de las determinaciones de su sensibilidad y de su entendimiento, sólo que ahora ya no es un pensamiento tan vano como antes, ni la limitación de su razón un verdadero problema, gracias a que Peirce ha hecho entrar en escena a todos los pensadores posibles, con todas las sensibilidades y los entendimientos posibles. Ya hemos visto la importancia que daba Peirce a la comunidad:

De este modo, el origen mismo de la idea de realidad muestra que este concepto implica necesariamente el de una COMUNIDAD sin límites definidos, y capaz de un aumento indefinido en su conocimiento.⁴⁸

Antes o después, dentro o fuera, uno o muchos, son indicaciones más bien vagas para describir la naturaleza de lo real, y sin embargo son las únicas que parecen dar contenido a un concepto también tan vago como éste. Por otro lado, no cuesta mucho adivinar las categorías descritas en el apartado anterior detrás de las modificaciones que introduce Peirce en el escenario de lo real. Y es que en el planteamiento nominalista domina a todas luces la segundidad: la cosa es causa del pensamiento o el pensamiento es causa de la cosa. La respuesta de Peirce es que el pensamiento es tercero y no puede entrar en ninguna

relación diádica sin caer en lo segundo y perder de este modo el carácter mismo que lo define. Hay que tener presente que el espacio y el tiempo no son sino dos determinaciones particulares de las categorías –aunque sin duda menos particulares que la mayoría–, por lo que la preferencia por el futuro sobre el pasado obedece a que la terceridad tiene mayor presencia en aquél, y el abandono de la imagen del dentro y el fuera es síntoma de que la segundidad es el aspecto dominante en la noción de espacio.

Vista desde esta perspectiva, la propuesta peirceana supone llevar más lejos el criticismo de Kant, igual que harían muchos de sus sucesores, pero sin caer en el silencio filosófico que aconsejarían éstos la mayoría de las veces. El precio pagado por esta mejora de la salud lógica del discurso parece ser un divorcio casi completo con el sentido común moderno. Sin embargo, Peirce no ve en ello más que un vaivén engañoso de la historia y promete mostrar que su respuesta al problema de la realidad es al menos tan obvia y natural como aquella a la que estamos acostumbrados. Diversas circunstancias le impidieron hacerlo con todo el detalle y la extensión previstos en *A Guess at the Riddle*, pero sí tuvo ocasión de desarrollar sus ideas centrales en una serie de artículos para la revista *The Monist*. Sin embargo, la cuestión de la naturalidad o la extravagancia de su retrato de la realidad deberá quedar para más adelante; ahora nos corresponde apuntar algunos de los argumentos formales que propuso Peirce para justificar su lista de categorías.

2.3. La “deducción metafísica” de Peirce

Decíamos al comienzo de esta sección que las categorías proceden del análisis lógico del razonamiento, por lo que se requiere una prueba ulterior para demostrar su validez objetiva. También decíamos que no se podía comprender adecuadamente la derivación lógica de las categorías sin antes exponer la prueba de su validez; y acabamos de ver que Peirce diseña esta última prueba en abierta oposición a la propuesta por Kant, originalmente bautizada en la *Crítica de la razón pura* como “deducción trascendental.” Eso no impide, sin embargo, que Peirce se proponga seguir al pie de la letra los pasos de su maestro para la derivación

formal, o la “deducción metafísica.” Él mismo describe su actitud de partida como de sincero entusiasmo:

Yo era entonces un devoto de Kant... Creía más firmemente en las dos tablas de las Funciones del Juicio y en las Categorías que si hubieran bajado del Sinaí.⁴⁹

El término “deducción” procede del lenguaje jurídico y distingue el modelo de prueba “de derecho” (*quid iuris*) de lo que se conoce en el mismo contexto como una prueba “de hecho” (*quid facti*). Según Kant, la estrategia de la deducción se impone en un caso como el de las categorías, donde no es posible ninguna prueba empírica de su validez y sólo nos queda defender el posible “derecho” que nos asista al usarlas. Recordemos una vez más por qué consideraba Kant imposible una prueba empírica de las categorías, a través del que era su ejemplo preferido:

*[El concepto de causa] o se funda enteramente a priori en el entendimiento o hay que abandonarlo del todo como una mera fantasía. Este concepto exige inapelablemente que algo, A, sea de tal modo que otro algo, B, le siga necesariamente y según una regla absolutamente universal. Los fenómenos proporcionan ciertamente casos por los cuales algo acontece habitualmente; pero nunca que dicho acontecimiento sea necesario.*⁵⁰

La *necesidad* de esta secuencia –o en general la unidad de cualquier diversidad– es algo que no puede venir dado en ninguna impresión particular, ni en ninguna serie de impresiones particulares. Sin embargo, la experiencia está construida a partir de reglas de este tipo: la idea sería pues que estas reglas no pueden venirnos nunca “dadas,” sino que debemos “ponerlas” nosotros mismos. Por eso la “unidad” del objeto sólo puede ser el resultado de la acción de un sujeto que enlaza las diferentes impresiones; y es justamente este argumento psicológico que habría detrás de la deducción trascendental lo que haría posible a su vez la deducción metafísica que propone Kant de las categorías. La razón es que sólo si hay algo enteramente puesto por el sujeto puede trazarse una frontera nítida entre los conceptos formales, o “puros,” y los conceptos materiales, o empíricos; y sólo de

un concepto puro en este sentido puede decirse que sea indispensable para cualquier uso del entendimiento, que es lo que deduce propiamente la deducción metafísica. Vemos pues que la distinción entre lo activo y lo pasivo –correlativa a la de lo uno y lo múltiple, el dentro y el fuera, etc.– es lo que permite a Kant hablar de categorías, y lo que explica también el método que escoge para descubrirlas: analizar la forma lógica del juicio, que es el acto del entendimiento por el que algo es subsumido bajo un concepto.

Tal como se ha dicho, Peirce toma el mismo punto de partida de Kant, convencido de que la puerta de acceso a las categorías debía ser el análisis de las funciones del juicio. Hasta aquí, el método de su precursor le parece perfecto; sin embargo, no entiende que Kant acepte sin mayor examen la tabla de funciones del juicio legada por la tradición, y pronto encuentra motivos para dudar de ella.⁵¹ La necesidad de corregir la tabla de funciones del juicio le lleva al estudio de la lógica aristotélica y escolástica, y a la conclusión de que Kant no debería haber confinado sus estudios a las divisiones de los juicios –o proposiciones, como prefiere llamarlas Peirce–, sino que debería haberse centrado en el silogismo o la inferencia.⁵² Se entrega entonces al estudio del análisis kantiano de las figuras del silogismo,⁵³ para resolver finalmente que existen tres figuras básicas, cada una basada en un principio independiente de inferencia. Sobre este resultado, Peirce podría haber publicado ya su revisión de la deducción metafísica de Kant, y sustituido su tabla de doce categorías por otra tabla de sólo tres categorías. Pero no es éste el origen de las categorías peirceanas. En algún momento de todo este proceso, los estudios de Duns Scotus habían convencido a Peirce de que tanto la relación del sujeto con el predicado en una proposición como la relación entre las premisas y la conclusión en una inferencia son ejemplos de una misma relación fundamental: la significación. La noción misma de enlace –o *conjunctio*, con la generalidad y la radicalidad que pretendía dar Kant a esta palabra– se ve reducida a la relación semiótica básica.⁵⁴

La nueva versión peirceana de la deducción metafísica apareció publicada en 1867, en un artículo titulado *On a New List of Categories*. Culminación de todo el trabajo que había realizado hasta aquel momento, Peirce siempre lo consideró uno de sus dos “dos mejores trabajos filosóficos.” También fue uno de los que más le costó terminar: además de los

innumerables borradores y anotaciones preparatorias, existen cuatro versiones preliminares del artículo, a veces con diferencias sustanciales entre ellas.⁵⁵ El resultado es uno de los textos más confusos e inaccesibles de Peirce, efecto en buena medida de la multitud de ideas nuevas que bullen en él, y que probablemente el propio autor sólo comprendía a medias. Si uno quisiera forzar la interpretación, podría decir incluso que lleva implícita toda su filosofía posterior. Con el laconismo que le caracteriza en esta etapa, Peirce define las coordenadas de partida de su texto en la primera línea:

Este artículo se basa en la teoría, ya establecida, de que la función de los conceptos es reducir a unidad la multiplicidad de las impresiones sensibles.⁵⁶

La teoría ya establecida es, naturalmente, la deducción metafísica de Kant, y por lo tanto el análisis kantiano del juicio como unificación de lo diverso. En su nueva versión del argumento, sin embargo, Peirce traduce la diversidad de lo dado o la “multiplicidad de las impresiones sensibles” por la noción de “sustancia,” que estrictamente hablando no sería tanto lo diverso como el concepto límite de lo presente pero aún no conocido, o la idea de un algo en general. La unidad del acto que se opone a la diversidad de lo dado recibe el nombre también filosóficamente cargado de “ser,” que sería el concepto límite del conocimiento sin ningún contenido determinado, o el puro acto de conocer algo como algo.⁵⁷ Ambos polos son “el principio y el fin de toda concepción,” y recogen la estructura básica del juicio o la proposición. La función cognoscitiva queda descrita de este modo en términos de una díada, donde cada uno de los polos se define por remisión al otro, y cuya relación es esencialmente reversible: si la consideramos por el lado de la receptividad –o denotación– lo dado es lo primero y lo puesto lo segundo, mientras que si la consideramos por el lado de la espontaneidad –o connotación– lo puesto es lo primero y lo dado lo segundo.⁵⁸

De acuerdo con el argumento kantiano, se pretende que nadie discutirá que *de hecho* sucede lo que acabamos de describir, por lo que se trata de establecer cómo es esto posible, es decir, se trata de dirigir el pensamiento hacia sí mismo para determinar los conceptos

“universales” que hacen posible su operación. Peirce da un aviso sobre el resultado probable de este análisis:

Esta teoría da pie a la idea de una gradación entre los conceptos universales; pues uno de estos conceptos puede unir la multiplicidad de las sensaciones, y sin embargo hará falta otro para unir dicho concepto y la multiplicidad a la que se aplica; y así sucesivamente.⁵⁹

El acto por el que se unifica lo diverso dará lugar a una diversidad de segundo grado, a saber, la diversidad de lo unificado respecto al concepto unificador, por lo que se requerirá un concepto ulterior para unificarla o enlazarla, y así sucesivamente. El método con el que pretende separar los momentos que hacen posible este acto del conocimiento, o el paso del “ser” a la “sustancia” según los términos escogidos para la ocasión, también se distingue claramente del método de Kant. Ya hemos visto que Peirce era crítico con el uso que hace éste de la tabla tradicional del juicio, por considerar que daba demasiadas cosas por supuestas. El método que propone Peirce, al parecer tomado de la escolástica, es en cambio tan general que apenas supone una mínima cualificación de la operación misma del pensar:

Los términos “precisión” y “abstracción,” que eran antes aplicados a todo tipo de separación, se encuentran hoy limitados, no sólo a la separación mental, sino a aquella que deriva de la *atención* a un elemento y el *descuido* del otro.⁶⁰

Tras esta escueta definición, Peirce se esfuerza en delimitar algo más su idea de este método, distinguiéndolo por un lado de la discriminación, que tiene que ver con nuestra capacidad de distinguir significados, y por el otro de la disociación, que tiene que ver con nuestra capacidad de distinguir imágenes. Así, puedo discriminar perfectamente el espacio del color, pero no puedo disociarlos en absoluto; en cambio, sí puedo prescindir del espacio del color, aunque no así el color del espacio. Tal como veremos más adelante, esta falta de reciprocidad es uno de los rasgos definitorios del pensamiento en general, y como tal se reproduce en diverso grado en cada uno de los métodos de separación de ideas, así como en la relación de unos métodos con otros. También habremos de contentarnos aquí con apuntar

que la elección de la precisión, o del segundo grado de separabilidad de las ideas, responde –aunque todavía de un modo confuso– a su intención de realizar una investigación verdaderamente “empírica.”

El primer paso en el análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento establece que para hallar la unidad de lo diverso es preciso hacerlo “en algún respecto,” o mediante lo que Peirce llama la “referencia a una base [*ground*].” La forma misma de la proposición parece confirmar esta idea, pues en un nivel ulterior de análisis vemos que la función de la cópula –o el ser– consiste precisamente en atribuir al sujeto –o la sustancia– algún tipo de “cualidad.” Tal sería pues la primera categoría o “concepto universal” encargado de mediar entre el ser y la sustancia. Sin embargo, no parece que esta concepción añada nada nuevo a lo encontrado hasta el momento, pues tal como reconoce el propio autor “a primera vista parece que la cualidad está ya dada en la impresión,” es decir, no parece requerir ninguna intervención especial del entendimiento, el cual se limitaría a establecer relaciones entre las diferentes cualidades que le vendrían dadas en la impresión. La réplica de Peirce se dirige no sólo contra ésta sino contra todo este género de consideraciones. Haciendo suyo el dictado kantiano de seguir un camino lógico y no psicológico para la derivación de las categorías, Peirce insiste una y otra vez en que pretende basar su investigación no en la introspección –como sería el caso de esta objeción– sino en la “psicología empírica.” Y la psicología empírica muestra en este caso que la noción de cualidad es ya el resultado de la actividad del entendimiento:

Toda proposición *afirma* la aplicabilidad de un concepto mediato a otro más inmediato. En la medida en que esto se *afirma*, está claro que el concepto más mediato es considerado con independencia de esta circunstancia, pues de lo contrario no podrían distinguirse ambos conceptos, sino que uno sería pensado a través del otro, el cual no sería pensado en absoluto. Para que se pueda *afirmar* que es aplicable al otro concepto, es preciso que el concepto mediato sea considerado antes que nada sin tener en cuenta esta circunstancia, y tomado por lo tanto en su inmediatez. Pero así tomado, el concepto más mediato

trasciende lo dado (el concepto más inmediato), y su aplicabilidad a este último es hipotética.⁶¹

Resulta difícil reconocer en esta cita la nítida distinción kantiana entre intuiciones sensibles, o representaciones inmediatas, y conceptos del entendimiento, o representaciones mediatas, ya que Peirce parece invertir los términos a cada momento. Todo indica que lo inmediato es en principio lo dado, es decir, aquello que es independiente de cualquier relación que pueda establecer el pensamiento. Sin embargo, para poder pensar lo dado a través de alguna de sus cualidades es preciso que el entendimiento considere esta cualidad con independencia de las relaciones en las que pueda venir dada, o lo que es lo mismo, que la tome inmediatamente, pues de otro modo no podría distinguirla de lo dado y no podría pensarlo como nada distinto de lo dado mismo. Decir que la cualidad es mediata no es sino decir que ha sido tomada como inmediata por el entendimiento en aquello que le ha sido dado como inmediato. Queda claro pues que Peirce está hablando de lo inmediato en dos sentidos distintos, aunque próximos: lo inmediato es en todo caso aquello que es como es con independencia de cualquier relación, aunque en el primer caso se trata de una immediatez circunstancial o psicológica, por cuanto se refiere únicamente a cómo se nos ha dado, y en el segundo de una immediatez lógica, por cuanto se refiere a cómo lo hemos considerado. La immediatez lógica es el rasgo definitorio de la cualidad, o la primeridad según la habíamos definido antes, la cual es sin embargo lo más mediato desde el punto de vista psicológico.

Hemos visto pues que para conocer algo como algo es absolutamente indispensable que consideremos alguno de sus aspectos en sí mismo y con independencia de los demás. Sin embargo, la psicología empírica establece también que para que esto sea posible es preciso que consideremos dicho aspecto a su vez en relación con algún otro aspecto, pues sólo por contraste con este segundo aspecto podríamos llegar a aislar el primero. Peirce reserva el nombre de “referencia a un correlato” para esta segunda categoría requerida para dar el paso del ser a la sustancia. Convencido ya desde este primer artículo de la obviedad del concepto de segundidad, aunque todavía no lo llame así, Peirce pasa inmediatamente a la siguiente categoría: tampoco sería posible ningún contraste si no fuera a partir de la noción

previa de comparación, o más en general la “referencia a un interpretante.” Llegamos de este modo a una noción que Peirce considera insuficientemente estudiada por los psicólogos, y a la que dedicará por lo tanto más interés que a las anteriores. Ya decíamos antes que la significación era la noción clave para la nueva versión peirceana de la deducción metafísica; Apel habla incluso de una “transformación semiótica” del argumento original.⁶² Veamos pues cuál es el origen de esta transformación:

Toda comparación requiere... *una representación mediadora que representa al relato como una representación del mismo correlato que la propia representación mediadora representa también.* Podríamos dar el nombre de *interpretante* a esta representación mediadora, ya que cumple con la función de un intérprete, o de alguien que dice que un extranjero dice lo mismo que él también dice.⁶³

La originalidad de la definición peirceana de la relación representativa, o aquella relación por la cual algo es signo de algo, consiste en la introducción de una tercera instancia en una relación habitualmente vista como diádica. Más aún: es este mismo carácter triádico lo que define antes que nada la representación, y la distingue de otro tipo de relaciones. Peirce formula esta idea en los términos más tajantes: un signo sólo es signo en la medida en que pueda ser interpretado como tal.⁶⁴ ¿Pero qué entiende Peirce aquí por interpretación? Interpretar un signo no consiste sino en repetir la relación que éste mantiene con su objeto, o lo que es lo mismo, convertirse a su vez en signo de este mismo objeto. Sin embargo, para que se pueda hablar propiamente de repetición no basta con que el interpretante mantenga una relación equivalente a la del signo con el mismo objeto, sino que se requiere que mantenga también una relación con el signo por la que establezca que la relación que mantiene con el objeto es la misma –o más estrictamente, que *tiene que ser* la misma– que mantiene el signo con este mismo objeto. Por otro lado, si el interpretante sólo puede realizar su función en la medida en que sea también un signo, es obvio que requerirá a su vez un nuevo interpretante para hacer efectiva su condición, y así sucesivamente. La recursividad se revela de este modo como un rasgo inseparable de las relaciones triádicas, tal vez incluso aquél que mejor las define: Peirce da el nombre de semiosis a este proceso

interminable de representación de representaciones, las cuales sólo son representaciones en la medida en que entren en tal proceso. El pensamiento sólo es posible en la medida en que seamos capaces de reconocer lo que ahora pensamos como lo mismo que pensábamos hace un momento, y este reconocimiento sólo es posible en la medida en que pueda ir seguido de una serie abierta de reconocimientos del mismo tipo.⁶⁵ La semiosis se identifica de este modo con el pensamiento en general, y al revés, sólo aquello que es de la naturaleza del pensamiento puede establecer una relación genuinamente triádica.

Una vez más, Peirce resulta todo menos claro en sus definiciones del signo, y si en la cita anterior es el interpretante el que constituye al signo como tal, la mayoría de las veces habla, al revés, del signo como aquello que “determina” a sus interpretantes, y en cierta ocasión del objeto como aquello que determina al signo para que determine al interpretante. En todos estos casos lo que cuenta es el carácter triádico de la relación, no la peculiar perspectiva que adopte Peirce para describirla.⁶⁶ Por otro lado, sus diferentes definiciones del signo conocen también múltiples versiones del ambiguo concepto de “determinar,” que en otros casos se convierte en *produce, create, give rise to, o bring into a similar relation*.⁶⁷ Lo que pretende Peirce en todos estos casos es aislar el peculiar vínculo triádico en que consiste la relación lógica o semiótica, en cuanto distinta de la mera imposición diádica de un primero sobre un segundo.⁶⁸ El vínculo que se establece entre el primero y el tercero no consiste en un mero “imponerse por la fuerza” del uno sobre el otro (donde el otro es tomado sólo por su relación con el primero, con independencia de lo que pueda ser en sí mismo), sino en un requerir el acuerdo del otro (donde el otro es tomado no sólo por su relación con el primero, sino también por lo que sea en sí mismo, en este caso por las relaciones que a su vez pueda mantener), y subsiste sólo en la medida en que sea capaz de obtener este acuerdo. Pero de nuevo podríamos preguntar en qué consiste esta capacidad de obtener dicho acuerdo, y qué la distingue de la mera capacidad para imponerlo; la respuesta en este caso sólo puede ser que depende de si existe efectivamente un “derecho” a requerirlo. Y si se pregunta en qué consiste el derecho a requerir algo de otro, la respuesta sólo puede ser que depende de si se puede requerir lo mismo no sólo de éste o de aquél otro, sino de *cualquier* otro. En un texto de sus últimos años, Peirce pone el ejemplo de la fuerza bruta del *sheriff* frente a la fuerza legal del juez, que no tiene otra razón de ser –ni

otro contenido— que su propia generalidad, y recaería de nuevo en la fuerza bruta en cuanto la perdiera.⁶⁹ Tal vez movido por la dificultad de formular sus ideas como no fuera en la mayor de las abstracciones, Peirce se preocupa desde el principio por traducir en términos numéricos sus consideraciones sobre los signos:

El concepto de un *tercero* es el de un objeto que se halla relacionado de tal modo con otros dos objetos, que uno de ellos debe estar relacionado con el otro de idéntica manera a como el tercero se relaciona con ese otro. Ahora bien, esto coincide con el concepto de un interpretante.⁷⁰

Decir que el interpretante se relaciona con el objeto igual que el signo se relaciona con el objeto —que es propiamente lo que “dice” el interpretante— es como decir que el tres se relaciona con el dos igual que el uno se relaciona con el dos. Pero esto coincide a su vez con la definición de una serie numérica; y en este caso resulta aún más patente que la regla sólo tiene sentido en la medida en que sea capaz de determinar un número potencialmente infinito de repeticiones.

Peirce está ya en condiciones de presentar el resultado que buscaba, a saber, de explicar la relación diádica del juicio en términos de una relación triádica identificada con la relación semiótica en general: sólo el interpretante puede introducir el ingrediente de necesidad en que consiste más esencialmente la unificación o el enlace que se expresa en el juicio, así como en cualquier otra ilación lógica. Se confirma pues el descubrimiento que había hecho en la obra de Duns,⁷¹ y que le había animado a revisar la deducción metafísica de Kant. Sin embargo, el asunto no resulta tan claro en el texto de Peirce, pues la hipótesis que da por buena al final del argumento es la indispensabilidad de al menos cinco categorías —y no tres— para que sea posible el uso de cualquier otro concepto:

SER

Cualidad (Referencia a una base [*ground*])

Relación (Referencia a un correlato)

Representación (Referencia a un interpretante)

SUSTANCIA⁷²

La serie iría de lo más inmediato (la sustancia) a lo más mediato (el ser), y sería la expresión de la gradación de la que hablaba Peirce al comienzo. Si separamos el proceso en sus distintas fases, vemos que la referencia al interpretante unifica directamente lo múltiple, en la medida en que hace posible la experiencia “en cuanto nuestra.” Eso coincidiría con la noción kantiana de unidad subjetiva de las impresiones, en cuanto impresiones de alguien.⁷³ Serían las otras dos referencias las encargadas de producir una ulterior concepción unificadora, correspondiente a la unidad objetiva de Kant, que el ser debería enlazar a su vez con la sustancia. De este modo vemos que las categorías de Peirce –a diferencia de las de Kant– despliegan las distintas fases de un proceso cognoscitivo que va de lo inmediato (aquello que es como es porque así se nos ha dado) a lo mediato (aquello que es como es porque así lo hemos considerado), y que se concretan en una primera unificación inmediata, o subjetiva, y una segunda unificación mediata, u objetiva. Es obvio, sin embargo, que tal división sólo tiene sentido como abstracción, pues ambas unificaciones incluyen necesariamente los tres momentos centrales, y el proceso descrito no puede agotarse en ningún caso en estas dos etapas, sino que remite a una serie progresiva de unificaciones sin término asignable. Por otro lado, estas observaciones nos orientan también acerca de cómo debemos interpretar el sistema categorial de Peirce: la sucesión de cinco categorías recoge lo que podríamos llamar el proceso psicológico de conocimiento, mientras que las tres centrales –tal como sugiere la presentación tipográfica original– expresan el proceso lógico subyacente. Sólo si consideramos la función cognoscitiva desde un punto de vista psicológico –que es tal como se nos da– señalaremos lo múltiple como lo más inmediato. Considerado el asunto desde el punto de vista lógico –que es tal como se nos ofrece al término del análisis– lo más inmediato no puede ser sino lo uno. Vemos pues que el resultado del análisis peirceano del pensamiento es el primer ejemplo del proceso que describe: las dos categorías de ser y sustancia son “prescindibles” en las tres categorías que median entre una y otra, o en su versión lógicamente “purificada.” De acuerdo con su voluntad de superar cualquier psicologismo, Peirce no volverá a hablar de cinco categorías, y se interesará únicamente por las tres centrales.⁷⁴

Si Peirce pretendía seguir los pasos de Kant para la deducción metafísica, a pesar de rechazar su deducción trascendental, vemos que su camino ha terminado por torcerse irremisiblemente. Y es que ambas deducciones son del todo solidarias en la teoría original: sólo porque la validez de las categorías se modela a partir de una nítida distinción entre lo dado y lo puesto, puede deducirse la indispensabilidad de estas categorías de su mera formalidad, es decir, de su ser enteramente puestas por el sujeto cognoscente.⁷⁵ Al mismo tiempo, eso es lo que justifica el método de Kant: el análisis de las funciones lógicas del acto de conocimiento por excelencia, el juicio, en cuanto tal acto y con abstracción de cualquier contenido. Una vez rechazada la deducción trascendental, o la posibilidad de distinguir entre lo dado y lo puesto, deja de tener sentido la distinción entre dos deducciones, y en general la idea misma de “deducir” las categorías. Toda investigación en este sentido deberá ser tan empírica como cualquier otra, como lo demuestra la referencia constante del argumento peirceano a la psicología empírica; otra cosa es que el método propuesto, la prescripción, se defina antes que nada por su generalidad, pues eso es lo que pide la generalidad propia de su objeto. Por otra parte, y tal como en cierto modo cabía esperar, el resultado obtenido no hace más que confirmar la elección previa del método.

Si lo propio del juicio es introducir unidad (a través de la cópula, o el ser) en lo diverso (lo dado en el sujeto, o la sustancia), el análisis kantiano de este acto remite a otro acto lógicamente idéntico en cuanto a su estructura pero que se define por ser previo a aquél. A todo enlace de este o aquél objeto precede el enlace original de cualquier “algo” que pudiera darse en cuanto “dado para mí.” La posición de unidad del ser queda explicada de este modo por un acto de posición originario y propiamente inconcebible, “punto supremo” de todo conocimiento posible, y que Kant definió como la “unidad de la apercepción.” Las categorías kantianas no son más que el catálogo de formas que puede adoptar esta relación diádica fundamental, de la cual depende en último término la validez y la indispensabilidad de aquéllas. En la versión peirceana del argumento, en cambio, la estructura diádica de la proposición queda analizada en términos de una tríada, lo que supone a su vez una profunda alteración de la estructura de la prueba, entre otras cosas porque deja de tener sentido distinguir entre la indispensabilidad lógica y la validez ontológica de las categorías, o entre una deducción metafísica y otra trascendental. Peirce cree haber descubierto de este modo

la esencia más íntima y lógicamente depurada del acto de juicio, así como de cualquier otra ilación lógica: ya no se trata de imponer la unidad a lo diverso, sino de reconocer una unidad o un enlace ya siempre dados de antemano, o dicho de otro modo, el acto ya no consiste en “poner” nada sino en “volverlo a poner.” Como vemos, la nueva concepción del conocimiento hace imposible distinguir entre lo dado y lo puesto, ya desde su propia constitución lógica; casi podría decirse que el conocimiento se define por esta misma imposibilidad.⁷⁶ Con ello pretende Peirce haber encontrado una nueva vía media en epistemología, esta vez entre Kant y Hume, capaz de superar el debate sobre qué es causa de qué, o qué es lo primero en el conocimiento interpretado como díada.

El mismo argumento que emplea Kant para explicar que la necesidad no puede venir dada en ningún caso o serie de casos particulares, lo emplea Peirce para descartar que la necesidad pueda venir puesta por ninguna instancia o serie de instancias particulares. En este sentido la díada es perfectamente simétrica y reversible, e incapaz en cualquier caso de ir más allá de la mera particularidad; dicho de otro modo, sólo podemos dar prioridad absoluta a uno de los términos de una díada a base de convertirlo en propiamente impensable, ya que por definición sólo es pensable por referencia al otro. Ya antes nos habíamos encontrado en esta situación: si la cosa en sí –o el objeto trascendental– explicaba la realidad por referencia a un algo inconcebible, la unidad de la apercepción –o el sujeto trascendental– explica el conocimiento por referencia a un alguien inconcebible. El único modo de romper este juego de reflejos es convertirlo en una cadena que remita siempre a otra instancia ulterior; ya habíamos anunciado antes que las diversas manipulaciones que introduce Peirce en el escenario de lo real no son sino intentos de acomodar en ella la noción de terceridad. Esta sería pues la gran innovación filosófica de Peirce, en la que no habríamos de ver, según parece, sino una reformulación de los puntos ciegos de la teoría kantiana.⁷⁷

Si sólo conocemos en la medida en que re-conocemos, tampoco cabrá decir que hayamos conocido nada si no es porque lo reconozca, a su vez, una nueva instancia; Peirce devuelve de este modo el estudio de las categorías al régimen de cualquier investigación empírica,

donde la generalidad sólo se prueba por la generalidad misma, y no por referencia a ninguna parcialidad originaria. Y Peirce se pone inmediatamente a la tarea:

Pretendo mostrar ahora que los tres conceptos propuestos de referencia a una base [*ground*], referencia a un objeto y referencia a un interpretante son los conceptos fundamentales de al menos una ciencia universal: la lógica.⁷⁸

Para empezar, y de acuerdo con la idea de subsumir toda ilación lógica bajo el concepto integrador de la relación representativa, Peirce identifica la lógica en general con la semiótica, dentro de la cual distingue un *trivium* de disciplinas posibles: la gramática formal, la lógica propiamente dicha, y la retórica, según su referencia a uno u otro de los tres elementos que definen el signo. A continuación propone distinguir tres clases de signos: iconos, índices y símbolos; tres clases de símbolos: términos, proposiciones y argumentos; tres clases de términos, tres de proposiciones y tres de argumentos. Veinte años después de la publicación de *On a New List of Categories*, el índice de capítulos que propone Peirce para su *A Guess at the Riddle* repite casi punto por punto las subdivisiones anunciadas en aquel primer artículo, para extender como sabemos el mismo programa a los campos de la metafísica, la psicología, la fisiología, la biología, la física, la sociología y la teología. Algunos comentaristas, sin embargo, consideran que la auténtica prueba de las categorías hay que buscarla en otros textos publicados entre una y otra fecha, y cuya virtud sería proporcionar al fin la prueba “formal” que supuestamente necesitaría Peirce y que no habría alcanzado a dar hasta entonces.

A partir de 1870, Peirce incorpora a su sistema filosófico una demostración según la cual toda relación o predicado con una valencia de cuatro o más es analizable en términos de predicados con una valencia de tres como máximo, mientras que no sería posible reducir los predicados triádicos a combinaciones de predicados diádicos. El argumento está formulado en los términos de la nueva lógica de relaciones, uno de cuyos padres era el propio Peirce, lo que querría decir que sustituyó su obsoleto argumento de 1867, formulado aún según la lógica tradicional de sujeto y predicado, por un nuevo argumento adaptado a los nuevos modelos lógicos. Sin embargo, prosiguen los partidarios de esta lectura, la

nueva demostración depende de una notación especial definida por Peirce y que prohíbe algunos enlaces permitidos en la mayoría de los modelos de lógica cuantificacional. Hookway comenta, a la vista de esta circunstancia, que tal vez podríamos justificar la aceptación de dicha notación por sus ventajas a la hora de revelar las categorías, aunque para ello haría falta que las categorías hubieran recibido el apoyo de alguna prueba independiente.⁷⁹ Pues bien, ¿qué otra prueba independiente puede haber en este caso más allá de la acumulación de pruebas dependientes unas de otras? ¿En qué otra cosa podría consistir su independencia? Siendo la doctrina de las categorías una hipótesis de hecho sobre la estructura del pensamiento, y en último término de la realidad, ninguna prueba meramente formal podría dar razón de su verdad, a menos que la remitiéramos, como Kant, a una justificación de tipo subjetivo. El “notable teorema” de los años setenta es tan impotente por sí solo para demostrar las categorías como lo era el argumento original de 1867, y ambos se integran en un proyecto empírico más amplio, como lo demuestra el hecho de que el teorema estuviera previsto ya en aquel primer artículo, a saber, en la hipótesis de que debía haber tres clases de términos en lógica.⁸⁰

Todavía podríamos preguntarnos, con Murphey, por qué razón decidió Peirce publicar en 1867 su demostración de las categorías en términos de la lógica tradicional, cuando ya había recibido los textos de De Morgan que habían de ponerle sobre la pista de la nueva lógica de relaciones.⁸¹ La respuesta es que el argumento de 1867 no pretende ser ninguna prueba formal de las categorías, sino sólo un estudio preliminar de la función cognoscitiva desde el que formular su hipótesis general sobre las categorías. Lo que interesaba a Peirce en aquel momento era dar con un modelo particularmente clarificador sobre la estructura del pensamiento, dado que tal era el punto de partida que había escogido para su estudio de las categorías, siguiendo –aunque sólo hasta ahí– la tradición kantiana. Y si la lógica tradicional adolecía de un cierto psicologismo que convenía superar en otros sistemas más formales, siempre según los fines de la lógica, ofrecía por este mismo motivo un campo de pruebas inmejorable para el estudio de la función cognoscitiva desde el punto de vista de la “psicología empírica.” Por otro lado, si las categorías extraídas de tal estudio habían de responder efectivamente al elevado papel que les había asignado Peirce, entonces también

debían tenerse en cuenta para el desarrollo de los nuevos sistemas de lógica formal, y verse reforzados, a su vez, por su contribución al avance de esta disciplina.

En su artículo *Categories*, Gilbert Ryle juzga inútil el empeño de elaborar una doctrina de las categorías, entre otras cosas porque para ello deberíamos disponer antes que nada de un lenguaje lógicamente perfecto. Pues bien: esa es también la única prueba que admite Peirce para las categorías, o el proyecto más amplio en el que debe integrarse todo lo anterior. Pero si Ryle ve aquí un círculo vicioso, Peirce reconoce un proceso de mediación para el que no puede haber ningún término asignable, pero que en cambio sólo puede tener un comienzo, y éste es partir de alguna hipótesis –por débil que sea– sobre la naturaleza del pensamiento. Sólo una hipótesis de este tipo puede orientar el trabajo de los lógicos, y verse a su vez corroborada –o desmentida– por los resultados que éstos puedan obtener; por otro lado, siempre ha habido una hipótesis de este tipo detrás del trabajo de cualquier lógico.

En opinión de Peirce, no es él quien pretende saber más de lo que es razonable saber, sino aquél que plantea objeciones como la anterior, por cuanto pretende saber que hay algo que no se puede saber. Éste sería, por cierto, el peor de los pecados dentro del peculiar maximario peirceano: “Bloquear el camino de la investigación.” Más adelante veremos que, al menos en el caso de Peirce, esta clásica objeción formal contra el escepticismo va algo más allá del mero formalismo.

2.4. El hombre, un signo

Tal como hemos visto, el argumento de 1867 analiza el pensamiento desde el punto de vista de la psicología empírica, y termina por reducirlo a la relación semiótica. Sin embargo, antes de poner a prueba este resultado en el campo de la semiótica (o la lógica) propiamente dicha, era preciso comprobar su validez como análisis del pensamiento, es decir, comprobar si la nueva definición de la relación semiótica era efectivamente capaz de explicar todos los hechos relativos a la mente. En realidad, esta es una tarea que Peirce realizó en paralelo con la redacción de su primer artículo, aunque el resultado no vio la luz hasta un año más tarde,

en forma de tres artículos enviados a la revista *Journal of Speculative Philosophy*. En el primero de estos artículos, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, Peirce examina –por el método de pregunta y respuesta típico del escolasticismo– algunas facultades que se atribuyen habitualmente a la mente humana; tras concluir negativamente en todos los casos propuestos, el siguiente paso era reconstruir una teoría completa de la mente sin recurrir a aquellas facultades, que es a lo que se dedica en *Some Consequences of Four Incapacities*. Una vez concluida esta tarea a su satisfacción, Peirce inicia en el tercer artículo –*Grounds of Validity of the Laws of Logic*– la transición hacia los estudios propiamente lógicos que habían de ocuparle en los años siguientes. Vista desde esta perspectiva, la trayectoria teórica de Peirce parece todo menos azarosa; al contrario, viene a seguir punto por punto el plan esbozado en su primer artículo.

La primera de las “facultades pretendidas por el hombre” que Peirce rechaza en nombre de las categorías es una que ya había puesto en entredicho en el artículo anterior: la introspección, o la capacidad de obtener un conocimiento del “mundo interior” que no dependa a su vez del conocimiento del “mundo exterior.” La facultad toma como premisa el mayor de los dualismos, y se define específicamente por dar preferencia exclusiva a uno de los polos de la díada; pero esa es una de las posibilidades que rechaza la lógica categorial de Peirce. El ejemplo más claro que puede ponerse es la percepción, la cual contiene indudablemente un elemento subjetivo derivado de nuestra constitución, pero que sólo puede manifestarse en la percepción *de algo*, es decir, por referencia a su elemento objetivo. Lo mismo puede decirse de otros contenidos de la mente aparentemente menos determinados por influencias exteriores, como las emociones o la voluntad, pues siempre termina por demostrarse que lo interno sólo puede manifestarse como tal sobre la base del contraste con lo externo. Ni siquiera seríamos capaces de distinguir si percibimos, imaginamos o soñamos algo si no fuera por una inferencia basada en la coherencia interna y la resistencia efectiva de aquello que se presenta ante nosotros. Por eso dice Peirce –llevando la idea al extremo– que todo nuestro supuesto conocimiento del mundo interior no es más que una hipótesis dirigida a explicar aquello que encontramos en el mundo exterior.

La misma respuesta valdría, claro está, para quien quisiera defender una capacidad de conocer lo externo que no viniera mediada a su vez por lo interno. Esta última posibilidad va asociada habitualmente con nuestra presunta facultad de obtener un conocimiento intuitivo de las cosas, entendiendo por intuición aquel acto de conocimiento no determinado por un conocimiento previo, y por lo tanto determinado directamente por el “objeto exterior.” Peirce plantea la cuestión de una forma mucho más complicada, la cual supone ya un primer paso hacia la respuesta que pretende dar: en la nueva versión, se trata de saber si podemos reconocer intuitivamente si un acto de conocimiento es o no es una intuición. Una vez convertido el problema de si conocemos directamente el objeto en el problema de si conocemos directamente que conocemos directamente el objeto, apenas es preciso responder que este planteamiento no puede llevar más que a una regresión. A pesar de lo insatisfactorio de aceptar la intuición como prueba de la propia intuición, Peirce no deja de reconocer la fuerza que puede llegar a tener este criterio:

Suponiendo que alguien pudiera encerrarse realmente en una fe como ésta, sería desde luego impermeable a la verdad, “a prueba de evidencias.”⁸²

Este hombre “impermeable a la verdad” no es otro que Descartes, pues fue él quien propuso convertir la evidencia subjetiva en la luz que debía librarnos de las tinieblas medievales. En opinión de Peirce, sin embargo, este criterio fundacional de la filosofía moderna no viene a ser más que un principio de autoridad interno más o menos equivalente al principio de autoridad externo de la iglesia. Podría decirse pues –aunque no sin cierta ironía– que los dogmas públicos de la religión serían las intuiciones del medioevo, distintas más por una cuestión numérica que por ninguna luz especial de las evidencias privadas del individuo moderno.⁸³ La razón como tal no puede reducirse a ninguna evidencia entendida como fundamento situado a uno u otro lado de la díada del conocimiento –según que uno sea empirista o racionalista–, pues sólo encuentra expresión adecuada en un proceso ilimitado de investigación donde la verdad y la evidencia propiamente dichas queden siempre diferidas a la “opinión final.”

De acuerdo con lo dicho, la crítica peirceana a la intuición toma la forma de una casuística que ha irritado a algunos comentaristas por errática e inconcluyente, pero que se ajusta de modo perfecto a su idea de lo que debía ser una investigación filosófica, es decir, una empresa abierta a la realidad de los hechos tal como se dan cotidianamente y en general. En su texto se dan cita la dificultad de los abogados para conseguir que los testigos distingan entre lo que han visto y lo que han supuesto, la incapacidad del público para ver el truco que hace el mago ante sus mismos ojos, y la del niño para reconocer que ha aprendido la lengua que habla, además de digresiones sobre la fisiología de la vista o del oído que demuestran el carácter mediado de la percepción, e incluso un experimento que debía realizar el lector con la revista que tenía entre las manos para descubrir la existencia de un punto ciego en su campo de visión. A la pregunta de por qué no somos conscientes de todo este procesamiento previo, responde Peirce con lo que ya dijo en el artículo fundacional, es decir, que la complejidad de los fenómenos queda olvidada en la simplicidad de la concepción unificadora, razón por la cual tendemos a confundir la realidad tal como la hemos interpretado con la realidad tal como se nos ha dado.

Decir que no tenemos facultad de introspección ni de intuición es como decir que no tenemos modo de aislar qué es lo primero y qué es lo segundo dentro de la díada del conocimiento. Frente a quien quisiera fijar la diversidad en lo externo y la unidad en lo interno, Peirce sostiene que el yo es también una diversidad que sólo se conoce a sí misma por referencia a la unidad de lo externo: el niño sólo descubre su identidad o unidad interna a través de la experiencia del error, que le obliga a atribuirlo a un yo cuyo contenido se agota en esta misma falibilidad.⁸⁴ Sólo en la mayor de las abstracciones podemos distinguir lo primero de lo segundo, lo uno de lo diverso, lo activo de lo pasivo, pues no tendremos ocasión de conocer ningún primero en la realidad que no se nos revele al minuto siguiente como un segundo, aunque sólo sea porque al conocerlo ya hemos entrado en relación con él. La tendencia a explicar por referencia a lo inexplicable es el vicio teórico que Peirce conoce con el nombre de nominalismo, y que propone justificar cualquier cosa por relación con otra cosa previa y ajena a cualquier relación. En opinión de Peirce, la mayoría de filosofías modernas

... [suponen] algún elemento último del todo inexplicable e inanalizable; en resumen, algo que resulta de la mediación pero que no es en sí mismo susceptible de mediación... Pero la única justificación de una inferencia... es que la conclusión explique el hecho. Suponer el hecho absolutamente inexplicable no es explicarlo, y por lo tanto la suposición no es admisible en ningún caso.⁸⁵

Y si no es posible explicar la “otredad” fundamental de lo segundo por referencia a un primero, o hallar por esta vía la unidad de lo diverso, será preciso recurrir a algún otro expediente para justificar el fenómeno que conocemos como conocimiento. Esto no es sino otro modo de llegar a la conclusión del argumento de *On a New List of Categories*, que se traduce en el nuevo texto, como no podía ser de otro modo, en un caso más de nuestro catálogo de incapacidades: no tenemos ninguna facultad de pensar sin signos. Que no seamos capaces de intuir el objeto supone que no tenemos un conocimiento directo del mismo, es decir, supone que toda cognición del objeto es el resultado de una cognición previa, lo cual corresponde exactamente a la nueva definición peirceana de la relación semiótica, o de la terceridad en general. Toda relación del interpretante con su objeto viene mediada por la relación previa que el signo mantiene con ese mismo objeto. La superación de la interpretación diádica del conocimiento en una interpretación triádica equivale a la superación definitiva de toda autoridad (caracterizada por la imposición de un primero sobre un segundo) en la racionalidad propiamente dicha (caracterizada por el acuerdo de un tercero con aquella relación, lo que introduce la necesidad en lo que fuera un mero accidente). Pretender que cualquier serie de signos supone un primero de la serie, el cual no será ya un signo pues no estará en relación con ningún signo anterior, y que deberemos postular –según nuestra orientación filosófica– como el yo o la cosa propiamente dichos, supone negar según Peirce la posibilidad de una serie infinita. Y ante esta objeción sólo cabe una respuesta:

Pero Aquiles, de hecho, alcanzará a la tortuga. *Cómo* ocurre esto es una pregunta que no tenemos por qué responder ahora mismo, en la medida en que es perfectamente cierto que ocurre...

Negad el movimiento, si os parece que tiene algún sentido hacerlo; sólo entonces podréis negar el proceso de determinación de una cognición por otra.⁸⁶

De nuevo descubrimos que la explicación semiótica de la mente va íntimamente asociada al nuevo tratamiento matemático de la continuidad. Es más, en cierto lugar llega a decir Peirce que su obra no es sino una traslación filosófica de lo que sabe cualquier matemático moderno, y que su mayor aportación a la historia de las ideas, la terceridad, es la idea misma de la continuidad. Esta es sin embargo una cuestión de la que no podremos ocuparnos hasta más adelante.

* * *

Después de mostrar que el hombre no posee en realidad algunas de las facultades que se arroga habitualmente, Peirce se enfrenta a la tarea de extraer las consecuencias de dichas incapacidades, es decir, de proponer una explicación alternativa de los procesos mentales. Tal explicación deberá basarse, a su vez, en las conclusiones del artículo de 1867, que le habían permitido explicar la función cognoscitiva –expresada en la relación diádica del juicio– en términos de las tres referencias básicas que definen la relación semiótica. Y en efecto el nuevo artículo es perfectamente consistente con el anterior, acaso con la salvedad de que las tres referencias aparecen ordenadas al revés:

Cuando pensamos, nosotros mismos nos mostramos, según lo que somos en aquel momento, como un signo. Ahora bien, un signo tiene como tal tres referencias: primero, es un signo *para* algún pensamiento que lo interpreta; segundo, es un signo *de* algún objeto al cual es equivalente en aquel pensamiento; tercer, es un signo *en* algún respecto o cualidad, el cual lo pone en relación con su objeto.⁸⁷

La tesis de que no podemos pensar sin signos se ha convertido como vemos en la tesis de que nosotros mismos somos signos, al menos en cuanto pensamos, o que todo pensamiento es un signo. Tal sería pues la definición propiamente lógica de la mente, una vez

descartadas todas las ilusiones de la introspección, todo “elemento accidental o psicológico” en nuestra concepción de la misma.⁸⁸ El pensamiento queda reducido de este modo a la relación triádica por excelencia, o mejor dicho, se convierte en el ejemplo más genuino de dicha relación. Como caso más genuino de la terceridad, el pensamiento no sólo exige una relación entre tres instancias, sino también que cada una de estas instancias sea a su vez un tercero, o lo que es lo mismo, que sea también de la naturaleza del pensamiento. Y si las tres instancias de la relación semiótica genuina son en sí mismas terceros, quiere decir que sólo serán primero, segundo y tercero en sus relaciones respectivas; en este sentido podría decirse que el primero de hoy es el tercero de ayer, y el segundo de mañana. Para exponer esta idea hay que volver con algo más de detalle sobre las tres referencias del signo ya apuntadas en el apartado anterior.

El interpretante es por definición el tercero dentro de la relación semiótica propuesta por Peirce, la cual supone que el signo sólo puede ser tal en la medida en que pueda tener un interpretante. Sin embargo, ya vimos antes que el interpretante sólo puede ser tal en la medida en que sea también un signo, por lo que requerirá a su vez un nuevo interpretante, y así sucesivamente. Al problema de que pueda haber un último (en términos absolutos) dentro de esta serie responde Peirce con el mismo argumento que había usado antes para negar que pudiera haber un primero (en términos absolutos), y es que eso supondría negar la posibilidad de una serie infinita. De este modo, y por más que en cada momento coexistan en la mente un sinfín de ideas que se combinan y reemplazan unas a otras de los modos más diversos, en ningún caso podremos encontrar un pensamiento que no se recoja en un pensamiento ulterior. No es relevante a este nivel de análisis si el pensamiento interpretante es de la misma persona o de otra distinta, ya que la nueva concepción de la semiosis encuentra su espacio propio en la comunidad y no en el individuo, de acuerdo con el espíritu solidario en el que Peirce veía la principal aportación moral de su artículo, y que algunos han dado en llamar incluso “socialista.”⁸⁹

Por lo que respecta al segundo dentro de la relación semiótica, Peirce advierte desde el principio que el objeto (o correlato) de un pensamiento debe ser otro pensamiento. No otra cosa cabe deducir de la conclusión a la que habíamos llegado hace un momento: si no

tenemos ninguna capacidad de intuición, o de relacionarnos directamente con el objeto, quiere decir que debemos hacerlo siempre a través de un pensamiento previo sobre ese mismo objeto. Puede decirse pues que el objeto inmediato del pensamiento-signo es por definición el pensamiento anterior dentro de la cadena semiótica, o mejor dicho, el objeto tal como fue representado por el pensamiento anterior, o mejor aún: el pensamiento anterior tomado como evento (o segundo) y no ya como pensamiento (o tercero) propiamente dicho. En otro sentido, sin embargo, puede decirse también que toda la cadena semiótica comparte un mismo objeto, que es naturalmente el objeto tal como lo representará el último signo de la cadena, o la opinión final; sólo éste puede ser considerado el objeto propiamente real, y por lo tanto el objeto que determina toda la cadena de signos dirigidos a interpretarlo. Por último, y si alguien insistiera en que el objeto real tiene que buscarse al comienzo de la serie, en la forma de un objeto enteramente singular y ajeno al pensamiento, la respuesta de Peirce sería una vez más que tal objeto no puede existir “como tal,” es decir, como objeto, pues sólo puede serlo en la medida en que sea determinado (o enlazado) como tal por el pensamiento.⁹⁰

El primero dentro de la relación semiótica es el signo propiamente dicho, y por lo tanto la referencia a un respecto, cualidad o *ground* de la que habla Peirce no puede ser otra cosa que la referencia del pensamiento-signo a sí mismo como aquello en virtud de lo cual se relaciona con su objeto. Y es que si la relación entre el signo y su objeto ha de ir más allá de una conexión meramente fáctica para convertirse en una relación necesaria entre ambos, o en algo que el signo “dice” de su objeto, es preciso que el signo se refiera también a sí mismo como aquello “que se dice” de aquél, y eso es algo que el signo no puede hacer por sí mismo, sino sólo por relación con un tercero o interpretante. La visión corriente según la cual el significado de un pensamiento vendría a ser otro pensamiento contenido en el primero es tan sólo una metáfora “paralela a la verdad,” pues considerado aparte de sus relaciones un pensamiento no es más que la peculiar “sensación” [*feeling*] que lo caracteriza, la cual es enteramente simple y no contiene nada fuera de sí misma. En cuanto a su “contenido” se refiere, todo pensamiento es perfectamente igual –o mejor dicho indiferente– a cualquier otro, y no cabe considerarlo propiamente un pensamiento. Un pensamiento no es un pensamiento por lo que es en sí mismo, ni tampoco por su conexión

fáctica con otro pensamiento, sino sólo y exclusivamente en virtud de su capacidad para determinar a un tercer pensamiento para que repita aquella relación, y convertirla por lo tanto en una relación necesaria o significativa. Sin duda no es una idea que resulte fácil de expresar en el lenguaje nominalista –en este caso mentalista– al que estamos acostumbrados:

El pensamiento-signo representa a su objeto en el respecto en que es pensado; dicho de otro modo, este respecto es el objeto inmediato de la conciencia en el pensamiento, o en otras palabras, es el pensamiento mismo, o al menos el pensamiento según es pensado en el siguiente pensamiento para el que es un signo.⁹¹

Hablar del “objeto inmediato” del pensamiento como si fuera su contenido o significado supone ya una recaída en la misma metáfora que se pretende superar; pero tampoco la corrección de decir que es el pensamiento mismo podría recoger la idea que buscamos. Tal vez la forma más justa de expresarlo sería decir que el significado sólo puede darse en la cadena semiótica, y es por lo tanto el objeto en cuanto es considerado por el signo, y el signo en cuanto es considerado por el interpretante, y así sucesivamente; el significado no puede ser en ningún caso algo “presente,” pues es en sí mismo una pura referencia. Peirce lo define en otro lugar como el “interpretante buscado,” es decir, como el interpretante en cuanto es determinado por el signo, lo cual es lo más cerca que se puede estar de la referencia ideal del signo a sí mismo, la cual es en sí misma una pura potencia o “idea platónica,” según la califica el autor en algún pasaje.⁹² En este sentido, el pensamiento ejerce de signo dentro de la cadena semiótica en la medida en que es tomado como pura posibilidad (o primero), y no ya como pensamiento (o tercero) propiamente dicho.⁹³

Pero si el pensamiento puede ejercer diversamente de primero, segundo o tercero dentro de la cadena semiótica, es porque contiene ya en sí mismo estos tres aspectos... y cada uno de estos aspectos otros tres aspectos a su vez, y así sucesivamente, al menos hasta que el analista pierda el interés. Ya hemos visto que desde el punto de vista de su primeridad o de su ser así inmediato, la mente no es otra cosa que “sensación” [*feeling*], aunque dentro de

esta clase cabe distinguir a su vez la emoción (en la que prácticamente desaparece toda referencia a otro), la sensación o percepción (definida por estar casi enteramente determinada por otro) y la “sensación intelectual” [*intellectual feeling*] (donde predomina la relación con una multiplicidad de instancias). De modo análogo, y desde el punto de vista de la segundidad o de su ser en relación con otro, podríamos reconocer tres tipos de modificaciones de la conciencia: la sensación, la atención y el hábito. También desde el punto de vista de la terceridad cabe establecer tres hábitos de relación o inferencias propiamente dichas: la abducción o hipótesis, la deducción y la inducción. El esquema categorial garantiza, claro está, la armonía de todas estas clases y subclases: la hipótesis corresponde a la sensación, pues es el acto de la mente considerado en sí mismo, como reducción de lo múltiple a lo uno; la deducción corresponde a la atención, pues es el acto de la mente en cuanto determinado por un acto previo; la inducción corresponde al hábito, pues es el acto de la mente considerado en su relación con una multiplicidad de actos análogos. Eso no impide, sin embargo, que se pueda invertir el análisis y reducir los tres tipos de inferencia a una misma forma general, ésta a su vez a la forma más general del signo, y ésta por último a la forma pura de la terceridad: la consecuencia sólo es tal en la medida en que se relacione al mismo tiempo con la premisa mayor y la premisa menor. También en este caso, como vemos, Peirce aprovecha los reduccionismos propios de la silogística clásica –que él mismo contribuía a socavar en sus estudios lógicos– como indicios *empíricos* en favor de su hipótesis categorial.

Si Kant escogió el juicio como paradigma del conocimiento para su demostración formal de las categorías, al comienzo de *Some Consequences...* Peirce propone la inferencia como caso paradigmático del que partir para su prueba empírica de sus categorías. Ya desde el principio se había inclinado Peirce por la inferencia antes que por el juicio en su revisión de la deducción metafísica, es decir, por considerar la mente como proceso y no como acto. Sin embargo, una vez se convenció de que ambos quedaban incluidos dentro del modelo general de la relación semiótica, volvió a la letra de la deducción kantiana para mostrar desde dentro cómo el modelo diádico del juicio sólo podía explicarse a partir de la relación triádica del signo. Obtenido ya su resultado, Peirce podía justificar sin más problema que el pensamiento encuentra su caso más genuino en la inferencia, pues una relación triádica sólo

manifiesta su aspecto más genuino cuando se la considera –a todos los niveles de análisis– desde el punto de vista de su terceridad. Y de acuerdo con esta misma idea, el caso más genuino dentro de la inferencia será a su vez la inducción, que se convierte de este modo en el nuevo paradigma del conocimiento para la reformulación peirceana del kantismo.

Decir que lo general no puede venir dado en ningún caso en la experiencia, sino que viene determinado por las condiciones generales de esa misma experiencia, no es sino afirmar el principio de la inducción, según el cual ningún número limitado de casos puede soportar la inferencia de una proposición universal y necesaria. “Aplicad la inducción, no a una experiencia limitada, sino al conjunto de la experiencia humana, y tendréis la filosofía kantiana correctamente desarrollada.”⁹⁴ El empirismo sólo tiene que aprender de Kant el falibilismo, que no es sino aprender a tomarse los resultados empíricos con “una cierta reserva indefinida.” Ese pequeño matiz supone, sin embargo, que el nuevo empirista acepta en cierto modo reducir el pensamiento a la inducción, y por lo tanto a la terceridad como forma esencial de este principio lógico. En las páginas que siguen iremos descubriendo las consecuencias que trae consigo este cambio de perspectiva.

Por más que había expuesto ya una detallada fenomenología de la vida mental basada en las categorías, Peirce retoma al final de su artículo el tema de la identificación del hombre con el signo, aunque con un cambio menor de perspectiva: si antes describía el pensamiento como el modelo más genuino de signo, ahora propone la analogía inversa y resalta la identidad del pensamiento con sus signos exteriores. En este sentido dice Peirce que la unidad de la conciencia no es nada distinto del principio de consistencia que representa cualquier palabra en sí misma: hombre y palabra sólo existen como signos en la medida en que son operadores de una consistencia que no puede realizarse propiamente en ninguno de los dos, sino en la referencia a una consistencia ideal que los supera y hace posibles a ambos. En este sentido no puede decirse que el pensamiento esté en nosotros, sino más bien nosotros en el pensamiento, del mismo modo que el movimiento no está en nosotros, sino nosotros en movimiento. Si la intención de Peirce era probablemente apuntalar su alegato contra la celebración moderna del sujeto, la fama le vino a este pasaje por la lectura materialista que lo veía como una crítica al espiritualismo, por más que el resto del artículo

apenas deja dudas sobre su intención de rechazar por igual ambas posturas. Harris pone por escrito el malentendido cuando acusa a Peirce de negarnos la conciencia de nuestros propios pensamientos, principio del que disiente sin reservas. Como sabemos, Peirce disiente aún más de esta idea, y así trata de exponerlo en su respuesta:

He considerado su observación de que no ve el sentido de convertir al hombre en ignorante de sus propios estados mentales. Supongo que no debo haber escrito con mucha claridad... No digo que ignoremos nuestros propios estados mentales. Lo que digo es que la mente es virtual, que no es nada que pueda existir como una serie de momentos, sino sólo en un espacio de tiempo; es decir, que no es nada en la medida en que la consideremos en cualquier momento dado.⁹⁵

A pesar de la misiva, esta clase de malentendidos no harán sino multiplicarse a lo largo de la década de 1870, en gran medida porque Peirce olvida o al menos deja de mencionar buena parte de las tesis que caracterizan sus escritos de los primeros años, incluida la doctrina de las categorías. Este silencio contribuirá a abrirle las puertas de los círculos académicos y le hará más próximo a las sensibilidades filosóficas del momento, que comienzan a girar hacia el positivismo. Cuando se decida a sacar las categorías del baúl, expulsado ya de la universidad, Peirce escogerá aquel mismo pasaje que había discutido Harris para criticar la confusión y la falta de agallas filosóficas de su posición anterior, y para desplegar las consecuencias más escandalosas de su filosofía.

3. ¿Queda algún kantismo en el planteamiento de Peirce?

Cada vez más aislado en su casa de campo de Milford, y ante el evidente fracaso de su proyecto de academia filosófica –así como de sus demás empresas “comerciales”– Peirce no disponía siquiera de los medios para dedicarse a la redacción de su *A Guess at the Riddle*. Acaso el más realista de sus planes fuera el de buscarse lo que llamaba su Alejandro Magno, y que creyó encontrar en la persona del empresario Edward C. Hegeler: los encargos expedidos por su consorcio editorial le dieron a Peirce la oportunidad de desarrollar parte de su sistema filosófico, a través de una nueva serie de artículos publicados mayoritariamente en la revista *The Monist*. Pocas dudas caben del efecto devastador que tuvieron esos textos sobre la ya maltrecha reputación de Peirce. Valgan como ejemplo los comentarios de su biógrafo E. B. Wilson:

Por eso me interesó... que la señora Ladd-Franklin me expresara su idea de que [Peirce] había comenzado ya a perder la cabeza desde la primera mitad de los noventa. El artículo *Man's Glassy Essence* lo dejaba bien claro en su opinión. Y debo decir que siempre me ha parecido que sus escritos posteriores a 1890 daban muchas muestras de ello, en comparación con los anteriores a 1885. Por otro lado, hay que decir que su pensamiento nunca había estado demasiado claro para mí.⁹⁶

Desde un examen más cercano, la filosofía de Peirce se reveló incompatible también con la promoción del monoteísmo buchnerita, meta última de la filantropía cultural de Hegeler, por lo que incluso la escasa plataforma que suponía *The Monist* terminó por fallarle. No puede decirse que Peirce fuera completamente ingenuo respecto al riesgo que corría su reputación, aunque una vez más no pareció medir su alcance real. En una carta de 1885 dirigida a su amigo William James había escrito:

Tengo entre manos algo muy grande ahora. Tal vez lo escriba para *Mind*. Dirán que es demasiado grande para ellos. El asunto consiste (o al menos parte del asunto consiste en parte) en un intento de explicar las leyes de la naturaleza,

mostrar sus rasgos generales y remontarlas a sus orígenes & predecir nuevas leyes... Los nuevos filósofos dirán: “Qué bestia”!⁹⁷

¿Por qué iba a embarcarse Peirce en metafísicas de este tipo, cuando siempre había parecido más bien crítico hacia tales proyectos? La respuesta aparece anunciada con toda solemnidad al comienzo de *A Guess at the Riddle*: había llegado el momento de dudar de los axiomas habituales en los que basamos nuestra visión de lo real. Ya sabemos que en opinión de Peirce, y contra la célebre máxima cartesiana, no todos los momentos son buenos para dudar. Se necesita una razón para hacerlo, algún tipo de urgencia práctica, y ésta era la tendencia de los científicos a caer en el mismo vicio teórico que daba mala fama a los metafísicos. Dicho vicio era la confianza en *il lume naturale*: si antes hemos criticado la evidencia privada desde el punto de vista de su valor probatorio, ahora nos preocupa su capacidad para generar hipótesis interesantes sobre el mundo. Según Peirce, la mente humana no tuvo demasiados problemas para descubrir las leyes que cimentaron el éxito de la ciencia moderna, como las de la mecánica o la termodinámica, pues ella misma se había formado con objeto de superar algunos retos planteados por dichas leyes, por lo que le parecieron siempre “simples” y “naturales.” Pero la simplicidad no es más que un accidente derivado de nuestra evolución, y a medida que la ciencia se asoma al estudio de lo muy grande o lo muy pequeño, o de fenómenos que han tenido escasa o nula parte en la configuración de nuestra mente, el criterio de la simplicidad va perdiendo su anterior potencia adivinatoria.

Las cuestiones de método como la anterior fueron siempre una preocupación central para Peirce, quien por lo general las resolvía introduciendo una distinción basada en las categorías. Tal como hemos podido comprobar, esta clase de análisis pueden refinarse más o menos en función de lo que requiera cada caso, y en otros lugares Peirce propone clasificaciones muy detalladas de los diversos métodos que se pueden seguir en una investigación. Para lo que aquí le interesa, sin embargo, le basta con distinguir un primer método que tiende a explicarlo todo a partir de una idea hallada de modo accidental, un segundo método que procede por reformas basadas en los obstáculos que encuentra, y un tercer método que procede de modo propiamente sistemático o “arquitectónico.”⁹⁸ Siendo

la ciencia el mejor ejemplo del tercer método, decir que tiende a caer en el vicio de los metafísicos es como decir que conserva algunas rigideces propias de los otros dos, y en especial del primero, que es el que más practican los metafísicos. El avance de la ciencia exige pues una progresiva depuración de su método, lo que supone dejar de confiar en las felices ocurrencias del investigador para extraer las hipótesis de una visión más comprensiva de lo real, o lo que es lo mismo, de una metafísica. Y si la ciencia sólo puede progresar en lo arquitectónico si confía en la metafísica, ésta a su vez sólo puede superar su dogmatismo si se integra en una visión más comprensiva del saber, y se convierte de este modo en una proyección de la lógica, mediada por los datos de las ciencias –las mismas que ella debe contribuir a orientar. El éxito o fracaso empírico de las hipótesis inspiradas en aquella proyección vendrá a medir la validez no sólo de la propia metafísica, sino de la lógica que se encuentra en su base.

Veamos pues a grandes rasgos cuál es la propuesta metafísica avanzada por Peirce en la revista *The Monist*, o su espectacular intento de responder al acertijo de la Esfinge. En esencia consiste en reconocer, como no podía ser de otro modo, tres principios básicos en el universo: el azar (o no determinación por otro), la ley (o determinación por otro) y la tendencia a adoptar hábitos o leyes. Lo que hace Peirce es adaptar la teoría de la evolución desarrollada por Darwin para los seres vivos a las leyes físicas del universo, o llevar la teoría a su versión más extrema;⁹⁹ como no podemos entrar aquí en los detalles de la prolija argumentación peirceana, nos limitaremos a indicar que allí donde su predecesor tiene bastante con un azar relativo, Peirce necesita un azar absoluto,¹⁰⁰ y allí donde aquél se da por contento con un finalismo relativo, éste necesita un finalismo absoluto.¹⁰¹ Una vez se admiten estos dos principios, no hay más problema para ver que el universo tiende gradualmente hacia un estado de completa determinación desde un estado originario de caos o completa indeterminación, o lo que es lo mismo, que la terceridad no sólo es operativa en la mente, sino también en el mundo. Peirce no deja de mostrarse irónico hacia el hecho de que un científico como él termine por formular una hipótesis tan inconveniente:

... Nací y me crié en las cercanías de Concord –quiero decir en Cambridge– por la misma época en que Emerson, Hedge y sus amigos diseminaban las ideas

que habían pillado de Schelling, y Schelling de Plotino, de Boehm, o de Dios sabe qué mentes tocadas por el monstruoso misticismo de Oriente. Sin embargo, la atmósfera de Cambridge contenía buenos antisépticos para el trascendentalismo de Concord; y no soy consciente de haber contraído nada de ese virus. Sin embargo, es probable que algún bacilo cultural, alguna forma benigna del mal se implantara en mi espíritu, sin darme cuenta yo, y que ahora salga a la superficie, tras una larga incubación, alterado por las concepciones matemáticas y por el hábito de la investigación física.¹⁰²

Benigno o no, el mal oriental toma formas bien severas en el caso de Peirce; en sus propias palabras, “la materia no existe más que como una especialización de la mente” (pocos prestaron la misma atención a la declaración paralela de que “toda mente comparte más o menos la naturaleza de la materia”).¹⁰³ Peirce llega al punto de amonestarse a sí mismo por sus indecisiones anteriores, como la que ya generó en su día una controversia con Harris:

Una idea general es una cierta modificación de la conciencia que acompaña a cualquier regularidad o relación general entre acciones aleatorias. La conciencia de una idea general lleva en sí una cierta “unidad del yo,” que se mantiene idéntica cuando pasa de una mente a otra. Cabe considerarla, por lo tanto, como algo análogo a una persona; y en efecto, una persona no es más que un tipo particular de idea general. Hace tiempo, en el *Journal of Speculative Philosophy*, señalé que una persona no es más que un símbolo relativo a una idea general; pero mi perspectiva era por entonces demasiado nominalista como para permitirme ver que toda idea general lleva en sí el sentir vivo y unificado de una persona.¹⁰⁴

Algunos comentaristas consideran que esta clase de formulaciones marcan el paso desde el idealismo trascendental de su primera etapa, cuando sólo reconocía la terceridad en la mente, al realismo “extremo” de su etapa de madurez, cuando pasa a suponerla también en el mundo.¹⁰⁵ Es preciso subrayar, sin embargo, que la extravagante hipótesis de *The Monist* (1891-93) estaba explícitamente prevista en *A Guess at the Riddle* (1887), y que este

artículo era a su vez la culminación de la investigación emprendida en *On a New List of Categories* (1867). Parece haber pues una línea directa que conecta el argumento supuestamente trascendental de sus primeros años con las metafísicas de su madurez, lo que nos obliga a preguntarnos una vez más por la distancia real que separa aquel argumento de lo que vendría a ser la ortodoxia kantiana.

Podríamos resumir la estrategia seguida hasta aquí diciendo que nos hemos ido remontando en lo histórico para avanzar en lo lógico, de modo que hemos debido llegar hasta los años sesenta para comprender lo que había de kantiano en los textos de los años ochenta; tal vez ahora debamos ir un poco más atrás para comprender lo que no había de kantiano en esos mismos textos. Y en efecto, no tendremos muchos problemas para encontrar proclamas abiertamente hostiles al kantismo en los manuscritos juveniles de Peirce. Es más, veremos que las categorías estaban ya perfiladas con todo detalle mucho antes de que las “descubriera” en su artículo de 1867. Podemos jugar incluso a adivinar el libro de la biblioteca de su padre en el que se inspiró, de título bien significativo: *Guesses at Truth*, un texto de divulgación científico-filosófica muy inspirado en la filosofía alemana, y en el que podemos leer lo siguiente:

Yo es la palabra que el hombre tiene en común con Dios, el Eterno, Autosuficiente *YO SOY*. *Tú* es la palabra con la que Dios y su Conciencia se dirigen al hombre, la palabra con la que el hombre se dirige y entra en comunión con Dios y con su vecino. Todas las demás palabras, a excepción de estas dos, se refieren a cosas... Esos son los dos elementos primarios y las condiciones de todo discurso... En consecuencia, sólo a partir de la acción recíproca de estas dos ideas... puede construirse un verdadero sistema filosófico.¹⁰⁶

Estos fueron los términos en los que Peirce formuló originalmente su hipótesis de las categorías: sólo falta añadir al *yo*¹⁰⁷ (o lo primero) y al *tú* (o lo tercero) otro elemento que se impone casi por defecto, el *ello* (o lo segundo), para tener la tríada según aparece en un manuscrito de 1861:

Si los conceptos que resisten toda definición son simples, el Yo, el Ello y el Tú lo son... Yo! Cuán simple y sublime! Ello! Cuán proteico y cómico! Tú! Cuán bello y patético! Aunque no puedan expresarse unos en términos de otros, sí mantienen una relación entre sí, pues el TU es un ELLO en el que hay otro YO. El Yo mira hacia dentro, el Ello mira hacia fuera, el Tú mira a través, primero hacia fuera y luego otra vez hacia dentro. El Yo se desborda, el Ello se recoge, el Tú descansa sobre aquello mismo que soporta.¹⁰⁸

En otro manuscrito del mismo año encontramos una prefiguración del argumento de *A New List of Categories*, pero formulado desde la única perspectiva que un kantiano no adoptaría jamás: la perspectiva de la cosa en sí. En los apoteósicos términos que emplea Peirce en esta época, existen tres Mundos Celestiales, y la pregunta que se plantea es cómo puede el mundo de lo múltiple (el ello) entrar en el mundo de la conciencia (el tú), el único de los tres que es “real y tangible” para nosotros. La respuesta es que a través de una “revelación” en el mundo de lo abstracto o lo unitario (el yo). Vemos que la idea encaja sin problemas con su posterior versión de la deducción metafísica, lo cual explica también que el proceso de mediación no pueda darse por terminado en ningún punto: siempre cabrá preguntar una vez más qué abstracción hace posible que se manifieste el orden en lo múltiple, o que éste adquiera propiamente realidad. Peirce enhebra de este modo una sucesión de conceptos abstractos que deben intervenir en el proceso, empezando igual que Kant por el espacio... aunque tal vez por cansancio el juego de conceptos termina abruptamente un par de páginas más allá.¹⁰⁹

Tras un minucioso examen del conjunto de estos manuscritos juveniles, Murphey cree poder señalar el pasaje exacto de la *Crítica de la Razón Pura* del que Peirce sacó su hipótesis categorial, por la buena razón de que allí se da una interpretación triádica y “generativa” de la tabla kantiana.¹¹⁰ Sin embargo, el propio texto de Murphey indica que Peirce probó también otras combinaciones para reducir la tabla, y que en general la relación de sus categorías con las originales apenas puede considerarse algo más que un “parentesco,” igual que puede decirse de su relación con las Ideas de la razón pura, los

pronombres de Humboldt, los impulsos de Schiller, o los momentos dialécticos de Hegel. Más que ninguna filiación concreta de las categorías, lo que se deja ver en estos textos es una versión particularmente explícita de lo que Peirce llamará más tarde “*musement*,” o el libre juego con conceptos hasta que una hipótesis se impone como más “natural” que las demás.¹¹¹ Y lo que distingue a Peirce de los demás filósofos, o lo que da un sentido propiamente arquitectónico a su filosofía, es que somete aquella primera hipótesis a una crítica y una reformulación constantes, con objeto de depurar su arbitrariedad inicial: el primer paso, como sabemos, sería traducirla a los términos de la deducción kantiana, que eran por entonces los términos “establecidos” en filosofía.

Se confirma de este modo que la demostración de las categorías partía ya de éstas para la elección de sus propios términos, lo que aparentemente bastaría para echarla por el suelo. Pero no va muy lejos de la verdad decir que el rechazo de esta idea es el resumen de toda la filosofía de Peirce, y por extensión de todo cuanto le separa de la filosofía moderna. La cuestión se plantea en términos bien claros ya en otro texto de juventud, a propósito de Kant:

El trascendentalismo psicológico dice que los resultados de la metafísica no tienen ningún valor, a menos que el estudio de la conciencia ofrezca alguna garantía para la autoridad de la conciencia. Pero la autoridad de la conciencia debe ser válida en el marco de la conciencia, o bien ninguna ciencia puede ser válida, tampoco el trascendentalismo psicológico; pues toda ciencia la supone y depende de ella para su validez...¹¹²

El pensamiento debe darse a sí mismo por válido si es que ha de dar un paso en alguna dirección, lo que también puede traducirse como que “la fe no es más apropiada ni más necesaria en una provincia del pensamiento que en otra.” Pero si debemos creer en la validez del pensamiento, entonces habremos de creer también que en el uso “normal” de la razón no es posible la contradicción, lo que convierte la normalidad en algo difícil de encajar con lo que nos espera cada día tras la puerta de casa. El problema viene a ser el mismo que plantean las antinomias kantianas al nivel de los grandes conceptos, y Peirce

ensaya una primera respuesta con la teoría de las ideas inconscientes, según la cual tenemos ya cierta aprehensión de ideas como la de infinito, sólo que exceden nuestra capacidad de síntesis. Podemos ver en esta doctrina una (pobre) anticipación de lo que más tarde será su revisión de la distinción entre fenómeno y nómeno en términos temporales, o por referencia a una “opinión final,” la cual no será a su vez sino aquel pensamiento normal que debíamos poner desde el principio como premisa, “si es que hemos de poder creer en alguna cosa cualquiera sobre alguna base cualquiera.”¹¹³

Visto que la superación de la contradicción tiene como efecto secundario la superación de la idea de la cosa en sí, habrá que concluir también que esto supone la superación de la distinción entre un dentro y un fuera, al menos desde el punto de vista lógico. Una de las primeras defensas de esta conclusión la encontramos en un manuscrito de la misma época donde Peirce discute las nociones kantianas de *a priori* y *a posteriori*, por el procedimiento de deducir primero que todo pensamiento es *a priori*, por cuanto la mente no es otra cosa que su propia acción, y después que todo pensamiento es *a posteriori*, por cuanto sólo puede actuar en la medida en que encuentre alguna resistencia u “ocasión.”¹¹⁴ El argumento es análogo al que usa en otro lugar contra la noción de introspección, y según Peirce “supone abolir, *en cuanto real*, la distinción sobre la que se basa toda la filosofía.”¹¹⁵ Murphey está en lo cierto cuando dice que el argumento sólo puede “abolir” la vertiente psicológica de aquella distinción, en cuanto distinción entre un interior y un exterior del sujeto cognoscente, pero no así su aspecto lógico, en cuanto distinción entre lo universal y lo particular. Pero es que eso es precisamente lo que pretende hacer Peirce: separar los dos sentidos que en Kant se dan conjuntamente, o eliminar sus resabios psicológicos en una perspectiva enteramente lógica. Nótese que en el uso genérico que hace Peirce de ambos términos, lo psicológico viene a ser lo parcial o no sometido a crítica, en cuanto opuesto a lo lógico, lo general o lo propiamente crítico.

En ningún lugar queda tan clara la voluntad peirceana de alcanzar un punto de vista no psicológico como en la adopción de la perspectiva de la cosa en *The Modus of the It*: el objeto (o el ello) deja de definirse a partir de la noción de exterioridad, o desde la parcialidad de éste o aquél punto de referencia, para hacerlo desde la noción de pluralidad,

que es indiferente al punto de referencia; la subversión de toda parcialidad de perspectiva afecta también a la noción correlativa del sujeto (o el yo), que cambia la interioridad por la unidad como rasgo definitorio. Si para Kant toda unidad remitía en último término al acto ideal del yo que habla (en este caso él mismo), Peirce generaliza la idea para identificar al yo con la pura noción de lo activo o lo unitario, en contraposición con la noción de lo pasivo o lo plural. Por eso cuando en los artículos de los años noventa leemos que la materia sólo es tal en su exterioridad, y que en su interioridad no es otra cosa que mente, hay que entenderlo en el sentido estrictamente “lógico” de que para ser otro es preciso ser uno, o que no es posible prescindir la segundidad de la primeridad. El uso que hace Peirce de conceptos como “mentalidad” para referirse a la materia no es muy distinto del que hace un físico cuando habla del “trabajo” que realiza el viento al mover las hojas de un árbol: sólo se está diciendo que toda materia es analizable en alguna medida –y en un sentido que podríamos llamar casi “informático”– como activa o como uno, frente al aspecto pasivo o segundo que muestra por definición desde la perspectiva que nos es dada, y en la que nosotros somos lo uno.

Si todo es yo en cuanto es uno, y todo es ello en cuanto es otro... cualquier relación entre ambos deberá entenderse en último término como un tú. Para comprender qué es lo que quiere decir Peirce con una formulación tan estupenda, lo mejor será recurrir a otro texto de 1861 donde plantea en otro orden una pregunta que ya hemos visto antes:¹¹⁶ ¿Cómo puede lo unitario (el yo) combinarse con lo plural (el ello) para darse como conciencia (el tú)? La respuesta es que la unidad debe “expresarse” a su vez en lo plural, de acuerdo con lo que Peirce llama aquí la “fórmula del pensamiento.” Cualquier conjunto de elementos que exhiba alguna regularidad constituye un lenguaje, y lo que expresa no es otra cosa que esa misma regularidad. Pero para que la expresión sea posible es preciso que la regularidad se manifieste sobre una resistencia: Peirce pone el ejemplo de la expresión de un rostro, que sólo es posible gracias a las rigideces de ese mismo rostro. Desde esa perspectiva, la regularidad perfecta sería efectivamente el acto en sentido abstracto, en cuanto aquello que no guarda relación sino consigo mismo, o lo que hemos venido llamando en estas páginas lo abstracto o lo primero; en sí misma, la regularidad no puede concebirse más que como posibilidad. Por este motivo, la regularidad expresada o *real* no podrá ser otra cosa que un

proceso de regularización por el que cada nuevo signo es un intento de suprimir aquella misma resistencia que lo hace posible.¹¹⁷ Descubrimos aquí la referencia a una serie abierta de instancias que Peirce definirá más tarde como terceridad, y que ahora describe como el tú: la presencia mediada del yo en el ello. No es extraño que Peirce optara por expresar estas ideas en el lenguaje más accesible del kantismo, y convertir el único Mundo Celestial tangible para nosotros en la idea (más modesta) de una relación semiótica básica.

Cuando en los años noventa Peirce rescate los acentos más metafísicos de su filosofía, el yo, el ello y el tú se habrán convertido por el camino en lo primero, lo segundo y lo tercero. Tampoco le será muy difícil traducir su idea de proceso semiótico a una gran hipótesis evolutiva sobre el universo: en cuanto pura posibilidad o no determinación por otro, lo primero es antes que nada el azar; en cuanto pura dependencia o determinación por otro, lo segundo es la ley en su aspecto meramente dado; y la aportación de Peirce es decir que la regularidad no puede entenderse en ningún caso como una determinación ya dada, sino sólo como una capacidad para determinar. Encontramos aquí un segundo sentido en el que la materia es mente, pues es materia en cuanto ha sido regular, mente en cuanto lo será. Eso supone, naturalmente, resucitar la noción aristotélica y escotista de causa final,¹¹⁸ lo que permite anticipar algunas reacciones:

“Oh, pero,” dicen los nominalistas, “esta regla general es una mera palabra o pareja de palabras!” Y yo respondo, “Nadie ha soñado jamás con negar que lo general es de la naturaleza de un signo general; pero la cuestión es si los eventos futuros se conformarán a él o no. Si lo harán, entonces su adjetivo “mera” parece fuera de lugar.”¹¹⁹

Si antes no debíamos interpretar la afirmación de la mentalidad de la materia en términos de misteriosas sustancias que ocupan el lugar de otras sustancias (sólo supuestamente menos misteriosas), tampoco ahora debemos ver en la causa final otra cosa que una pura relación: la definición mínima de lo que supone que algo haya de cumplirse, o lo que es lo mismo, la definición de la relación semiótica básica.

El hecho de que sé que esta piedra caerá al suelo cuando la suelte, tal como todos ustedes deben confesar que saben, si no están cegados por la teoría, (...) es la prueba de que la fórmula (...) es, o si lo prefieren así, *corresponde a*, una realidad.¹²⁰

La posición mecanicista consiste en suponer que no es preciso decir tanto, o que la navaja de Okham no permite ir más allá de la segundidad: la versión de Peirce es que explicar algo por la vía de considerarlo inexplicable supone renunciar a aquello mismo que se pretende estar haciendo. Y es que cualquier filosofía que pretenda instalarse en la certeza de lo primero –sea en su versión realista o idealista– terminará recayendo de forma inevitable en la misma segundidad que pretendía reducir con aquella maniobra.¹²¹ Por este mismo motivo, es obvio que la concesión final de la cita no era realmente compartida por Peirce, como confirmará cualquier lectura de los artículos de *The Monist*.

Peirce expresa con cierta ironía el resultado de su superación de la perspectiva psicológica cuando propone una “lista de cosas horribles que soy: realista, materialista, trascendentalista, idealista...”¹²² Y en efecto, su tendencia a usar de modo indistinto todas esas etiquetas acostumbra a generar confusión entre sus lectores, así como entre algunos de sus comentaristas. Es importante tener presente, sin embargo, que todo el debate al uso entre idealismo y realismo no es para Peirce más que una disputa de familia entre nominalistas; ambas posturas son en lo esencial indistinguibles desde la perspectiva del realismo escolástico, o lo que a veces llama ideal-realismo. Si alguna evolución hubo en el pensamiento de Peirce, sólo puede describirse –como hace él mismo cuando se acusa de nominalista– en los términos del viejo debate escolástico que seguía siendo en su opinión la única alternativa de peso en filosofía. Sin embargo, a la vista de los textos anteriores cabe pensar que su nominalismo de juventud tuvo que ser un asunto bastante inocente, y por lo tanto que su evolución en este tema no pudo ir más allá de una progresiva clarificación de su postura; queda en pie además la cuestión de hasta qué punto la clarificación era ante sí mismo o más bien ante otras personas.¹²³

En la misma medida, cualquier ortodoxia kantiana que pudiera detectarse en Peirce debe considerarse, a la luz de todo lo dicho hasta ahora, como el producto de sus omisiones más que de una verdadera comunión de perspectivas. Y es que la perspectiva trascendental es todavía demasiado psicológica, demasiado parcial como para no caer también bajo la crítica de una perspectiva propiamente lógica. No se quiere negar con ello la importancia que daba Peirce al llamado giro copernicano, o a la idea de atender a las condiciones en que conocemos las cosas antes que a las cosas mismas, sino apuntar que esta idea tenía para él un sentido bien distinto del que le diera Kant. Tal vez la mejor forma de verlo sea repasar un texto de su etapa presuntamente más kantiana, donde Peirce parece remontar el trascendentalismo hasta Aristóteles, y asegura que ninguna doctrina de las categorías, o en general ninguna metafísica, puede ser en cierto modo otra cosa que una meta-reflexión de este tipo. La razón es que

Toda determinación es por negación; sólo podemos reconocer un carácter mediante la comparación de un objeto que lo posee con otro objeto que no lo posee. Por consiguiente, un concepto que fuera realmente universal en todos los aspectos sería irreconocible e imposible. No obtenemos el concepto de ser, en el sentido implicado en la cópula, de la observación de que todas las cosas en las que podemos pensar tienen algo en común, pues no hay tal cosa que observar... El concepto de ser es, por lo tanto, un concepto relativo a un signo –un pensamiento, o una palabra–, y como no es aplicable a todo signo no es primariamente universal, aunque sí lo es en su aplicación mediata a las cosas.¹²⁴

El texto respeta en apariencia lo que hemos presentado aquí como las grandes líneas de fractura kantianas: no podemos tener un conocimiento directo de las cosas, o de aquello que pertenece al “mundo exterior,” si no es por mediación de los signos, o de aquello que pertenece al “mundo interior.” Queda fijada de este modo una perspectiva insuperable, la cual deja abierta a su vez una pregunta: ¿Cómo podemos saber que lo mediatamente universal corresponde también a lo primariamente universal? A lo que sólo cabría responder con el postulado de una cosa en sí, que es la cosa tal como pueda ser antes de

cualquier relación que establezca el sujeto, en oposición a la cosa tal como aparece a la luz de esas mismas relaciones.

Ya hemos dicho antes, sin embargo, que el proyecto de Peirce consiste precisamente en deslindar el aspecto lógico del aspecto meramente psicológico del kantismo. De acuerdo con este principio, la distinción entre un mundo interior y un mundo exterior tendría que ser del todo indiferente para él, y no hay que buscar mucho en el texto para encontrar un rastro de esa indiferencia: ¿Qué otro sentido puede tener aquella precisión según la cual algo enteramente universal no sería sólo irreconocible, sino también *imposible*? El matiz supone toda una revolución de la perspectiva, pues ya no se trata de que el sujeto imponga algo que le pertenece sólo a él a un objeto que también se pertenece sólo a sí mismo, sino que lo estudiado en el terreno supuestamente excluyente del sujeto no es otra cosa que el objeto mismo o la cosa en sí: ¿Qué frontera inviolable podría haber entre ambos, cuando cada uno se define sólo por referencia al otro? Si la constitución propia del sujeto determina toda manifestación del objeto, ¿qué otra cosa podría haber determinado dicha constitución sino la constitución propia del objeto? El único modo de comprender una relación diádica como la que se establece entre sujeto y objeto es considerarla como proceso, o lo que en los artículos de *The Monist* recibe el nombre de evolución. Y el modelo básico de lo que supone un proceso es lo que Peirce define en *On a New List of Categories* como una relación triádica o semiótica, frente a la lógica diádica que conserva Kant en su deducción metafísica, y que le encierra en el círculo nominalista de señalar cuál de los términos de la diada es el primero, o el fundamento propiamente dicho. Decir que la única vía para conocer las cosas en su generalidad es conocer el modo como son conocidas significa literalmente para Peirce que las cosas son también signos, o más estrictamente hablando *relaciones*, al menos en cuanto son generales. Y eso es, de nuevo, lo que supone tomarse en serio el pensamiento.

En este mismo sentido, el hecho de que los conceptos generales descubiertos por esta vía no sean primariamente universales no se debe a ninguna imposibilidad psicológica de saber si las cosas corresponden realmente a ellos, sino a que volvemos a chocar en el estudio de los signos con la misma imposibilidad lógica que hallábamos en el estudio de las cosas:

tampoco seríamos capaces de reconocer ningún aspecto enteramente universal o aplicable a todo signo, a falta de un contraste con algún otro signo. Peirce no está haciendo aquí más que aplicar las conclusiones de su deducción metafísica, según la cual para reconocer algo como algo, o para que sea posible la referencia a un *ground*, es preciso que sea a su vez distinguible de otro algo, o que sea posible la referencia a un correlato. Ya sabemos pues cuál será el paso que vendrá a desbloquear la situación: la referencia a un interpretante, o a una serie indefinida de “algunos” ulteriores. En este sentido cabe decir que la versión peirceana de la deducción metafísica sustituye la justificación trascendental por otra de corte empírico: allí donde el argumento original pretende extraer un valor probatorio especial de lo que considera un hecho privilegiado entre los demás, a saber, el modo como se nos da el conocimiento, la nueva versión no reconoce hecho privilegiado alguno, y remite el análisis del conocimiento según se le ha dado a la mediación con cualquier otro modo en que pudiera darse el conocimiento... lo que no es sino remitirlo a la mediación con el objeto mismo, pues con él habrá de identificarse en último término. Eso es precisamente lo que dirá Peirce a partir del cambio de siglo, en lo que muchos vieron como una contradicción palmaria con todo lo dicho en la etapa anterior, y una inesperada concesión a las tesis de Hegel: todo lo real es racional, y todo lo racional es real.

4. Segunda estrategia: el argumento fenomenológico

En 1903 Peirce reapareció en la universidad de Harvard, tras casi treinta años de ostracismo académico, gracias a las gestiones de su valedor y buen amigo William James. Su encargo era ofrecer una exposición de primera mano sobre el sentido de su ya célebre doctrina pragmática, sobre la que James llevaba algunos años hablando en sus clases. A diferencia de lo que había sido habitual en su anterior etapa universitaria, sin embargo, las conferencias que presentó Peirce en esta ocasión estaban tan enteramente trufadas de referencias a las categorías que apenas nadie –incluido James– entendió una palabra de lo que dijo. Claro está que la verdadera novedad de las conferencias no fue la que sorprendió a su audiencia, sino otra que hubiera sorprendido también a alguien más familiarizado con la obra inédita del filósofo, y es que las categorías ya no procedían de un examen lógico del lenguaje o del pensamiento, sino de una ciencia presuntamente situada por encima de la lógica. Tampoco en este caso reclamaba Peirce ninguna originalidad especial por la idea: “Esta es la ciencia que Hegel convirtió en su punto de partida, bajo el nombre de *Phänomenologie des Geistes* [fenomenología del espíritu].” Las coincidencias con el filósofo alemán se extendían no sólo al método de la investigación, sino también a sus resultados:

Hegel estaba en lo cierto al decir que la función de esta ciencia era poner de manifiesto y clarificar las Categorías o modos fundamentales... Respecto a [los cuales,] me parece que Hegel está tan cerca de lo correcto que mi propia doctrina podría muy bien tomarse como una variante del hegelianismo.¹²⁵

En realidad, la aparición de la fenomenología no era más que una mínima muestra de los cambios que había introducido Peirce un año antes en el organigrama de las ciencias: la lógica formaba parte ahora de una tríada de ciencias normativas (estética, ética, lógica), las cuales se integraban a su vez en una tríada de ciencias filosóficas (fenomenología, ciencias normativas, metafísica), y éstas a su vez en una tríada de ciencias del descubrimiento (matemáticas, filosofía, ciencias especiales).¹²⁶ No hace falta decir que el modelo permite introducir cuantas divisiones y subdivisiones se consideren necesarias, aunque nosotros de

momento tendremos bastante con lo anterior, pues nos permite comprobar que la nueva ciencia encargada de la demostración de las categorías se sitúa en efecto por encima de la lógica, aunque aún por debajo de las matemáticas. Eso le vale, por cierto, el primer codazo a Hegel: “Una fenomenología que no tome en consideración la matemática pura, una ciencia que apenas había llegado a su madurez cuando Hegel escribió, terminará por obtener en el mismo resultado cojo y penoso que obtuvo aquél.”¹²⁷

En la clasificación de las ciencias que había presentado Peirce en *A Guess at the Riddle*, las categorías ocupaban el lugar de honor como hipótesis primera detrás de todas las demás investigaciones, y que éstas a su vez habían de venir a confirmar o desmentir; pues bien, no hay nada en el terremoto clasificatorio de los últimos años que apunte hacia un abandono de esta perspectiva. Tal como anunciábamos en la introducción, el hecho de que el ciclo de conferencias se oriente ahora a la demostración de la máxima pragmática, y no de las categorías, obedece más a los deseos de su audiencia que a ningún cambio en la lógica interna del sistema, tal como confirman los minutos que dedica Peirce a una y otra cosa en sus intervenciones. No es el contacto “seguro” con lo dado que parece garantizar la máxima pragmática lo que cimienta el edificio de Peirce, sino el horizonte que se ve desde sus habitaciones más altas, por decirlo así, lo que convierte en más bien inadecuada toda la metáfora del edificio y los cimientos. La revisión del organigrama de las ciencias no obedece pues a un abandono del proyecto de las categorías, sino más bien a una radicalización de este mismo proyecto, tal como veremos inmediatamente; una revolución que, eso sí, parece traer consigo un cambio de padrino en filosofía, o un rechazo de la inspiración kantiana que le había guiado hasta aquí en favor de un acercamiento a los planteamientos de Hegel.

En realidad, tampoco habría por qué sorprenderse de que Peirce planteara una ruptura de este tipo, pues lo cierto es que arrastraba desde el comienzo importantes diferencias con Kant. Ya sabemos cuál es la mayor de todas: Peirce pensaba que el argumento trascendental no podía valer en ningún caso como prueba *a priori* de las categorías, sino sólo como hipótesis a confirmar por la experiencia. Si hemos de tomarnos en serio esta idea, habremos de aceptar que el hecho de que pensemos de un modo y no de otro es

perfectamente indiferente para la prueba, pues las categorías han de describir los rasgos más generales de todo pensamiento *posible*, no de cualquier pensamiento actual. De acuerdo con esta idea, lo que nos interesa no es establecer cómo pensamos, o los rasgos generales del razonamiento lógico, sino cómo *podríamos* pensar, o lo que Peirce define ahora como los rasgos generales del razonamiento matemático.¹²⁸ Por otro lado, la experiencia pertinente para probar la hipótesis tampoco puede ser ya la que encontramos en las ciencias especiales, o siquiera en la metafísica, pues en puridad no nos interesan las relaciones que se dan en el universo donde vivimos, sino las que podrían darse en cualquier universo posible. La fenomenología nace pues con el único propósito de disponer el terreno adecuado para la experimentación de las categorías.¹²⁹

Según Peirce, las matemáticas son la única ciencia hipotética o condicional por ser aquella que define enteramente su objeto de estudio, o porque su “único objetivo es descubrir, no como son las cosas de hecho, sino como podría suponerse que fueran, si no en nuestro universo, tal vez en algún otro.”¹³⁰ Eso quiere decir, entre otras cosas, que las matemáticas absorben buena parte de lo que hasta ahora estaba integrado en la lógica, en especial la lógica de relaciones que había servido para formular el “notable teorema” de los años setenta.¹³¹ En cierto modo, lo que hace Peirce es generalizar aquel mismo argumento a partir de un modelo gráfico desarrollado por él a partir de los trabajos de Kempe, y que considera capaz de recoger todas las hipótesis matemáticas posibles.¹³² Mucho se ha lamentado el fracaso de Peirce en su intento de ofrecer la prueba definitiva de las categorías, a la vista sobre todo de sus aparentes promesas en este sentido. En nuestra opinión, sin embargo, nos encontramos ante un malentendido parecido al que causó el teorema original: la conclusión había sido entonces que el argumento dependía de la notación propuesta por Peirce, y por lo tanto que el único modo de validarlo era comprobar –por medio de una prueba “independiente,” o sea empírica– que dicha notación respondía efectivamente a la estructura profunda del pensamiento, o si nos tomamos en serio las pretensiones de Peirce, de la realidad misma. También ahora la prueba depende de las especificaciones del modelo en que se formula, y eso es exactamente lo que ha de suceder siempre; es más, el propio traslado del teorema de la lógica a las matemáticas debe entenderse como un reconocimiento de la imposibilidad de establecer ninguna

demostración formal de las categorías, sino sólo una hipótesis más o menos bien formulada. Lo único que hace el matemático es analizar las propiedades de un modelo arbitrariamente definido, mientras que la hipótesis de las categorías –como cualquier tesis de hecho– va por definición más allá de eso:

Las cuestiones que deben examinarse aquí son: cuáles son los diferentes sistemas de hipótesis de los que puede partir la deducción matemática, cuáles son sus caracteres generales, por qué no son posibles hipótesis de otro tipo, y otras por el estilo. A diferencia de los problemas matemáticos, estos no son problemas que reposen sobre premisas claras y bien definidas, reconocidas desde el principio... Una cosa por lo menos es innegable: si existen realmente tales caracteres necesarios de las hipótesis matemáticas... tal necesidad ha de proceder de una verdad tan general que valga no sólo para el universo que conocemos, sino para cualquier mundo que pudiera crear el poeta. Y esta verdad, como todas las verdades, sólo vendrá hasta nosotros a través de la experiencia.¹³³

Para obtener la prueba de las categorías, o lo que viene a ser lo mismo, para obtener un modelo capaz de expresar adecuadamente todo pensamiento posible, el matemático deberá analizar todos los modelos concebibles para comprobar si existe algún inventario de rasgos común a todos ellos. Esa es sin embargo una tarea que excede claramente el terreno de lo formal, al menos tal como lo ha definido Peirce, y que requiere por lo tanto el paso a la primera de las ciencias positivas, o a la nueva ciencia de la fenomenología. Y es que si el matemático no habla de ningún universo en particular, el fenomenólogo debe asegurarse de que habla por todos los universos posibles a la vez. Eso significa, claro está, sustituir la exactitud matemática por la mayor de las indeterminaciones, pues el fenomenólogo no puede introducir ninguna especificación en su objeto que pudiera limitar el ámbito de su investigación. Apenas se puede exagerar hasta qué punto eso supone un problema en su tarea: no se trata sólo de ignorar la diferencia entre lo real y lo imaginario, sino de ignorar estrictamente toda diferencia entre lo que un objeto es y lo que parece, un requisito que llevado al extremo haría imposible hablar de ningún objeto, ni de ningún hecho, ni en

general decir nada en un sentido propio del término, pues eso sería ya introducir una distorsión inadmisible en lo que se presenta a la mente. “La fenomenología sólo puede decirle al lector hacia dónde debe mirar para ver lo que tiene que ver,” concluye Peirce.¹³⁴

Difícilmente se puede llevar más lejos la lógica empírica de la investigación, y muchos dirán que en este caso se ha llegado al absurdo, aunque también ellos habrán de admitir que ha sido por la vía de la coherencia: cualquier presupuesto que pudiera introducir el fenomenólogo en su investigación traicionaría el propio principio experimental que pretende aplicar, precisamente por tratarse de la primera de las ciencias positivas, encargada de investigar el más general de los hechos posibles... o aquello en que consiste un hecho como tal. Peirce no hace otra cosa pues que expresar con la mayor radicalidad posible las condiciones de la única prueba propiamente válida de las categorías, es decir, una prueba basada en la experiencia y nada más que la experiencia. Peirce se lamentaría años más tarde de que justo aquellos que mejor podrían valorar su intención tienden a ignorar cualquier idea que arrastre importantes lastres de vaguedad, un vicio que impide a la mayoría de ellos considerar siquiera el sentido de lo que dice.¹³⁵

Por nuestra parte no podemos hacer más que apuntar una respuesta –algo vaga también, como no puede ser de otro modo– a las críticas más comunes que ha recibido la nueva estrategia peirceana, y que consisten en pedirle al fenomenólogo una justificación de que el modo como se presenta el fenómeno a su mente corresponde al modo como se presenta a la mente de cualquier otro. Nótese que la objeción sería la misma si le pidiéramos al matemático una justificación de que el modo como analiza sus modelos corresponde al modo como los analizaría cualquier otro, y que en un sentido muy amplio ambas cuestiones vienen a ser una repetición de la pregunta por la correspondencia del pensamiento con la cosa en sí. Peirce sólo puede responder a eso con otra pregunta, y es ¿por qué habríamos de hacer una pregunta así?

No hay nada más irracional que la falsa pretensión. Y sin embargo la filosofía cartesiana, que ha reinado en Europa durante tanto tiempo, se funda enteramente en ella. Dicha filosofía pretendía dudar de lo que no dudaba. No

caigamos nosotros también en este vicio. Vosotros pensáis que vuestra *logica utens* es más o menos insatisfactoria. Pero no dudáis de que hay alguna verdad en ella. Tampoco lo dudo yo; ni hay nadie que lo dude. ¿Por qué se niegan a ver los hombres que si no dudamos de una cosa, es que no dudamos de esa cosa?¹³⁶

No hay más modo de superar el problema de la cosa en sí que dejar de preguntar por la cosa en sí, y no sólo porque no podamos responder a la pregunta –que no podemos– sino porque no es la pregunta que en realidad queremos hacer. No nos interesa justificar la validez de aquella parte de nuestros razonamientos de la que no dudamos, sino corregir aquella parte de la que sí dudamos. Peirce comenta que “algunos autores imaginan ver algún tipo de absurdo aquí,” es decir, en la idea de que una lógica reconocidamente mala sea capaz de corregir sus propias deficiencias; eso es lo que se conoce técnicamente con el nombre de *petitio principii*, un defecto lógico que aquellos querrían resolver mediante la remisión a una instancia previa que justificara la validez de nuestros razonamientos, lo cual, todo sea dicho, no tiene visos de resolver jamás la cuestión. La respuesta de Peirce es que todo eso no es sino “exagerar el sentido de las proposiciones filosóficas”: en la medida en que algunos de nuestros razonamientos no nos susciten dudas, podremos usarlos para corregir nuestros demás razonamientos, en un proceso crítico para el que la validez será algo que nos espere al final del recorrido, y no al comienzo, como pedirían aquellos autores. “Esta es una forma más verdadera de plantear la cuestión,” asegura Peirce, “y así planteada, no parece presentar una dificultad tan insuperable como se pretende.”¹³⁷

No cuesta mucho reconocer en lo anterior el gran dilema escolástico que habíamos señalado al comienzo de este trabajo como la única alternativa de peso en filosofía. Vista desde esta perspectiva, pues, la propuesta casi impracticable de la fenomenología como única prueba válida de las categorías vendría a ser el último y más radical intento por parte de Peirce de hacer patente el cambio que propone en nuestro modo de entender la validez. Sin embargo, y de acuerdo con los términos de su propia demostración, sólo aquél que vea lo mismo que ve él cuando señala hacia los rasgos más generales del fenómeno estará dispuesto a reconocer el sentido de la prueba, o a no plantear la pregunta impertinente por su circularidad:

Entiéndase pues que nuestra tarea como estudiosos de la fenomenología consiste simplemente abrir los ojos de nuestra mente, mirar bien al fenómeno y decir cuáles son los rasgos que nunca faltan en él, ya sea este fenómeno algo que la experiencia externa impone a nuestra atención, o bien el más loco de nuestros sueños, o bien la más abstracta y general de las conclusiones de la ciencia.¹³⁸

4.1. Redescubrimiento de las categorías

El primer rasgo que descubrimos de este modo en el fenómeno es la pura presencia del fenómeno en cuanto tal, o su ser así ajeno a cualquier otra consideración. Ya sabemos que el ejemplo preferido de Peirce en este caso son los colores, o más en general lo que en filosofía se conoce con el nombre de *qualia*: “Puede ser simplemente un olor, pongamos que un aroma floral; o puede ser un dolor infinito; o puede ser un silbido eterno y estridente.”¹³⁹ Si alguien respondiera que todas estas cualidades sólo *parecen* simples desde un punto de vista psicológico, pero que son perfectamente analizables en otros términos, Peirce buscaría un ejemplo para indicar que esa no es la cuestión: “Si una persona no fuera capaz de percibir otro color que el de esta cera de lacrar... podría dedicar su vida entera a pensar en ella, pero nunca descubriría que se pueden distinguir tres aspectos en ella: luminosidad, tono y saturación. No son algo que pueda verse en el color tomado en sí mismo, sino sólo en el color tomado en comparación con otros.”¹⁴⁰ Y si alguien le respondiera que en este caso ya no se percibiría ningún color, por lo que en cierto modo dejaría de haberlo, Peirce sólo podría buscar otro ejemplo para indicar que esa tampoco es la cuestión: “Si todo cuanto hay en el mundo y en el [fenómeno] fuera del mismo rojo exacto de esta cera de lacrar, tal vez no tendríamos una conciencia *específica* de ello, pero supongo que daría un cierto tono a nuestra disposición, y por lo tanto estaría presente, en cierto modo, en nuestra mente. Pero si no fuera así, eso sería un hecho meramente psicológico: no tendría nada que ver con la cualidad *rojo* en sí misma.” A lo que aún podrían responderle, claro está, que no se entiende en qué sentido puede hablarse del rojo

como cualidad si no es en un sentido psicológico, con lo que volveríamos a estar allí donde habíamos comenzado, a menos que la insistencia de Peirce lograra en algún momento atraer a su objetor hacia la radicalidad fenomenológica del caso:

Plántese usted bajo la bóveda azul del cielo y mire hacia aquello que se presenta tal como se presenta... Lo presente es simplemente lo que es, sin importarle lo ausente...¹⁴¹

El rojo es simple no porque sea rojo, sino porque lo consideramos aparte de cualquier relación, y si Peirce lo ha elegido es sólo porque con los colores nos resulta más fácil tal operación. Pero eso no es más que otro “hecho psicológico” del todo indiferente para lo que se discute aquí, pues la cuestión es que cualquier fenómeno es simple cuando se lo considera en sí mismo, y en la medida exacta en que lo consideremos así; en eso y sólo en eso consiste la simplicidad. El nominalista objetará que eso es hacer depender los fenómenos de cómo los consideremos nosotros y no de cómo son en sí mismos, a lo que Peirce responderá una vez más que el rojo es rojo aunque nadie lo vea, o aunque nada (o todo) en el mundo sea de ese color. Los fenómenos son lo que son aparte de cualquier relación que puedan mantener con nosotros, o en general con cualquier otro fenómeno, lo cual ya sólo puede tener un significado: aquello que “hacemos” con un fenómeno al considerarlo aparte de cualquier otro no es nada extraño a lo que es éste en sí mismo en cuanto pura posibilidad de ser aparte de cualquier otro, o dicho al revés, en cuanto pura posibilidad de entrar en relación con otro. Lo que trata de señalar Peirce con sus ejemplos, contra todo sentido común moderno, es que un fenómeno es sí mismo y antes que nada una relación, y por lo tanto algo posible antes que algo dado. En eso consiste la doctrina platónica de las Ideas, de la que surge toda la tradición filosófica occidental, y eso es lo que deberá redescubrir el lector por sí solo, con la única ayuda de la primera de las facultades del fenomenólogo, o la de “ver lo que tiene uno delante de las narices, exactamente tal como se le presenta, sin reemplazarlo por ninguna interpretación.”

No hay uno sin dos, y por lo tanto el descubrimiento de la primeridad como aquello que es en sí mismo no puede menos que apuntar hacia la segundidad como aquello que es en

relación con otro; lo segundo, por su parte, ni siquiera es pensable sin una referencia a lo primero. “El siguiente rasgo más simple que tiene en común todo cuanto aparece ante la mente, y en consecuencia la segunda categoría, es el elemento del Conflicto.” Peirce habla de la oposición como del “color” más propio de la segundidad, aunque es claro que la segundidad como tal no puede tener ninguna primeridad, pues en tal caso ya no habría segunda categoría. Hablar de lo que la segundidad es en sí misma es ya perder de vista la cuestión en cierto modo, igual que lo era antes hablar de la relación que pudiera guardar lo primero con algo distinto de sí. Como no puede ser de otro modo, toda exposición abstracta de las categorías toma una forma más o menos perogrullesca, razón por la cual Peirce recurre una vez más a experimentos fenomenológicos para apuntar su idea:

Imagina que estás haciendo un importante esfuerzo muscular, digamos que presionar con todas tus fuerzas contra una puerta medio abierta. Como es evidente, notas una resistencia. No podría haber esfuerzo sin un esfuerzo igual que le opusiera resistencia... Si sucede que la puerta se abre a pesar de tus esfuerzos, dirás que la persona que estaba al otro lado era la que actuaba y tú la que resistía, mientras que si tienes éxito al empujar la puerta dirás que eras tú el que actuaba, y la otra persona la que resistía.¹⁴²

Los ejemplos escogidos en este terreno destacan por su marcado carácter subjetivo, a diferencia de lo que ocurría en el anterior, donde Peirce trataba de escapar por todos los medios a este modo de considerar las cosas. Y es que el principal obstáculo para reconocer las demás categorías es que el fenómeno se presenta siempre como un segundo para nosotros: sólo hemos llegado a identificar la primeridad como una pura posibilidad tras descubrir que cualquier otra definición de lo que algo fuera “en sí mismo” se revelaba un momento después como una definición de lo que era “en relación con otro.” Lo cual demuestra también que el único modo de superar el obstáculo de la segundidad es a través de una mejor comprensión de esta misma, o por recurso (justamente) a la segunda de las facultades del fenomenólogo: “Una discriminación insobornable que se aferra como un bulldog al rasgo peculiar que se halla bajo estudio, lo sigue allí donde pueda esconderse, y lo detecta bajo todos sus disfraces.”¹⁴³ Este es el método que deberá permitirnos desvelar la

principal trampa que esconde nuestra relación corriente con el mundo, o la tendencia que despierta en nosotros a exagerar:

La principal diferencia entre el Mundo Interior y el Exterior es que los objetos interiores adoptan al instante cualquier modificación que nosotros queramos, mientras que los objetos exteriores son hechos obstinados que ningún hombre puede hacer distintos de como son. Pero por tremenda que sea esta distinción, a fin de cuentas es sólo relativa. Los objetos interiores sí ofrecen un cierto grado de resistencia, y los objetos exteriores pueden ser modificados en alguna medida si se les aplica el suficiente esfuerzo inteligentemente dirigido.¹⁴⁴

En conjunto, podría decirse que toda nuestra experiencia viene a ser una versión ampliada del ejemplo de la puerta, al menos en la medida en que supone una relación entre un primero y un segundo; y lo que añade Peirce es que si consideramos la situación desde esta perspectiva, y no dejamos que nada nos aparte de ella, “relativizaremos” un poco más la cuestión de quién empuja y quién resiste, qué es lo exterior y qué lo interior, o en general qué es lo primero y qué lo segundo en una relación de este tipo. Pensemos en un caso que no parezca nada relativo: un día vamos por la calle cuando alguien pasa a nuestro lado cargando (por ejemplo) una escalera y se gira para cruzar, en cuya maniobra nos da un violento golpe en la nuca que nos deja tumbados en el suelo. Lo que nos interesa aquí es el golpe como tal, tomado como relación entre la escalera y nuestra cabeza, aparte de cualquier otra consideración. Peirce se toma el cuidado de subrayar que el portador de la escalera no tenía la menor intención de darle a nadie, aunque no queda claro si estas precisiones orientan realmente al lector o si sólo contribuyen a despistarlo aún más, pues el asunto no se queda ni mucho menos en dejar de lado la intención de las partes, sino que debemos ignorar también cualquier consideración sobre quién estaba antes y quién después, quién termina en el suelo y quién sigue en pie, o en general cualquier antecedente o resultado del hecho que pudiera llevarnos más allá del hecho mismo. Y si lo hacemos así nos dejará de parecer tan claro que hayamos recibido un golpe, que es lo que cualquiera habría dicho en un primer momento, pues nos daremos cuenta de que el golpe sólo ha existido en la medida exacta en que hemos resistido a él, o en la medida en que nosotros

hemos golpeado a la escalera. No hay duda de que ésta es una versión de los hechos que la mayoría de nosotros encontraremos insatisfactoria, pero la cuestión es justamente señalar que la segundidad no puede pintarnos en ningún caso el cuadro que buscamos:

Hasta este punto, caballeros, he venido insistiendo trabajosamente en algo que el sentido común más vulgar está en la mejor de las disposiciones para aceptar, y sobre lo cual sólo filósofos de gran ingenio han sido capaces de engañarse. Pero ahora he de pasar a una categoría que sólo una forma más refinada de sentido común está preparada para admitir, la categoría que más suena de las tres en la canción de Hegel.¹⁴⁵

El hecho de que alguien golpee y otro reciba el golpe, o de que alguien empuje y otro contenga... es algo que por definición no es ningún hecho: los fenómenos sólo cobran *sentido*, en la versión más gráfica del término, en la medida en que aparece un tercero, o en la medida en que se ordenan según un comienzo, un medio y un fin. Para encontrar el caso más transparente posible de esta relación acudiremos al ejemplo peirceano de un cazador que quiere abatir un águila, un fin poco edificante para cuyo logro podrá escoger el día que más le guste, ponerse una cazadora caqui o una beige, esconderse detrás de una roca o debajo de un árbol, etc. La variabilidad de los medios para alcanzar el fin es esencial para toda relación entre tres fenómenos, o para toda relación indirecta, frente a lo que sucede en una relación directa entre dos fenómenos, donde por definición no queda nada por determinar. Pero el problema que tiene el sentido común con esta categoría no es tanto reconocer que se puede considerar algún fenómeno bajo esta perspectiva –en especial, las intenciones de las personas–, sino que valga también para *cualquier* fenómeno, tal como sucede con las otras dos categorías. El propio ejemplo sirve para plantear la objeción:

Pero una vez que la bala sale del rifle, el asunto queda en las estúpidas manos de la causalidad eficiente, y si el águila diera un giro en otra dirección la bala no se desviaría en lo más mínimo, pues la causalidad eficiente no presta ninguna atención a los resultados, sino que se limita a obedecer órdenes ciegamente.¹⁴⁶

No parece que la bala persiga ningún fin, ni por lo tanto que haya nada que quepa ver como un medio aquí. Nos encontramos pues ante una cadena de reacciones totalmente determinadas, con una nómina de dos participantes cada vez: el dedo y el gatillo, el gatillo y el cartucho, etc. El cazador sería el único en establecer relaciones indirectas entre fenómenos, o en dejarse guiar por lo que se conoce como una causa final. Sin embargo, un examen más atento revela que estamos de nuevo ante una visión distorsionada de la situación: cada una de las reacciones que desencadena el gatillo sólo está determinada en la medida en que es un hecho irrepetible, pero si las consideramos sólo de este modo no tiene más sentido darle al gatillo que darle a cualquier otra cosa que haya por allí, o dicho de otro modo no tiene sentido hablar de cazadores ni de presas. La caza sólo es posible en la medida en que las reacciones entre el protagonista y los fenómenos que le rodean son esencialmente *repetibles*, o en la medida en que manifiestan también una forma de finalismo, aunque sea más “ciega.” Por eso dice Peirce que la causalidad eficiente de la bala pertenece a la misma categoría que la causalidad final del que dispara, por más que a primera vista nos pudiera parecer lo contrario. Para volver a nuestro ejemplo, el cazador sólo puede apuntar a su presa en la medida en que la bala “apunta” a su vez hacia un objetivo propio, que en este caso no es el águila sino la trayectoria que seguirían todas las balas en ese mismo compromiso.

El error del nominalismo es encerrar las relaciones triádicas en la mente de las personas, sin darse cuenta de la inconsistencia de su posición: si hay un solo fenómeno implicado en una relación triádica, también han de estarlo en alguna medida todos los demás. Las sorpresas que se encuentra a cada paso el cazador, sin embargo, demuestran que no todo cuanto le rodea conspira de igual modo en su pequeño proyecto; la razón que ofrece Peirce, como sabemos, es que conspiran en otro mucho mayor. La publicación de *El origen de las especies* le pareció en este sentido un paso histórico, no tanto porque descubriera algo nuevo como porque volvía a poner en primer plano aquella relación que determina el fin a base de no determinar (del todo) el medio, lo que traía de vuelta ideas tan viejas como el destino o la causa final. Peirce justifica por el principio de la “parsimonia” el empeño de la ciencia moderna en centrar sus explicaciones en la mera segundidad, por la vía –errónea,

como hemos visto— de limitarlas a la causalidad eficiente. La misma confusión seguía viva en todos los departamentos teóricos de su tiempo, incluida la concepción darwiniana de la evolución como un efecto residual de leyes puramente mecánicas.¹⁴⁷ Sin embargo, la evidencia cotidiana al alcance de cualquiera, o si preferimos fiarnos de lo que nos digan otros, un número cada vez mayor de experimentos de laboratorio, hacían inevitable que se reconociera el carácter finalista de toda forma de racionalidad, y por lo tanto que la hiedra del evolucionismo terminara por matar al árbol del mecanicismo sobre el que se hallaba de momento encaramada.

Las trampas del nominalismo son insidiosas, y ahora se ve que caímos en una de ellas al definir la terceridad al comienzo de este trabajo como un asunto de repetición, pues esta es ya una definición teñida de segundidad. Pero no terminan ahí nuestros errores, pues pronto veremos que tampoco la noción de fin es tan esencial para esta categoría, por más que nuestra exposición anterior pudiera hacer pensar lo contrario, del mismo modo que la idea de causa es una rémora de un pensamiento todavía demasiado diádico; si vamos al fondo de la cuestión, el mero hecho de llamar tercero al tercero podría llegar a confundirnos. En todos estos casos el error no es tanto que los rasgos descritos no correspondan a la categoría, sino que no llegan propiamente a su esencia, lo cual es algo que sólo podremos resolver si apelamos de forma más resuelta a la tercera de las facultades del fenomenólogo: “El poder de generalización del matemático, capaz de sacar la fórmula abstracta que recoge la esencia misma del rasgo bajo examen, purificado de toda mezcla o acompañamiento extraño e irrelevante.” El propio Peirce se acusa de haberse quedado corto hasta ahora en el ejercicio de esta facultad, entre otras cosas por haber vinculado de un modo demasiado estrecho la terceridad a la representación;¹⁴⁸ y es que si nos fijamos algo más en su estructura veremos que el interpretante sólo puede situarse al término de la relación en la medida en que instituye al objeto como medio.¹⁴⁹ Lo mismo cabe decir de cualquier concepción de lo tercero que grave alrededor de la noción de fin, pues éste no es más que la parte determinada de la relación, y como tal remite de vuelta a lo segundo. La noción clave en esta categoría no puede ser sino la mediación, o lo que Peirce llama a veces *betweenness*, la cual se agota a su vez en la posibilidad de interponer un tercero entre cualesquiera primero y segundo, con el único —e importante— añadido de que el tercero se

convierte de este modo en un nuevo primero, tras el que podrá interponerse un nuevo tercero, y así sucesivamente. A este sencillo modelo se reduce en último término la relación semiótica, y en general cualquier relación que quepa considerar finalista.

Llegamos de este modo a la noción de continuo, el gran avance matemático de la época de Peirce, y que venimos anunciando desde el comienzo de este estudio como el remate de todo su sistema filosófico. La definición peirceana del continuo, sin embargo, se aparta de la propuesta por Cantor en los mismos años, que es sin duda la que más influencia tendría sobre el desarrollo posterior de la disciplina; la razón de este escaso éxito, cabe sospechar, es que la versión de Peirce resulta una vez más inseparable de sus categorías.¹⁵⁰ Como no podemos entrar aquí en ningún debate matemático,¹⁵¹ nos limitaremos a señalar que la idea de sentido común según la cual entre dos puntos de una línea siempre puede señalarse un tercero sólo se puede desarrollar de un modo consistente, según Peirce, si llegamos a la posición menos intuitiva de que en una línea, propiamente hablando, no hay puntos, al menos no hasta que los “determinamos” como tales: sólo de ese modo puede ser cierto, de acuerdo con su definición, que un continuo es “algo cuyas posibilidades de determinación ninguna multitud de individuos puede agotar.”¹⁵² Lo continuo (o lo tercero) se define pues, en el sentido más literal, como una mediación entre lo posible (o lo primero) y lo actual (o lo segundo). Tal vez lo veamos más claro con un ejemplo en el que participan una pizarra y una tiza, pero que implica también a toda la evolución cósmica:

Sea la pizarra limpia de toda marca una especie de diagrama de la vaga potencialidad original... Esta pizarra es un continuo de dos dimensiones, pero hace las veces de un continuo de una multitud indefinida de dimensiones... Dibujo una línea de tiza sobre la pizarra. Esta discontinuidad es uno de esos actos en bruto que explican cómo se dio el primer paso de la vaguedad original a la determinación, y que sólo ellos explican. Hay un cierto elemento de continuidad en esta línea. ¿De dónde procede esta continuidad? No es más que la continuidad original de la pizarra, que vuelve continuo todo cuanto hay sobre ella.¹⁵³

Dicho de otro modo, un continuo no se define tanto por alguna determinación propia de sus partes, como por ser él mismo una determinación (o una parte) de un continuo de más dimensiones, de donde se deriva a su vez un modelo marcado por dos límites: por un lado, aquel continuo no limitado por ningún continuo superior, lo cual no es ya un continuo sino la idea misma de lo indeterminado; por otro lado, aquel continuo que no limita ningún continuo inferior, lo cual tampoco es ya un continuo sino la idea misma de lo determinado.¹⁵⁴ Ambos extremos corresponden a su vez a la primera y la segunda categorías halladas anteriormente, lo que debería valer para confirmarnos que éste es el modelo matemático que mejor recoge las conclusiones del fenomenólogo, y por lo tanto aquél que deberíamos tomar como guía para cualquier otra investigación. En este sentido, Peirce avanza que la idea del continuo sugiere la de un cosmos limitado por un comienzo y un final, o que sigue un curso irreversible de lo indeterminado a lo determinado.¹⁵⁵ Y de acuerdo con este esquema, lo que debemos ver en la línea dibujada sobre la pizarra “original” es la primera ley de la naturaleza, pues una ley no es más que otro nombre para la idea general de continuo.¹⁵⁶ Y otra cosa: la presencia de un solo continuo supone en este modelo la continuidad de todo lo demás, tal como aconsejan nuestras indagaciones en el caso del cazador; por otro lado, todo cuanto es continuo (o tercero) es también en alguna medida determinado (o segundo), y en alguna medida indeterminado (o primero), tal como aconsejan también nuestras demás incursiones en el campo de la fenomenología.

4.2. El Secreto de Hegel

Cualquiera que tenga alguna familiaridad con la obra de Hegel sabrá que nada de lo anterior encaja realmente con lo que entendía éste por fenomenología. Sin incurrir en grandes riesgos, podría decirse incluso que su opinión del desempeño peirceano habría sido francamente negativa, en el sentido de considerar que no logra en ningún momento ir más allá de la propia posición trascendental que pretende superar. Lo que le llevaría a este juicio es justamente la idea de terceridad que Peirce asegura compartir con él, o lo que llama en alguna ocasión el “Secreto” de Hegel, es decir, la idea de que la parcialidad sólo es concebible en unos términos que llevan por principio a su superación. De acuerdo con este

esquema, Hegel sólo adopta una perspectiva fenomenológica, o se interesa por el modo como aparece del objeto, para mostrar cómo esta misma investigación lleva por su necesidad interna a la superación de toda diferencia entre el modo como el objeto aparece y el modo como es en sí mismo, lo que supone también, claro está, la superación de la propia fenomenología en un saber que sólo cabe calificar de absoluto.

¿Qué habría respondido Peirce a esta objeción? Pues bien, su respuesta habría sido que es más bien Hegel quien se queda encerrado en la posición trascendental, por su modo “fatalmente estrecho” de considerar la fenomenología.¹⁵⁷ No es que Peirce discuta que el modo de salvar la brecha trascendental entre el sujeto y el objeto sea integrarla en un proceso, o convertir su cancelación en el fin hacia el que tiende todo conocimiento. En eso consiste justamente la terceridad; lo que dice es que la sola idea de alcanzar este fin le quita todo el sentido. En lugar de la historia de las configuraciones de la experiencia en que se convierte inevitablemente la fenomenología de Hegel, la versión peirceana de esta ciencia vendría a ser la avanzadilla que otea siempre la “siguiente” configuración de la experiencia, o lo que será en cada caso su definición más general.¹⁵⁸ Sólo por esta vía se puede escapar al error fundamental de quedarse en el modo como se da la experiencia, en lugar de atender al modo como *podría* darse.

No hace falta volver muchas páginas atrás para ver que este es el mismo error del que Peirce había acusado a Kant antes que a Hegel, aunque también podría decirse que es el error del que se acusa a sí mismo una y otra vez, y que constituye por lo tanto el motor de toda su evolución filosófica. Pero mejor comencemos por el principio: Peirce desarrolló su hipótesis original sobre cuáles pueden ser los conceptos más generales a partir de una crítica informal del lenguaje filosófico recibido; en una segunda etapa amplió su crítica a un examen sistemático del lenguaje como tal, o lo que es lo mismo, a la lógica; pronto se convenció, sin embargo, de que una crítica como ésta no podía quedarse en la lógica tal como nos viene dada, sino que debía asociarse al desarrollo de un lenguaje lógicamente perfecto; y el mismo proceso crítico le llevó, en la etapa que ahora nos ocupa, a la conclusión de que el terreno propio para esta investigación tampoco podía ser el razonamiento lógico propiamente dicho, o según como se relaciona con algo distinto de sí,

sino el razonamiento matemático, o según como es en sí mismo, con independencia de nada más.

Tal como es bien visible, el pensamiento de Peirce no ha hecho más que girarse en todo momento hacia sí mismo, o buscar lo más peculiar de sí en cuanto pensador, más allá de cualquier particularidad que pudiera distinguirlo de otros pensadores; en eso consiste, claro está, el proyecto de elaborar una lista de categorías. En este sentido, su filosofía parece compartir el movimiento “reflexivo” de toda la filosofía moderna, o la idea de que el conocimiento ha de conocerse antes que nada a sí mismo, si es que ha de conocer algo más. Pero, ¿acaso no es éste el compendio de todas las preguntas impertinentes que Peirce ha denunciado desde el principio? ¿No es esta la pregunta a la que lleva de forma irresistible la duda universal cartesiana, la quintaesencia del nominalismo para Peirce, y la puerta por la que han entrado todos los males modernos? Lo que sucede es que Peirce aplica aquí la misma estrategia de Hegel, es decir, la de retomar el propio planteamiento que pretende superar, para que la superación tenga lugar desde dentro. En su caso, sin embargo, el paso más allá de la pregunta por el conocimiento toma una forma mucho más radical, pues lo que trata de cambiar es el sentido mismo de la pregunta. Y es que cualquier otra respuesta que se pueda ensayar recaerá en el mismo círculo al que lleva por definición la pregunta nominalista, y en el que caen también, claro está, el kantismo y el hegelianismo: ¿Cómo puede saber Hegel que su saber absoluto no es aún un saber fenoménico? ¿Y cómo puede saber Kant que su saber fenoménico no es ya un saber absoluto?

Todo lo dicho nos devuelve a una tesis que ha sido muy reiterada –aunque en diversas versiones– a lo largo de este trabajo, y que fue en cierto modo la primera y única gran convicción filosófica de nuestro autor: el pensamiento sólo puede superar sus contradicciones si se toma en serio a sí mismo, o si se piensa de tal modo que no entre en contradicción. Esa es la “otra” opción del dilema olvidado de la filosofía, y eso es lo que se traduce en la célebre tríada de categorías formales. Se trata de darse cuenta de que conocer el conocimiento, o dar una descripción verdadera de la verdad, no puede consistir en otra cosa que en no bloquear su progreso, o en ponerse al servicio de su fin. Pero adoptar seriamente esta perspectiva supone admitir que la lógica es antes que nada una forma de

conducta, y por lo tanto un departamento de la ética, tal como dijo al fin Peirce con todas sus letras en la primera conferencia de Harvard. Del mismo modo, la fenomenología no pregunta solamente por lo que podemos saber, sino también y al mismo tiempo por lo que debemos hacer, o mejor dicho ambas preguntas son indistinguibles para esta disciplina.¹⁵⁹

La pretensión de que la actividad teórica está de algún modo excluida de la práctica es el sentido profundo de todo dogmatismo, y de todo nominalismo también. Desde este punto de vista, puede entenderse la filosofía de Peirce como un antidogmatismo consecuente, aunque las consecuencias más indigeribles de esta posición –ya fuera para él mismo o para aquellos que le rodeaban– no emergieron de forma explícita hasta sus últimos años. Eso no quita, sin embargo, que estuvieran en cierto modo presentes desde el principio, y que fueran también las que mejor captaron sus sucesores pragmáticos y neopragmáticos. El problema es que todos ellos siguieron concibiendo la ética en un sentido nominalista, con lo que recayeron otra vez en aquello mismo que se trataba de superar, repitiendo en cierto modo el error de Hegel. La parte de la filosofía peirceana más impregnada de este “giro ético,” y por ello también la que más éxito ha tenido tanto en su época como en nuestros días, será sin embargo el tema del próximo capítulo.

5. Conclusiones (o: ¿Queda algún hegelianismo en el planteamiento de Peirce?)

Cuatro años antes de su muerte, Peirce esboza en su miserable retiro de Milford un manuscrito en respuesta a la “previsible sospecha” de que pudiera dar una importancia exagerada al número tres, un extravío que considera frecuente y para el que propone incluso el término psiquiátrico de “triadomanía.” Peirce reconoce que los indicios podrían llevar a más de uno a atribuirle la enfermedad, aunque alega –típicamente, todo hay que decirlo– que es la verdad misma, y no una manía particular suya, lo que le obliga a establecer un número tan elevado de divisiones tripartitas.¹⁶⁰ Sea como sea, lo cierto es que sospechas como éstas no eran ninguna anticipación en el caso de Peirce, sino la triste realidad que llevaba mucho tiempo cerrándole todas las puertas a las que llamaba. De hecho, hacía varios años ya que vivía de la caridad de un grupo de amigos y familiares, organizados por su discípulo William James para hacerle llegar un estipendio anual a través de su mujer.¹⁶¹ No hace falta decir el efecto que pudo tener una situación como ésta en una persona tan orgullosa como Peirce, y tal vez algo de eso hubiera en su tendencia tardía a aislar también su filosofía de la de sus contemporáneos, y muy especialmente de la de James. La obsesión por marcar distancias le llevaría incluso a cambiar el nombre de sus doctrinas: la fenomenología se convierte de este modo en la faneroscopia, y el pragmatismo en el pragmaticismo, con el objetivo explícito de poner a salvo sus ideas de posibles “secuestradores.” La compleja mezcla de sentimientos que le animaban en esta época se adivina también, sin embargo, en su decisión de añadir el nombre de Santiago a los suyos propios en honor de su benefactor, y hacerse llamar por algún tiempo Charles Santiago Sanders Peirce.¹⁶²

Más de medio siglo después de todo esto, Rorty todavía se sumaba al diagnóstico que Peirce tanto temió en sus últimos años, y aseguraba además que la única aportación de éste a la filosofía había sido estimular a James, el cual sería el verdadero responsable de la larga descendencia del pragmatismo. Tampoco vamos a discutir aquí que fuera la “manía” de las categorías lo que impidió a Peirce ser algo más que un estímulo para James, y en general para toda la escuela pragmática posterior. Lo que no está tan claro es que su uso de estos términos fuera una simple gratuidad que James hizo bien en pasar por alto, y no la fuente

misma de aquella originalidad que tanto le había estimulado, pero que luego no supo trasladar a su filosofía, al menos no sin mucho rodeo y circunloquio. En espera de lo que habremos de decir sobre todo esto en secciones posteriores, avanzaremos que en una conferencia introductoria dirigida a europeos, Rorty observó que la mejor forma de entender el nuevo modo pragmático o “americano” de ver las cosas es tratarlas como si fueran números; la razón es que un número no es nada distinto de las relaciones que lo constituyen –el diecisiete es tanto diez más siete como ocho más nueve– lo que resulta de una ayuda inestimable cuando se pretende escapar al esencialismo, doctrina que se parece mucho al nominalismo del que escapaba Peirce.¹⁶³ Ante lo cual alguien podría plantear la cuestión de que si el mejor modo de ser un pragmatista es hacer exactamente lo que hizo Peirce, ¿por qué no se decide a hacerlo Rorty? La respuesta es que tan importante como es para Rorty hablar de las cosas como si fueran números, lo es también decir que esto es sólo “un modo más” de ver las cosas, para lo cual debe enredarse interminablemente en el mismo error y la misma discusión que pretendía superar.

Las palabras importan para Peirce, esa es una de las primeras consecuencias de su filosofía, y en este sentido tampoco es indiferente que Hegel confiara en términos tan tradicionales para describir sus estadios del pensamiento; en general, toda su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* le parecía a Peirce un diccionario de alemán, crítica en la que puede resumirse en cierto modo todo el diferendo entre ambos pensadores.¹⁶⁴ Y es que por más esfuerzos que hiciera Hegel para dejar atrás la “unidimensionalidad” del pensamiento ordinario, lo cierto es que termina por caer en ella sin remedio, y por ponerse al lado de los demás pensadores modernos en su visión de una racionalidad puramente mecánica.¹⁶⁵ Según Peirce, lo que debería preguntarse todo hegeliano, al término de su recorrido por la historia de la razón, es si podría haber sido de otro modo.¹⁶⁶ Pues si la respuesta es que no, entonces tampoco podrá decir que la razón que le ha llevado hasta allí se aparte demasiado de la segundidad que pretendía superar. Según Peirce, la perfecta adecuación de los medios para alcanzar el fin –pues no en otra cosa consiste la racionalidad– podría cumplirse también si los medios hubieran sido otros enteramente distintos, o mejor dicho, la idea misma de medio requiere que sea así.¹⁶⁷ A efectos de lo que ahora nos interesa, tanto da si el grave imponderable que nos hace responder que sí a la pregunta cae bajo la categoría de

lo primero o de lo segundo; la cuestión es que la inteligibilidad remite por principio a lo ininteligible, a riesgo de dejar de serlo ella también. Peirce pierde un poco la paciencia y hasta las formas cuando se trata de dejar claro este punto:

Sea el universo la evolución de la Razón Pura, si así lo queréis. Pero si algún día mientras vais por la calle ponderando hasta qué punto es todo el destilado más puro de la Razón, viene alguien con un garrote y sin ningún aviso os da un golpe en todos los riñones, tal vez os deis cuenta de que hay algo en el Universo que la Razón Pura no llega a explicar del todo; y tal vez si echáis una mirada al color *rojo* y os preguntáis cómo puede la Razón Pura ser responsable de que el rojo tenga esa cualidad positiva enteramente irracional e inexpresable, os avengáis a reconocer que la Cualidad y la Reacción ocupan asientos independientes en el Universo.¹⁶⁸

Cualquier posible “diferencia” –en el sentido más filosófico de la palabra– debe ser finalmente superada en el sistema de Hegel, lo que le enfrenta no sólo a Peirce sino más en general, y de forma paradigmática, a todo tipo de kantismo. El propio Hegel marcó en este punto la ruptura con su predecesor, cuya filosofía quedó integrada –y superada– en su historia del pensamiento bajo la etiqueta de *Reflexionsphilosophie*, o filosofía de la reflexión. Venimos de este modo a descubrir que, en contra de lo que habíamos explicado en las secciones precedentes, Peirce no se ha apartado en ningún momento de Kant. La situación creada constituye para Apel una aporía en toda regla, pues no ve el modo de casar el rechazo peirceano de lo impensable, a propósito de la “cosa en sí” kantiana, con su empeño posterior en negar cualquier superación de lo impensable, ahora en sede hegeliana.¹⁶⁹ Nosotros creemos sin embargo que sí hay un modo de hacerlo, aunque para ello deberemos comenzar por devolverle a Kant lo que le habíamos venido escamoteando durante todo el trabajo, para luego ver en qué sentido cree superar Peirce su posición, a la vez que también la de Hegel.

La “reflexión,” en cuanto término filosóficamente marcado, parte de la sencilla idea de que cualquier relación de algo con algo supone una diferencia entre ambos. En la versión de

Kant, la idea es llevada a su extremo para decir que la condición de nuestra relación con todo algo es la diferencia del yo respecto a éste; el yo se convierte de este modo en aquello que debe mantenerse “oculto” por definición, pues sólo por su diferencia respecto a lo que se muestra puede esto último mostrarse. Otro modo de decirlo es que el yo es el principio de unidad que hace posible toda diferencia, en cuanto diferencia respecto *a mí*; la experiencia no es concebible sin este principio de unidad o este acto fundamental –pues a estos efectos no hay diferencia entre ambas nociones– que hace posible cualquier otro, aunque es bien claro que no cabe reconocer aquí al yo en ningún sentido psicológico del término. El yo trascendental del que habla Kant es una pura relación lógica, estrictamente inaprensible más allá de eso, y para distinguirla la bautiza con el nombre de “apercepción.”

Siendo éste el punto de partida de Kant, es bien injusto atribuirle el psicologismo de alguien que estuviera pensando en un sujeto que impone determinaciones arbitrarias a un objeto, tal como hemos venido sugiriendo en buena medida hasta aquí, y tal como sugiere Peirce la mayoría de las veces. En realidad, Kant no habla tanto de la relación entre un sujeto y un objeto, como entre una espontaneidad y una receptividad que se definen y hacen posibles la una a la otra, en cuanto unidad y pluralidad respectivamente. Más allá de eso, la “cosa en sí” no es más que un contra-concepto explicativo (en cuanto queramos pensar la causa incognoscible de la pluralidad que se da en cada caso como un “objeto”), igual que lo es también la apercepción de la que aquélla es un reflejo (en cuanto queramos pensar la causa incognoscible de la unidad que se pone en cada caso como un “sujeto”). En otros textos, sin embargo, Peirce pone las cosas un poco más en su sitio:

Kant (por quien siento *más* que admiración) no es en el fondo sino un pragmatista algo confuso... Ninguna proposición puede referirse a la [cosa en sí,] y nada verdadero (o falso) puede predicarse de ella. En consecuencia, habremos de rechazar todas las proposiciones que se refieran a ella como superfluas y carentes de sentido. Una vez hecho esto, se verá bien claro que Kant considera el Espacio, el Tiempo y las Categorías del mismo modo que lo hace cualquier otra persona, y ni por un momento duda de su validez objetiva. La idea de limitarlas a la experiencia posible es pragmática en un sentido

amplio; y el pragmático reconoce tanto como Kant el ingrediente mental en estos conceptos. La única diferencia es que aquél (ejercitado por Kant en la definición) define con mayor precisión que éste, y de manera algo distinta, la parte de dicho ingrediente que procede del entendimiento del individuo en cuya experiencia tiene lugar el conocimiento.¹⁷⁰

La redefinición que apunta Peirce consiste en remitir el “ingrediente mental” a la idea pura de una unidad o una espontaneidad, desvinculada ya de la referencia a un sujeto, al menos en la medida en que sea individual;¹⁷¹ del mismo modo, el concepto que se opone a éste –y que lo hace posible en la misma medida– pasa a ser la idea pura de una pluralidad o una receptividad, desvinculada también por completo de la referencia a una cosa en sí. En otras palabras, lo que hace Peirce es quedarse con el núcleo lógico de lo que dice Kant, y revelar de este modo su filosofía como un “dualismo consecuente,” desde el que sólo hay un paso para acceder al triadismo. Y es que vista desde esta perspectiva, la posición kantiana parece un derroche poco justificable de energías filosóficas, por su empeño en conservar de modo artificial casi todo el escenario familiar para el sentido común moderno, aun reconociendo su carácter desesperadamente problemático. Sin embargo, vamos a diferir con Peirce al menos en un punto: su idea de que este empeño kantiano tenga que ver antes que nada con algún tipo de confusión, y no con un compromiso más serio con el nominalismo.

Para comprender el sentido de este compromiso, lo mejor es atender a las tensiones que provoca en la obra de Kant, en especial las que existen entre la primera y la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, tal como las ha observado Marzoa.¹⁷² Así, en la primera edición queda claro que la espontaneidad y la receptividad, o bien las facultades correspondientes del entendimiento y la sensibilidad, no son pensables en sí mismas sino sólo en cuanto abstracciones de una “raíz común,” que es el acto de conocimiento propiamente dicho, y en el que no cabe deslindar la parte que le toca a cada una. Dicha raíz no sólo es común al entendimiento y a la sensibilidad, sino también a la razón teórica y la razón práctica, pues en último término se identifica con el finalismo, en cuanto necesidad de que haya una unidad para la diversidad, o de que el mundo tenga sentido. No cuesta mucho reconocer en esta idea el germen de la tercera categoría, aunque el mero hecho de

que permanezca tercamente en posición de raíz ya anticipa que Kant no abrirá del todo la puerta del finalismo para escapar de la trampa diádica.¹⁷³ La razón hay que buscarla en el interés que revela la segunda edición en dar prioridad a uno de los términos por encima del otro, y por encima también, claro está, de la dualidad misma. De este modo, el conocimiento pasa a ser un acto *del* entendimiento *sobre* la sensibilidad, y no aquel otro “acto” común a ambos que era a la vez espontaneidad y receptividad. De este modo Kant introduce en escena el entendimiento autónomo y en cierto modo “transfenoménico” –es decir, no sometido a las condiciones de la sensibilidad– que precisa para desplegar una ética en la que cada individuo sea un “fin en sí mismo.” En realidad, la tensión se hallaba ya implícita en el propio planteamiento de partida, o en la identificación de la escisión original con la autoposición del yo, en lugar de remitirla a la categoría abstracta de la posibilidad como tal, así como en la circunscripción de todos los desarrollos posteriores al escenario problemático de algún tipo de “interioridad,” en cuanto opuesta a la “exterioridad” insinuada por la cosa en sí, etc.

De este modo, la filosofía kantiana se esfuerza en conservar la distinción en la que se funda todo nominalismo, aun cargando con todo el peso de sus contradicciones; en cierto modo, lo que hace es atraer hacia un terreno explícitamente problemático los vicios teóricos que apunta en su Dialéctica, pero sin deshacerse enteramente de ellos. Por otra parte, nos permite descubrir el sentido que hay detrás de este “error,” que es la voluntad de separar el ámbito teórico del práctico, en lo que algunos han visto como un intento de atajar la libertad que se remontaría hasta Grecia, pero que se revela más bien como un intento –ya desde Grecia– de hacer posible esta misma libertad.¹⁷⁴ La posibilidad de superar los problemas de la teoría se lee también perfectamente entre líneas en la obra de Kant: no hay más que romper con aquella separación, tal como ya hizo Hegel al ensayar una “autosupresión” de la reflexión en términos finalistas, aunque no llegara a tomarse lo bastante en serio el replanteamiento que eso supone de la relación entre teoría y práctica. Lo mismo hay que decir de la lectura apeliiana de Peirce, y por lo tanto de la presunta aporía que mantendría encerrado a éste en el círculo de la reflexión.

* * *

Por lo que se refiere a las tres categorías universales, según las llamo yo, tal vez sin demasiados motivos para pensar que sean más universales que las otras...¹⁷⁵

A lo largo de este trabajo hemos ido insistiendo en el carácter radicalmente empírico o “falibilista” de la hipótesis de las categorías: lo que nos falta comprender todavía es la dimensión práctica y no puramente teórica de esta actitud tan celebrada. También nos falta ver si esta dimensión práctica nos parece asumible en alguna medida, o si preferimos seguir pensando de forma problemática.¹⁷⁶ (Naturalmente, pretender algún tipo de prueba de las categorías a partir de su valor ético sería un error desde el punto de vista de estas mismas categorías. Sin embargo, desde el mismo punto de vista se podría decir que hacerlo es optar por una “mala” ética...)

NOTAS:

¹ Peirce juega con la idea de rebautizar con este nombre su filosofía, en respuesta un amigo que le tildaba de “polipragmático” por su última revisión del pragmatismo, en la que cambiaba el nombre de esta doctrina por el de “pragmaticismo.” No es éste el único juego de palabras de la carta, que combina los equívocos lingüísticos con la nomenclatura de los elementos químicos hasta hacerse casi ilegible. Carta de Peirce a T. S. Perry, de 20 de abril de 1905, citada en Brent, 298, nota 79.

² Y prueba también de la afición de Peirce por los juegos de palabras: en inglés *Peirce-istence* y *Peirce-everance*. (Brent, 298).

³ MS 339.

⁴ Brent, 43, 322.

⁵ J. K. Feibleman, *An Introduction to Peirce's Philosophy, Interpreted as a System*, Nueva York, Harper Bros., 1946, pp. xxi-xxiii.

⁶ T. A. Goudge, *The Thought of C. S. Peirce*, Toronto, University of Toronto Press, 1950, 7.

⁷ Murray G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961; Joseph Esposito, *Evolutionary Metaphysics: The Development of Peirce's Theory of Categories*, Athens, Ohio University Press, 1980; Christopher Hookway, *Peirce*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985; Douglas R. Anderson, *Strands of System: The Philosophy of Charles Peirce*, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 1995; Carl R. Hausman, *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 1993.

⁸ Ess I, 250. Peirce introduce esta idea entre una discusión de la física galileana y un esclarecimiento de las tres figuras de Dios.

⁹ Nathan Houser apunta esta idea en la introducción a *The Essential Peirce*, vol. I, xxiii. A pesar de las constantes correcciones que introduce Peirce en sus doctrinas, no rompe nunca consigo mismo. Cuando critica sus posiciones anteriores lo hace por considerarlas “demasiado” o “todavía” esto o aquello, lo que las sitúa en un horizonte de continuidad con su posición del momento.

¹⁰ Por otro lado, el grado en que circunstancialmente su éxito no fuera ligado a su normalidad no sería relevante desde el punto de vista de Peirce. La razón es que frente a lo que consideraba la versión tijística de la evolución propugnada por Darwin, que pondría el acento en la variación de los tipos, defendía una versión agapástica, que pondría el acento en el finalismo del proceso. Es sintomático del éxito posterior de la versión darwinista que las peculiaridades en la dominancia de los hemisferios cerebrales que Peirce veía como un estorbo para la difusión de su pensamiento se convirtieran en un estudio reciente de Beverley E. Kent (*Charles S. Peirce, Logic and the Classification of Science*, Montreal, McGill-Queens University Press, 1987) en una posible hipótesis para explicar sus progresos intelectuales. Peirce no cuestionaba la variación de los tipos como factor dentro de la evolución, y en este sentido no habría rechazado la hipótesis de Kent. Sólo negaba que tal fuera el aspecto en el que debiera centrarse nuestra interpretación del proceso, y no lo hacía tampoco en su propio caso. (Es más, tendía a dar una lectura negativa de sus peculiaridades, y a achacarles todos sus fracasos: estaba convencido por ejemplo de que su “*incapacity for linguistic expression*,” y en general sus dificultades para exponer su pensamiento de un modo que resultara accesible para el público, iban asociados a diferencias en su cerebro relacionadas con su zurdera (Brent, 43-44). A la edad de setenta y dos años creyó descubrir “*three mental twists*” dentro de su familia, el primero vinculado a una inusual concentración de matemáticos, lo cual iría en contra del “*sound sense in such a matter as religion*”; el segundo habría que buscarlo en la condena a muerte de dos antepasados suyos, que explicaría su tendencia a entrar en conflicto con su entorno; el tercer rasgo sería una sensibilidad exagerada, que veía representado también en ambas líneas de ascendencia (Brent, 30-31).

Por último, el grado en que el propio Peirce pudiera no estar a la altura de su modestia intelectual es algo que tampoco debería interesarnos en lo más mínimo, al menos a nadie que no debiera compartir con él la misma habitación, o que no deseara imaginarse cómo sería una experiencia de este tipo (la lectura de la biografía de Joseph Brent resulta muy instructiva en este sentido).

¹¹ Lo que viene a continuación combina sobre todo ideas tomadas de *Some Consequences of Four Incapacities* (1868) y *The Fixation of Belief* (1878).

¹² Ess I, 29.

¹³ Texto de la solicitud para la beca Carnegie (Brent, 282).

¹⁴ En *The Fixation of Belief* (1878) Peirce habla de la “*metaphysical philosophy*” como de algo superado, aunque en *On a New Class of Observations, Suggested by the Principles of Logic* (1877) había distinguido entre la metafísica ordinaria y la que cultivaba él mismo. La diferencia entre ambas pasaría porque la suya se fundaba en hechos y no en prejuicios, aunque unos hechos de carácter muy general (Ess I, 107).

¹⁵ “*Mathematics appears to me to be a science, as much as any science, although it may not contain all the ingredients of the complete idea of a science*” (Ess II, 86).

¹⁶ Ess I, xxiii. Y cita una carta de Arthur F. Bentley: “*You can show Peirce as all sorts of things. But take the full flow of Peirce’s development... You have an event in progress.*”

¹⁷ Por poner sólo un par de ejemplos, Max Fisch ha dividido la evolución de Peirce en tres periodos, a partir de criterios principalmente biográficos: la etapa de Cambridge (1851-1870), la etapa cosmopolita (1870-1887) y la etapa de Arisbe (1887-1914). Gerard Deledalle ha dado una lectura filosófica a los mismos periodos, y los ha bautizado literariamente como “*Leaving the Cave,*” “*The Eclipse of the Sun,*” y “*The Sun Set Free.*” Apel en cambio ha distinguido cuatro etapas: una primera (1855-1871) de reelaboración semiótica de la tradición, especialmente el kantismo; una segunda (1871-1883) de trabajo en la universidad y publicación de los artículos fundacionales del pragmatismo; una tercera (1883-1902) de trabajo solitario en su cosmología evolucionista; y una cuarta (1902-1914) de revisión y discusión de su sistema. Espósito es el único que ha relacionado sus etapas con las categorías: Primeridad (1854-1872), Segundidad (1872-1890), Terceridad (1890-1908).

¹⁸ Como es natural, la nómina de filósofos que influyeron sobre Peirce no se agota en estos dos: Aristóteles, Duns Escoto, Leibniz, los empiristas británicos y los *commonsensists* escoceses serían sólo algunas de las ausencias más destacadas en la lista. Sin embargo, lo que nos interesa ahora es usar estas influencias para establecer divisiones dentro de la obra de Peirce, por lo que sólo recogemos aquellas que mejor permiten interpretar sus diferentes estrategias argumentativas, así como su evolución de una a otra. La misma respuesta hay que dar a la tesis –avanzada tanto por Anderson como por Apel– de que la obra de Peirce puede leerse como un intento de mediar entre la tradición alemana, a la que atribuía las ideas más profundas, y la británica, a la que atribuía un mayor rigor lógico: precisamente por este motivo la “letra” de la filosofía peirceana es un intento de corregir los errores de los dos grandes filósofos alemanes de su tiempo, por más que la escribiera desde un “espíritu” más bien anglosajón. Para una defensa de lo poco kantiano que es Peirce, véase Kevin S. Decker, *Ground, Relation, Representation: Kantianism and the early Peirce*; para una defensa de lo poco hegeliano que es también, véase Gary Shapiro, *Peirce’s Critique of Hegel’s Phenomenology and Dialectic*.

¹⁹ Cuando en 1898 James populariza en una de sus conferencias el término “pragmatismo,” reconociendo plenamente la paternidad de Peirce, éste descubre para su sorpresa que no ha usado el término ni una sola vez en letra impresa, a pesar de que desarrolló las bases de esta doctrina veinte años atrás. En cinco años, el pragmatismo se habrá convertido en el eje alrededor del cual gira toda la exposición de su filosofía.

²⁰ Apel es uno de los que toman esta opción, aunque también reconoce que Peirce no veía la posibilidad de cerrar un sistema alrededor del pragmatismo sin la colaboración de su doctrina de las categorías (Apel, 36).

²¹ La proliferación de las divisiones y subdivisiones en tres dentro de la obra de Peirce revela claramente la importancia que atribuía a la doctrina de las tres categorías. De su validez como categorías, es decir, como condición y límite de toda experiencia posible, depende la posibilidad de construir un sistema total, idea que Peirce compartía con los más grandes pensadores sistemáticos: Aristóteles, Kant y Hegel.

²² “*We all admit that Experience is our great Teacher; and Dame Experience practices a pedagogic method which springs from her own affable and complacent nature. Her favorite way of teaching is by means of practical jokes—the more cruel the better*” (Ess II, 194).

²³ Nathan Houser observa: “*Peirce’s philosophy is thoroughly systematic—some might say it is systematic to a fault*” (Ess I, xxx).

²⁴ Entre dichos éxitos hay que contar los estudios astronómicos que había realizado para el observatorio de Harvard, publicados en 1878 con el título *Photometric Researches*, así como sus investigaciones en el campo de la geodesia, motivo de un importante reconocimiento internacional que quedó visualizado en la reunión de la Asociación Internacional de Geodesia de 1877, celebrada en Berlín. También gozaba de una sólida reputación en el campo de la lógica, gracias a los artículos publicados en el *Journal of Speculative Philosophy* (1867-1868) y en el *Popular Science Monthly* (1877-78), a los que habría que añadir un volumen colectivo titulado *Studies in Logic* (1883), con participación de sus alumnos de la Universidad Johns Hopkins (1879-1883). Sin embargo, el prestigio de Peirce estaba mucho más asentado en Europa que en Estados Unidos, en gran medida a causa del provincianismo que conservaba aún el mundillo académico de este país, y que explica también el ostracismo que le impuso posteriormente por motivos relacionados con su moralidad

pública, en particular su relación extramatrimonial con la que más tarde se convertiría en su esposa, Juliette Pourtalai (Brent, 136-138, 150-151).

²⁵ El “Metaphysical Club” de Cambridge estuvo activo aparentemente entre 1871-1872, y participaron en él William James, Chauncey Wright, Alexander Bain, Nicholas St. John Green y Oliver Wendell Holmes, Jr., aunque la nómina de miembros varía según los testimonios. Más adelante trataremos con más detalle las dudas y las sorpresas que plantea este club, considerado por muchos como la “declaración de independencia” de la filosofía americana.

²⁶ Apel considera que en el “Metaphysical Club” de Cambridge tuvo lugar un cruce entre la trayectoria de inspiración “empirista-nominalista” que iría desde Wright, Bain y Green hasta James y Dewey, y la trayectoria propia y en buena medida inversa de Peirce; la coincidencia de pareceres que tuvo lugar en dicho club no puede menos que considerarse engañosa, vista desde esta perspectiva (Apel, 37-38). Brent apunta en una dirección parecida, y añade la nota personal de que Peirce pudiera ser sensible a los elogios recibidos en los círculos científicos y académicos del momento, y al deseo de seguir recibidos (Brent, 119).

²⁷ Brent, 183-187, 249-250.

²⁸ Brent, 160.

²⁹ Tanto esta cita como las siguientes proceden de Ess I, 246-247.

³⁰ CP 1.300.

³¹ Hookway, 81.

³² CP 1.310.

³³ Ess I, 248

³⁴ CP 1.424.

³⁵ Ess, I, 248, “*The Second is precisely that which cannot be without the first,*”; Ess II, 160, 267.

³⁶ Si quisiéramos buscar un equivalente en castellano, podríamos contraponer el “ser así” de la primeridad con el “ser ahí” de la segundidad.

³⁷ Tanto esta cita como las siguientes proceden de Ess I, 249-252.

³⁸ En realidad, el regalo como tal no ejerce ninguna mediación entre donante y donatario, y sólo es regalo por determinación ajena. En este sentido, un análisis más genuino de la relación –aunque tal vez menos pedagógico en este contexto– convertiría el regalo en segundo y el donatario en tercero, tal como hace el propio Peirce en los demás pasajes donde se ocupa del caso: Ess II, 170, 425.

³⁹ No por ello deja de indicar Peirce que su análisis de los números difiere claramente del de Pitágoras, y no sólo por la longitud de la lista de categorías resultante, sino por el modelo mismo de análisis (CP 2.87). Por otro lado, el fatal desvío de la filosofía occidental habría que buscarlo en la mala comprensión de Platón sobre el sentido de su propia doctrina, y más concretamente en el hecho de que tropezara en su juventud con Cratilo; en opinión de Peirce, este hecho supuso que Platón confundiera su pitagorismo original con la errónea idea de que la continuidad implica transitoriedad, e instaurara de este modo la preferencia por lo discreto en el pensamiento occidental. Siendo el punto de inflexión en este desencuentro, Platón es también el filósofo que mejor muestra el sentido de la terceridad en su obra, aunque él mismo fuera un abogado del dualismo. Toda la filosofía posterior habría de sufrir las consecuencias de su tropiezo, empezando por un Aristóteles que, irónicamente, dice mucho mejor que Platón lo que muestra sin embargo mucho peor en el conjunto de su filosofía. Encontraremos una relación parecida entre lo que dicen los filósofos y lo que muestran los científicos y los matemáticos en la época moderna (Ess II, 35).

⁴⁰ Ess I, 257-58. Mi exposición sigue más o menos el texto de Peirce.

⁴¹ Kant, B 124-125: “Sólo dos casos son posibles en los que pueden concordar las representaciones sintéticas con sus objetos... el caso en el que es el objeto el que hace posible la representación y el caso en el que es ésta la que hace posible el objeto.”

⁴² Ess I, 91. Peirce reconoce sin embargo que expresa el diferendo entre ambas escuelas en términos más claros y distintos de los que ningún escolástico propuso jamás. Sobre la relación de Peirce con la filosofía medieval véase el capítulo de Boler en *The Cambridge Companion to Peirce*.

⁴³ CP 5.311.

⁴⁴ Ess I, 88. Según Peirce, estamos tan acostumbrados a la visión nominalista que su primera tarea es convencernos de la posibilidad misma de que haya dos opiniones sobre este tema. Sin embargo, en otro punto parece decir que más allá de las influencias culturales se trata de una pregunta a la que diferentes personas responderán “naturalmente” de modos distintos. Esta idea anticipa la conocida distinción de James entre dos temperamentos teóricos fundamentales, al comienzo de su *Pragmatismo*: los *tough-minded* y los *tender-minded*.

⁴⁵ CP 5.257.

⁴⁶ Nótese que la definición peirceana del realismo como el rechazo de la cosa en sí incognoscible viene a ser la inversa de la conocida definición de Dummett (Hookway, 37). Naturalmente, todo se reduce a un juego de etiquetas: Peirce define el realismo en oposición al nominalismo, mientras que Dummett lo hace en oposición al idealismo.

⁴⁷ Ess I, 53.

⁴⁸ Ess I, 52.

⁴⁹ CP 4.2.

⁵⁰ Kant, B 124/A 91; véase también A 112.

⁵¹ Como ciertas relaciones de dependencia entre categorías: véase Murphey, 56 ss. Si Kant calificó la derivación aristotélica de las categorías de “rapsódica” (A 81), Peirce tilda la kantiana de “*debonnair*” y “*degagé*” (CP 1.560: tampoco la adjetivación afrancesada debe ser casual, pues en otra parte acusa a los franceses de no tener un solo lógico de renombre).

⁵² Es decir, concluye que la forma de la proposición viene determinada a su vez por la forma de la inferencia (Murphey, 56). Vale la pena comentar que este hubiera sido el siguiente paso natural en la historia de la derivación lógica de las categorías, después de que Aristóteles partiera en general del término, y Kant del juicio. Véase Ryle, *Essays...*, capítulo cuatro.

⁵³ Los dos años de mayor trabajo mental de su vida, según declaraciones posteriores. Véase Murphey p 55 ss. para un examen detallado de esta evolución intelectual.

⁵⁴ Peirce, CP 4.3; Kant, B 129.

⁵⁵ Por ejemplo, en una de ellas la segundidad no se distingue siquiera de la terceridad. Véase Murphey, 64.

⁵⁶ Ess I, 1.

⁵⁷ Tal vez podría leerse ya en esta elección terminológica una anticipación del proyecto peirceano de refundar el aristotelismo, que anunciaría con otro tono y mucha más transparencia en *A Guess at the Riddle*.

⁵⁸ Como vemos, cada uno de los polos de la díada se define única y exclusivamente por su relación con el otro: sólo puedo concebir la idea de algo previo a cualquier diferenciación o unificación –la idea de un sujeto en general, o “*It*”– si reduzco la función cognoscitiva al mínimo, o al mero acto de atención; inversamente, sólo puedo distinguir el puro acto de atribución de contenido –la idea de la cópula, o “*is x*”– de cualquier contenido concreto por referencia a un sujeto que no es nada en particular. Véase Fred Michael, *The Deduction of Categories in Peirce’s “New List,”* 192-193.

⁵⁹ Ess I, 1.

⁶⁰ Ess I, 2.

⁶¹ Ess I, 4.

⁶² Apel, 48 ss.

⁶³ Ess I, 5.

⁶⁴ CP 2.228. La definición de Peirce se salta la referencia más estricta a que “pueda” ser interpretado, y ha generado por ello numerosas e inútiles controversias. No hay duda de que Peirce resulta a veces ambiguo en este tema, como cuando dice que un signo “*is rendered significant by a character which lies in the fact that it will be interpreted as a sign.*” Sin embargo, sólo hay que esperar unas líneas para que quede nuevamente claro el sentido de lo que dice: “*But the character which causes it to be interpreted as referring to its object may be one... which it would have just the same whether it were interpreted as a sign or not*” (CP 2.308). La necesidad que va implícita en la relación significativa no depende de ningún interpretante meramente fáctico, como tampoco puede quedar recogida en ninguno, y sin embargo sólo existe en la medida en que *pueda* determinar a algún interpretante.

⁶⁵ Esto no significa, naturalmente, que el pensamiento sea un proceso estanco, en el que cada pensamiento sea idéntico al anterior; tal como iremos viendo más adelante, la idea de Peirce es más bien la contraria.

⁶⁶ Es preciso tomar aquí todos los términos en el sentido más amplio posible. Así, “*the word Sign will be used to denote an Object perceptible, or only imaginable, or even unimaginable in some sense—for the word “fast,” which is a Sign, is not imaginable ,...since it is the very same word when it is written as it is when it is pronounced, but it is one word when it means ‘rapidly’ and quite another when it means ‘immovable’*” (CP 2.230). La materialidad del signo se confunde en el límite con su significado, y ninguno de los dos aspectos recoge su esencia lógica como primero o posibilidad pura. El signo como primero dentro de una relación triádica integra y explica de este modo la definición saussureana del mismo como relación entre un significante y un significado, entendidos como dos caras de lo mismo. Es preciso distinguir aquí –ya que Peirce no se molesta en hacerlo– entre el signo como primero dentro de la relación triádica, y el signo como

conjunto de aquella relación. Por otro lado, el signo como primero no guarda relación alguna con el segundo, o su objeto, sino que la presupone en el tercero, o su interpretante, como condición previa para que éste pueda reconocerla, lo que es a su vez condición de que la relación exista de un modo efectivo (CP 2.231).

Respecto a la definición peirceana del objeto de tal relación: “*The Objects –for a Sign may have any number of them– may each be a single known existing thing or thing believed formerly to have existed or expected to exist, or a collection of such things, or a known quality or relation or fact, ...*” (CP 2.232, cursivas mías): Peirce sigue enumerando como posibles objetos del signo lo que son a todas luces representaciones, es decir, signos a su vez. La razón es que para que un signo pueda representar a su objeto es preciso que haya sido previamente afectado por él, de modo que éste debe ser a su vez de la naturaleza de un signo (CP 1.538). Sólo si nos remontáramos a lo largo de una serie ilimitada de representaciones podríamos apuntar hacia un objeto que no fuera en sí mismo una representación, el objeto “absoluto,” el cual sin embargo no tendría ninguna influencia sobre nosotros y sería por lo tanto la cosa en sí, que como sabemos “*does not exist as such*” (Ess I, 52). El carácter problemático del objeto llega al punto de que Peirce se pregunte si no es “arbitraria” (CP 2.230) la condición de que sea otro respecto al signo, cuando tal es en el fondo su único contenido como segundo dentro de la relación.

Por lo que respecta a la exigencia de que el signo se dirija a un interpretante, no es preciso que éste exista de un modo efectivo, del mismo modo que ninguna serie dada de interpretantes podría recoger la naturaleza lógica de este concepto, aunque Peirce reconoce que un signo que no disponga (aún) de interpretante es “al menos” imperfecto. Mención aparte merece el problema de si la “conciencia inteligente” debe entrar en algún punto de la serie: así lo afirma claramente en CP 2.303, aunque en muchos pasajes parece tener otra idea. Más adelante dedicaremos una atención especial a este tema.

Para una defensa de la superioridad de esta semiótica respecto a la de Saussure, véase Sheriff, capítulo cuatro.

⁶⁷ Respectivamente, CP 5.473, 2.228, 1.339, 2.92. Véase D. Greenlee, 100.

⁶⁸ Que algunos definen erróneamente como “causal,” como Greenlee, cuando la relación causal es tan lógica como cualquier otra relación necesaria.

⁶⁹ Ess II, 120-122, 152, 245. Si la validez de las categorías es una cuestión “de derecho” antes que “de hecho,” el derecho del que habla Kant vendría a ser el del legislador constituyente, mientras que el derecho que defiende Peirce sería el del juez de frontera, obligado a justificar las leyes recibidas por la coherencia de cada nueva sentencia, y a crear nuevas leyes para servir a este mismo fin: la condición de posibilidad de la generalidad pasa a ser pues la generalidad misma, y no una instancia fundadora original.

⁷⁰ Ess I, 6.

⁷¹ Espósito (www.chass.utoronto.ca/epc/srb/cyber/esp3.html) sospecha que en realidad el autor del que sacó la idea fue Thomas of Erfurt, por culpa de un error de atribución de una obra suya, la *Grammatica Speculativa*. El pasaje que propone Espósito como posible fuente de la noción de significación en Peirce es el siguiente: “*The active mode of signifying is the mode or property of the expression vouchsafed by the intellect to itself by means of which the expression signifies the property of the thing. The passive mode of signifying is the mode or property of the thing as signified by the expression.*” La propiedad que Erfurt atribuye a la vez a la expresión y a la cosa, y que explica la relación entre ambos, vendría a ser la cualidad que en la versión más radical de Peirce ocupa el lugar de la expresión o el signo mismo, mientras que la cosa se convierte en la idea límite del otro al que corresponde dicha propiedad. La clave de la definición de Erfurt, sin embargo, es que la significación activa no consiste sino en el acto por el que el intelecto se confía a sí mismo la cualidad o medio pasivo de la significación. La significación pasiva sólo subsiste pues en la medida en que pueda dar lugar a la significación activa, o tal como dice Erfurt, la significación activa está ya “*materially present*” en la expresión que le da pie.

⁷² Ess I, 6. La presentación tipográfica es la original.

⁷³ Kant, B141-142.

⁷⁴ Estrictamente hablando, el ser no es prescindible de ninguna de las categorías anteriores. El hecho de que Peirce pasara a considerar a partir de entonces la cualidad con independencia del ser tiene que ver con su voluntad de ir más allá de lo psicológico, lo cual es, en puridad, imposible. Para proyectar su hipótesis categorial más allá de las condiciones en que el conocimiento se nos da a nosotros, debía “suponer que podía suponer” la cualidad con independencia del ser, lo que supone dejar atrás el enfoque trascendental que formalmente aún mantiene en este momento. La idea quedará más clara cuando tratemos el enfoque fenomenológico.

⁷⁵ La posibilidad misma de marcar una frontera absoluta entre conceptos formales y materiales parece exigir algún tipo de planteamiento “subjetivo” al modo kantiano; por otro lado, difícilmente podemos pasarnos sin

reconocer algún tipo de diferencia de este tipo, aunque sólo sea de grado. En este sentido se han propuesto numerosos criterios que se apartan del de Kant, como los que distinguen entre conceptos enseñables o no enseñables, los que dan pie a absurdos o a meras falsedades en caso de uso incorrecto, etc. Véase Bennett, 95 ss.

⁷⁶ Peirce subraya esta idea en un texto anterior en el que demuestra alternativamente que todo concepto procede de la sensibilidad y que todo concepto procede del entendimiento. Murphey, 24-25.

⁷⁷ Kant se muestra siempre sorprendido ante la tendencia de casi todos a acusarle de psicologismo, y llega al punto de achacarlo a “una tergiversación casi deliberada” (Cassirer, 231). Algo así cabría pensar también de los comentarios de *A Guess...*, pues es manifiesto que Kant escapa casi por completo a todo planteamiento psicológico, aunque lo haga por aquella vía reflexiva que Peirce pretende superar con la terceridad. Es más, puede decirse que la idea misma de la terceridad está ya prefigurada en la noción kantiana de la imaginación como mediadora entre la sensibilidad y el entendimiento, aunque el solo hecho de que Kant la convirtiera en la “raíz común” (A 15 /B 29) de ambas facultades subraya una vez más la diferencia de planteamiento entre ambos. En todo caso, es indudable que la imaginación kantiana tuvo una influencia especial sobre la noción de juego en Schiller, quien sería una de las primeras y más poderosas influencias que actuarían sobre Peirce.

⁷⁸ Ess, I, 7. Nótese que el *correlate* se ha convertido inadvertidamente en el *object*: las dificultades de Peirce para fijar la terminología en relación con las categorías serán constantes, no sólo en este artículo sino en el conjunto de su obra, y sólo encontrarán una solución estable en las referencias numéricas.

⁷⁹ Hookway, 100. Para una exposición clara y accesible del teorema peirceano véase Hookway, pp. 97-101.

⁸⁰ A la vista de este programa, por cierto, no caben dudas de que Peirce definió sus restricciones en cuanto a los enlaces permitidos para que el modelo encajara con la hipótesis general de las categorías, y no al revés.

⁸¹ Murphey, 65.

⁸² Ess I, 12.

⁸³ Ya sabemos, sin embargo, que las cuestiones numéricas distan mucho de ser indiferentes en el caso de Peirce. Así, en el célebre artículo *The Fixation of Belief* (1878) Peirce desarrolla con todo detalle su fenomenología de los criterios de verdad: cuando el hombre cree sólo en su propia idea, se halla en el método de la tenacidad; cuando extiende este criterio para abrazar a toda una sociedad, surge el método de la autoridad; cuando extiende aún más el criterio para reconocer las diferencias culturales entre sociedades, surge el método de lo que es “agradable a la razón.” Este último método es el que Peirce identifica aquí con el principio de la autoridad subjetiva, por lo que cabría verlo como una variante del segundo estadio en el progreso epistemológico de la humanidad. En conjunto, *Some Consequences...* es un dardo lanzado contra Descartes, hasta el punto que parece optar por una vuelta (relativa) a la primera variante del principio de autoridad: recuérdese lo dicho en la introducción. De acuerdo con el modelo categorial (uno, algunos, todos) que guía a todas luces este avance, ambos principios de autoridad se quedan sin embargo en la “mera” pluralidad característica de lo segundo, y que podrá incluir a muchos o a pocos pero en ningún caso a todos, que es lo que distingue propiamente el método de la ciencia: no se trata sólo de considerar la opinión del conjunto de los hombres sino la de cualquier otra instancia que pudiera resultar relevante, lo cual apunta de modo especial hacia la esfera de los hechos, a los que cabría considerar, en un sentido más literal de lo que podría parecer, como la “opinión del mundo.”

⁸⁴ La defensa cartesiana de la intuición del yo vendría a ser la siguiente: estamos más seguros de nuestra propia existencia que de cualquier otro hecho, por lo que no podemos haberla inferido de nada fuera de sí misma, pues la conclusión no puede ser más cierta que las premisas. La respuesta de Peirce es que la conclusión no puede ser más cierta que las premisas tomadas en conjunto, pero sí más que cualquiera de ellas tomada por separado; y el yo se infiere no a partir de éste o de aquél hecho, sino de la totalidad de los hechos conocidos, es decir, de la resistencia de todos ellos frente al yo (Ess I, 20).

⁸⁵ Ess I, 29.

⁸⁶ Ess I, 24, 27. Ayer (116 ss.) discute precisamente la analogía con Aquiles y la explicación del pensamiento en términos de continuidad, con el argumento de que seguramente habrá un límite mínimo para lo que se puede considerar un “acto” de conocimiento, razón por la cual el proceso no podrá ser enteramente continuo. La respuesta es que Peirce no reconoce justamente este límite mínimo, que en su interpretación corresponde más bien a la diferencia entre una inferencia consciente y otra inconsciente (véase Ess II, 211).

⁸⁷ Ess I, 38.

⁸⁸ CP 1.537.

⁸⁹ Houser xl.

⁹⁰ Aunque también podríamos decir, a la inversa, que un signo sólo puede ser tal en la medida en que haya sido previamente determinado por su objeto, pues de otro modo no podríamos tener ninguna representación de él. Hay que insistir una vez más en que la relación entre el signo y el objeto es diádica, lo cual significa que es esencialmente invertible: el objeto inmediato es el objeto considerado como segundo dentro de la relación, y el dinámico ese mismo objeto considerado como primero dentro de la misma. El objeto singular por su parte es un intento más de absolutizar esta última posición, lo cual es algo que sólo puede postularse en el límite y no puede darse en ningún caso “como tal”.

⁹¹ Ess I, 39-40.

⁹² CP 2.228, 1.339, 5.175.

⁹³ La posibilidad que es el signo en cuanto primero puede analizarse, a su vez, en tres modos distintos de posibilidad, siempre en función de las categorías (Ess I, 40): posibilidad en abstracto cuando no se considera más que su peculiar ser así, en el sentido de que el signo debe ser algo en sí mismo para poder relacionarse con algo distinto de sí (lo que sólo podrá manifestarse como un ser –diádicamente– distinto del objeto, o como cualidad material); posibilidad fáctica cuando se considera su capacidad de relacionarse diádicamente con su objeto (lo que Peirce llama la “*pure demonstrative application*” del signo, y que en el caso de dos pensamientos puede explicarse en términos puramente fisiológicos); y posibilidad significativa cuando se considera su capacidad de determinar a un tercer pensamiento para que se relacione de cierto modo con el objeto. La tercera es la que Peirce escoge como definición de signo, pues éste sólo es signo en la medida en que posea tal capacidad.

⁹⁴ Ess I, 17.

⁹⁵ *Writings...* 192. Para una exposición más detallada de la continuidad de la conciencia, véase Ess I, 313-15.

⁹⁶ EBW a Paul Weiss, 22 de noviembre de 1946, Weiss Personal Collection.

⁹⁷ CSP a WJ, 28 de octubre de 1885, James, HU.

⁹⁸ Ess I, 286; CP 1.176-179.

⁹⁹ En realidad, la teoría que propone Peirce corresponde a la versión habitual del evolucionismo antes de Darwin: sólo hay que pensar en el gran éxito que tuvieron los *Vestiges of the Natural History of Creation* de Robert Chambers. La cuestión sería pues si Darwin gana la aprobación para la teoría a base de recortarle su auténtica radicalidad teórica, o si lo que hace es más bien darle seriedad científica. La imposición de esta segunda perspectiva sobre la primera tuvo lugar en muy pocos años, y en el mismo tiempo la obra de Chambers pasó de ser un *best-seller* a convertirse en uno de aquellos libros que uno retira discretamente de la estantería de la sala. Por si hicieran falta más pruebas de la falta de originalidad de Peirce, apuntaremos que su compañero de clase Francis Ellingwood Abbot publicó ideas muy parecidas a las suyas en un libro titulado *Scientific Theism*, lo cual debe verse más confirmado que desmentido por las detalladas críticas que recibió de aquél. En un tono muy distinto fueron las críticas que dirigió Royce al mismo libro, y de forma sintomática Peirce salió inmediatamente en su defensa, aunque eso sí, de forma anónima (James trató de mediar en el conflicto con el acertado comentario de que “*his philosophy must seem to you the scholastic rubbish which it seems to me and which it seemed to Royce...*”). Brent descubre un detalle ciertamente patético en el comentario “Hay aquí una referencia oblicua a mí? Pienso que sí... estoy seguro” escrito por Abbot al margen de una reseña anónima en la que se hablaba de “algún oscuro recluso” al que su tiempo no hacía justicia; no hace falta decir que el autor era Peirce, y que el aludido no era precisamente Abbot. Esta trágica “vida paralela” termina con el suicidio, y no faltan las alusiones en las últimas cartas de Peirce a la posibilidad de seguir sus mismos pasos (Brent, 215-219).

¹⁰⁰ Doctrina bautizada como tijismo: véase Ess I, 242-244. Las discrepancias que se producen siempre entre las magnitudes calculadas y las magnitudes reales, atribuidas por lo general a un error en la observación, admiten según Peirce otra hipótesis explicativa más fuerte, a saber, un principio de azar absoluto, espontaneidad o libertad en la naturaleza, el cual habría sido mucho más prominente en el pasado de lo que pueda serlo ahora.

¹⁰¹ Doctrina bautizada como sinejismo: véase el artículo titulado *The Law of Mind*. “*Logical analysis applied to mental phenomena shows that there is but one law of mind, namely, that ideas tend to spread continuously and to affect certain others which stand to them in a peculiar relation of affectibility. In this spreading they lose intensity, and especially the power of affecting others, but gain generality and become welded with other ideas*” (Ess II, 313).

¹⁰² Ess I, 313.

¹⁰³ Ess I, 349.

¹⁰⁴ Ess I, 350.

¹⁰⁵ Así por ejemplo, Hookway, 101.

¹⁰⁶ Citado en Esposito, www.chass.utoronto.ca/epc/srb/cyber/esp1.html

¹⁰⁷ Tal como trataremos con más detalle en otra nota posterior, la referencia al yo puede llamar a error en este caso: Peirce se refiere a lo abstracto en cuanto tal, que corresponde al sujeto trascendental kantiano, o a lo que llama en cierta ocasión el “ego absoluto.” El yo en cuanto particular, o en cuanto conciencia, pertenece a la tercera categoría (o es ya, en cierto modo, un tú).

¹⁰⁸ *Writings* I, 45. Habermas (41) ve en este tipo de pasajes una oportunidad perdida para la filosofía de Peirce, que habría comenzado por asentarse sobre la intersubjetividad como dato fundamental (llegó incluso a bautizarla como “tuismo”), para luego convertirla en un epifenómeno. Sin embargo, da más la impresión que la intersubjetividad, en el sentido que le da Habermas, fue siempre un epifenómeno para Peirce.

¹⁰⁹ *The Modus of the IT (Writings* I, 47-49). El juego era sin duda de los que podían divertir al joven y brillante Peirce, pues se trataba de considerar al ello como si fuera un yo, al tú como si fuera un ello, y al yo como si fuera un tú, pero sólo en cuanto a sus relaciones respectivas, ya que en sí mismos “no tienen nada en común el uno con el otro” (*Writings* I, 46).

¹¹⁰ Murphey, 35. El pasaje de *Crítica...* es B 110, y es citado con frecuencia como una posible prefiguración del hegelianismo.

¹¹¹ Ess II, 436: “*Because it involves no purpose save that of casting aside all purpose, I have sometimes been half-inclined to call it rêverie, with some qualification... In fact, it is Pure Play. Now, Play, we all know, is a lively exercise of one’s powers. Pure Play has no rules, except this very law of liberty.*” Véase también Sebeok, *The Play of Musement*.

¹¹² Citado en Murphey, 26.

¹¹³ “*That There is No Need of Transcendentalism,*” 21 de mayo de 1859, citado en Murphey, 39. Murphey considera que Peirce confunde en esta etapa el objeto trascendental y el empírico, cuando en mi lectura lo que sucede es que está buscando otro modo de formular la diferencia. Véase también De Tienne, 392.

¹¹⁴ En palabras de Peirce: “*We can only know faculties [of the mind] through their functions; accordingly the knowledge of simple conceptions will be the knowledge of the mind itself... Moreover, if the mind has these faculties, every thought will be an action of the faculties by whatever means excited, and there must always be an occasion for such excitation. Hence, in one view all thoughts are a priori, in another all are a posteriori*” (citado en Murphey, 24). Es inútil tratar de definir cualquiera de los polos de una díada de algún modo que no sea por referencia al otro.

¹¹⁵ Murphey 24. Se apunta en este pasaje la idea de Peirce de que toda la filosofía anterior a él había sido en alguna medida nominalista.

¹¹⁶ “*Analysis of Creation*” (Murphey 47-48).

¹¹⁷ Véase Esposito, www.chass.utoronto.ca/epc/srb/cyber/esp2.html

¹¹⁸ CP 1.21-1.22. Los escolásticos adaptan a Aristóteles en este punto: “*The doctrine of Aristotle is distinguished from substantially all modern philosophy by its recognition of at least two grades of being. That is, besides actual reactive existence, Aristotle recognizes a germinal being, an esse in potentia or as I like to call it an esse in futuro. In places Aristotle has glimpses of a distinction between energeia and entelecheia*” (Ess II, 180). De este modo se acerca Aristóteles al reconocimiento de tres modos de ser, aunque el sentido común moderno está todavía muy lejos de recordar algo así: el sentido que tiene la palabra entelequia en el uso corriente en castellano expresa muy claramente la opinión generalizada sobre la cuestión.

¹¹⁹ CP 1.26.

¹²⁰ CP 5.95.

¹²¹ Ess I, 296.

¹²² Citado en Murphey 32, nota 19.

¹²³ Peirce es menos claro que consistente en sus posicionamientos sobre este tema. Así, en un pasaje muy citado como la cima de la confusión asegura que “no hay nada que sea en sí en el sentido de no ser en relación con la mente, aunque las cosas que son en relación con la mente también son, sin duda, aparte de esta relación” (Ess I, 52). La explicación es que la cosa no existe *como tal cosa* aparte de su relación con la mente, aunque sí existe como puro otro. Lo mismo cabe decir, naturalmente, del mundo en general, lo que explica por qué en 1868 se niega a pronunciarse sobre su existencia, tal vez para evitarse una frase de apariencia incomprensible como la anterior; en este sentido, hay que objetar también ante la extendida idea de que Peirce no identifica la segundidad con el mundo exterior hasta los años ochenta. Se entiende así también aquel oscuro matiz que encontramos antes según el cual la diferencia psicológica entre interior y exterior queda

abolida tan sólo “en cuanto real”: Peirce se refiere aquí a su valor explicativo, no a la experiencia en bruto o según nos viene meramente dada.

¹²⁴ Ess I, 45.

¹²⁵ Ess II, 143-44.

¹²⁶ Murphey, 366; CP 1.203 ss.

¹²⁷ Ess II, 144.

¹²⁸ Véase por ejemplo CP 1.247.

¹²⁹ Sea cual sea la claridad –y el sentido– que veamos en esta recomposición del sistema de *A Guess at the Riddle*, hay que advertir que apenas podremos reconocerlo cuando vayamos a los textos y las conferencias de Peirce. Y es que lejos de ocupar el lugar principal que tenían reservado, las matemáticas apenas aparecen o lo hacen sólo para apoyar un indicio tomado de la química, una digresión lingüística, o en general para ilustrar las azarosas observaciones del fenomenólogo. Tal como ya dijimos al comienzo del trabajo, el caos expositivo de Peirce es un dato imposible de ignorar en su filosofía, y en el que puede verse un reflejo de circunstancias muy diversas, entre ellas el carácter cada vez menos sistemático de las investigaciones que llevaba a cabo por su cuenta, o su voluntad –tal vez mal entendida– de resultar accesible al público en general. En la mayoría de los casos, sin embargo, la confusión procede del cruce –no señalado– de una descripción *sistemática* de la investigación, según la cual ésta procede de lo general a lo particular, con una aproximación *evolutiva*, según la cual ésta procede más bien de lo particular a lo general: de este modo puede decir Peirce que el indicio de las valencias químicas, por ejemplo, orienta su desarrollo de la lógica de relativos, sin perjuicio de que desde el punto de vista formal la relación deba ser (y sea) siempre al revés.

¹³⁰ Ess II, 144.

¹³¹ Apel, 179; Murphey, 366.

¹³² CP 1.346-347; 4.372-93.

¹³³ CP 1.417.

¹³⁴ CP 2.197. En el fondo, lo que hace Peirce es traducir en una ciencia formal la parte informal de toda investigación, igual que antes había convertido en un silogismo formal (la abducción o retroducción) la parte informal de todo razonamiento, y el único “del que surge una idea nueva” (CP 2.97). Sebeok ha desarrollado un interesante paralelo con las especulaciones del detective literario Holmes.

¹³⁵ Ess II, 365.

¹³⁶ CP 2.192.

¹³⁷ CP 2.191.

¹³⁸ CP 5.41; véase también CP 1.284 ss.

¹³⁹ Ess II, 150.

¹⁴⁰ Los tres aspectos del color están traducidos según la terminología científica moderna en castellano.

¹⁴¹ Ess II, 149.

¹⁴² Ess II, 150.

¹⁴³ Ess II, 147.

¹⁴⁴ Ess II, 151; véase también CP 5.474. En Ess II, 369-370 Peirce comenta con cierta ironía que el hombre acostumbra a evitar tanto como puede este tipo de esfuerzos, y prefiere mucho antes reestructurar sus propios hábitos internos para que no entren en conflicto con los sólidos hechos del mundo exterior.

¹⁴⁵ Ess II, 155.

¹⁴⁶ Ess II, 120.

¹⁴⁷ Para una discusión de este punto, véase Potter, 141 ss. También Shapiro, *Introduction*.

¹⁴⁸ CP 1.565.

¹⁴⁹ Nótese que el concepto sigue siendo el mismo que antes, sólo que purificado de cierta complicación innecesaria: tanto vale decir que el interpretante se relaciona con el objeto igual que el signo se relaciona con el objeto, como decir que el medio se relaciona con un primero igual que se relaciona con un segundo.

¹⁵⁰ CP 6.165, 6.121. Sobre el continuo en general, 6.163 ss. Sobre su falta de influencia posterior, ver Murphey, 405.

¹⁵¹ Véase Murphey, 263 ss.; Potter, 194-195; Robertson, *One, Two, Three...*

¹⁵² CP 6.170; también 6.185.

¹⁵³ CP 6.203.

¹⁵⁴ De acuerdo con la definición de Richard Dedekind: “A system *S* is said to be infinite when it is similar to a proper part of itself, in the contrary case *S* is said to be a finite system.” Robertson asegura que Peirce había establecido ya antes esta relación (CP 3.288), y que la había comunicado por carta a Dedekind. Sea como

fuere, la definición deja claro que un continuo se define por la posibilidad de determinar nuevos continuos dentro de él; lo cual parece aconsejar, por otro lado, que dejemos de definir el todo por la parte, para hacerlo más bien al revés.

¹⁵⁵ CP 6.191 ss.; 6.214 ss. En el ejemplo propuesto, la pizarra es un diagrama del estado inicial del universo, o un estado de pura indeterminación, en el que la primeridad domina hasta el punto de que ni siquiera tiene sentido hablar de un uno sino más bien de un cero, y aún entonces no podrá ser el cero de un “vacío” en cuanto opuesto a algún contenido, pues en tal caso ya estaría determinado por éste... y correspondería, en último término, al cero del estado final del universo, un estado de pura negación, otredad o muerte –pues todos son sinónimos, a estos efectos, de la idea de determinación– en el que domina por completo la seguridad. Por eso habla Peirce de “potencialidad” para describir el estado original, y a veces incluso de libertad o de espontaneidad, aunque no hay que ver en estos términos ningún desliz psicológico, pues sólo se mencionan en la medida en que se identifican con el mero azar, o con la ausencia de toda determinación. Algo parecido cabe decir, claro está, de los adjetivos empleados para describir el fin del universo, cuyo único contenido en este contexto es la mera subordinación a otro, o la ausencia de toda potencialidad.

¹⁵⁶ “*Every general concept is, in reference to its individuals, strictly a continuum*” (citado en Murphey, 397).

¹⁵⁷ Si el fenómeno es la cosa tal como aparece ante nosotros, la fenomenología es la ciencia del modo como aparecen las cosas, en cuanto distinto del modo como son en sí mismas. Véase Inwood, 214.

¹⁵⁸ En una segunda fase, claro está, se plantea también la cuestión de la evolución del pensamiento hasta la figura presente, lo que se traduce en el desarrollo de una lista larga de categorías particulares al estilo de la hegeliana; sin embargo, esta es una fase que depende por principio de la anterior, o que se reescribe cada vez que hay un cambio en aquélla. Por lo que respecta a las categorías particulares: “*I am satisfied that Hegel has not approximated to any correct catalogue of them. It may be that here and there, in the long wanderings of his Encyclopaedia he has been a little warmed by the truth. But in all its main features his catalogue is utterly wrong, according to me. I have made long and arduous studies of this matter, but I have not been able to draw up any catalogue that satisfies me*” (Ess II, 143). Pero ¿cómo es posible que las categorías particulares de ambos autores no coincidan en lo más mínimo, cuando las universales son las mismas? ¿Acaso no proceden unas de otras? La respuesta de Peirce es que Hegel tiende a perder de vista el rasgo fundamental de la tercera categoría, por más que fuera el primero en adivinar su importancia para la filosofía. De acuerdo con lo que acabamos de exponer, podríamos expresar su error diciendo que la determinación del fin parece suponer también para él la determinación del medio, cuando tal como hemos visto no hay nada más ajeno a la idea de fin. El resultado es que Hegel aplica en su *Enciclopedia* un método demasiado rígido, lo cual le lleva inevitablemente a ignorar los rasgos más propios de cada categoría particular y a forzar transiciones arbitrarias de una a otra, con lo que su despliegue queda desfigurado hasta el punto de adquirir “la coherencia de un sueño.” Peirce reconoce aquí la disposición dogmática de un estudiante de seminario teológico, o su falta de interés por la observación del objeto, que se ve reemplazada a cada paso por la imposición de una regla uniformadora. La revisión completa de la enciclopedia que prometió una vez Peirce en un prospecto vendría a ser lo que Hegel habría escrito “si se hubiera formado en un laboratorio científico;” el hecho de que nunca llegara terminarla es la mejor prueba de que en efecto era así.

¹⁵⁹ Hyppolite, 15: “Hemos insistido ya sobre la extensión que Hegel da a la palabra experiencia. La consciencia no sólo pierde en el curso de su desarrollo aquello que desde un punto de vista teórico tenía por la verdad, sino también su propia visión de la vida y del ser, su intuición del mundo. La experiencia no sólo conduce al saber en el sentido restringido del término, sino a la concepción de la existencia. No se trata, pues, únicamente de dudar, sino claramente de una efectiva desesperación.” Véase también Hegel, 54; tal como exponemos más adelante, Hegel no habría ido lo bastante lejos por este camino.

¹⁶⁰ CP 1.568 ss. Peirce anticipa que existe una buena razón por la que toda ciencia debe establecer un gran número de tricotomías, y que explica además la tendencia de los investigadores más serios –y muy especialmente de éstos– a equivocarse en este sentido. Sin embargo, las consideraciones que siguen no resultan ni de lejos tan convincentes como haría pensar este programa: Peirce comienza por asegurar que no establece tantas divisiones en tres como podría parecer, para luego descalificar a sus objetores diciendo que no son en general matemáticos sino más bien biólogos, y remata el asunto con la observación de que la principal división de la biología es, curiosamente, tripartita.

¹⁶¹ James organizó formalmente la colecta en 1907, después de que Peirce y su mujer llegaran a una situación alarmante de pobreza –no había dinero para calefacción en invierno, y la comida escaseó más de una vez– en su antes lujosa casa de campo en Milford. La razón de que el dinero le llegara a través de su mujer era la desconfianza de su capacidad para administrarlo. Véase Brent 305 ss.

¹⁶² Véase Brent, 315. Peirce tomó la decisión un año antes de la muerte de James, en 1910.

¹⁶³ Rorty, *¿Esperanza o conocimiento?*, 50 ss.

¹⁶⁴ Fisch, 265: La voluntad de Peirce de ir más allá de la mera actualidad del pensamiento se refleja también en un vivo interés en estudiar las lenguas más remotas, a ser posible extrañas a las indoeuropeas. En realidad, su instauración de las matemáticas (el lenguaje más abstracto) como punto de partida de toda investigación no es sino una forma de traducir, en el plano de la clasificación de las ciencias, la apertura radical que debe presidir la evolución de éstas, y que tomará en buena medida el perfil inverso de una ascensión progresiva desde los lenguajes más particulares (o las lenguas naturales) hasta los más abstractos.

¹⁶⁵ No hay tanta diferencia entre negarse a ir más allá de la segunda categoría, como hacen en general los empiristas, y pretender “superar” a las otras dos en la tercera, como propuso Hegel; la razón es que así amputada, la terceridad no puede más que recaer en aquéllas. En ambos casos, la gran cuestión sigue siendo si nos tomamos en serio el futuro (CP 2.157), o si sólo creemos en el pasado, lo que viene a ser lo mismo, en la interpretación que aquí nos interesa, que plantearnos si nos tomamos en serio el pensamiento mismo. En opinión de Peirce, los nominalistas se refieren a cada momento al futuro para expresar sus ideas, pero se niegan dogmáticamente a introducir la distinción lógica que reclama este hecho. La perspectiva moderna tiende a ver el *esse in potentia* aristotélico –o el *esse in futuro*, según prefiere llamarlo Peirce– como una entidad fantasmática cuya inexistencia debía resultar aparente a la luz de la razón, igual que sucedería con las almas, los dioses y todo el inventario de lo intangible. Uno de los argumentos que más éxito ha tenido en esta campaña es la denuncia del “mito del fantasma en la máquina”: se supone que su hechizo afecta a todo aquél que defienda algún tipo de “plus” misterioso en la mente humana, más allá de lo estrictamente necesario para explicarla. Una respuesta que seguramente habría merecido la aprobación de Peirce es apelar a lo que podríamos bautizar como el “mito de la cosa muerta”: tal vez estén bajo su influjo todos aquellos que, engañados por las evidentes diferencias entre los seres vivos –y no digamos ya los inteligentes– con los objetos inertes, se niegan a reconocer una analogía entre ambos sin la cual ninguno de los dos resulta explicable. Pues, ¿en qué sentido puede decirse que una cosa no tiene un comportamiento, o mejor dicho que no *es* este mismo comportamiento? ¿Acaso no es un último resabio de la mitificación de la mente lo que nos impide reconocer algo afín a ella en el objeto más insignificante?

¹⁶⁶ El hecho de que aparezcan “fuera de lugar” este tipo de cuestiones, que el debate filosófico contemporáneo tiende a reservar para el ámbito de lo práctico, es bien sintomático del cambio de perspectiva que pretende operar Peirce.

¹⁶⁷ CP 6.63, 5.91, 5.79, 6.218: “*It is true that the whole universe and every feature of it must be regarded as rational, that is as brought about by the logic of events. But it does not follow that it is constrained to be as it is by the logic of events; for the logic of evolution and of life need not be supposed to be of that wooden kind that absolutely constrains a given conclusion [deductive logic]. The logic can be that of the inductive or hypothetic inference... The effect of this error of Hegel is that he is forced to deny [the] fundamental character of two elements of experience which cannot result from deductive logic.*” Dicho de otro modo, suponer la necesidad absoluta de un proceso es suponer que no hay tal proceso, en ningún sentido razonable del término. Curiosamente, Peirce se enfrentó ya a esta cuestión en uno de sus textos más tempranos (*Grounds of Validity of the Laws of Logic*, 1869, véase Ess I, 62-63), aunque entonces iba del lado de los defensores de la lógica deductiva frente a las críticas de Hegel y algunos otros para los que ésta no recogía la “vida” propia del pensamiento. Pero más allá de los partidos tomados en cada momento, las ideas vienen a ser siempre las mismas: Peirce comienza por reconocer que la lógica formal no recoge la operación del pensamiento tal como es, pero responde que eso es inevitable en una representación discreta de algo que es, según todos los indicios, continuo. Dicho en otras palabras, hay una serie indefinida de operaciones del pensamiento antes de llegar a la conclusión, razón por la cual cualquier representación del mismo no puede ser sino tentativa... lo que no quita que pueda ser también verdadera, al menos en la medida en que el pensamiento es representable. Por otro lado, lo anterior supone de forma bien clara la imposibilidad de alcanzar un término absoluto del pensamiento, pues eso viene a ser la negación directa de su continuidad, o la idea de que la determinación del fin supone también la determinación del medio, en contra de lo que parece ser el rasgo más esencial de este último. Vemos pues que lo que sirvió un día para defender la lógica “unidimensional” frente a las críticas de Hegel, servirá también al siguiente para criticar la propia “unidimensionalidad” de estas críticas.

¹⁶⁸ CP 5.92.

¹⁶⁹ Apel, 178.

¹⁷⁰ CP 5.525.

¹⁷¹ En *Questions Concerning...* Peirce habla de la apercepción como del “ego absoluto,” y también sus manuscritos previos acostumbran a referirse a la primera categoría como el “yo.” Sin embargo, en todos estos casos queda bien claro que el yo en cuanto conciencia –o en cuanto particular en alguna medida– pertenece siempre a la tercera categoría, y lo que cabe reconocer en este yo absoluto no es sino la idea misma de lo abstracto. Por ello no puede remitirse a ninguna individualidad –ni siquiera problemáticamente, como hace Kant–, sino que es una y la misma para todos los individuos, y en general para cualquier ente del que pueda decirse que es en alguna medida, pues es la idea misma de la posibilidad. En un oscuro pasaje del mismo artículo (*Ess I*, 12), Peirce parece convertir este yo trascendental en el único “objeto” del que tenemos un conocimiento intuitivo, dado que puede determinar en todo momento una cognición de sí mismo, a diferencia de lo que ocurre con cualquier otro objeto, cuya cognición es mediata y depende pues de otros factores. Lo único que se propone aquí, sin embargo, es un indicio razonable para pensar que la cognición del yo viene determinada directamente por su objeto, sin perjuicio de que en el mismo acto de conocerlo el yo lógico se torne irremisiblemente yo empírico. La contradicción kantiana procedía del hecho de que el yo lógico era pensado a un tiempo como particular (luego cognoscible) y como absoluto (luego incognoscible), mientras que en Peirce no puede haber duda ya de que la pura abstracción que es el “yo lógico” no es cognoscible por principio: siendo él mismo la noción de posibilidad, la idea misma de conocerlo coincide propiamente con la de realizarlo. Y visto así, desaparece la contradicción, o dicho de otro modo no tiene sentido *plantearse* conocerlo.

¹⁷² Marzoa, *Historia de la Filosofía II*, 155; *Desconocida raíz común*, capítulo dos; *Releer a Kant*, VII.3, X.1.

¹⁷³ Apel ha observado que las categorías de Peirce vienen a ser las ideas regulativas de la razón kantiana, convertidas en conceptos constitutivos. Puestos a comentar las correspondencias entre las ideas de ambos autores –y con la reserva que merece siempre un deporte así– me gustaría matizar que algo de este tipo se podía adivinar ya en Kant: el finalismo expresado en las ideas regulativas de la razón ocupa a su vez una posición más que constitutiva en la “raíz común,” aunque no como este o aquél fin, sino como finalismo en sí (Marzoa, *Historia...*, 141). De este modo, lo regulativo como tal sería más bien la tercera categoría peirceana, mientras que la primera y la segunda categorías encajan mejor en los dos polos de la díada básica del planteamiento kantiano, pero tomados en su versión más consistente, es decir, en cuanto espontaneidad y receptividad puras, y no en sus “ecos” más problemáticos como alma y mundo respectivamente.

¹⁷⁴ Por ejemplo Rorty, *¿Esperanza o conocimiento?*, 45 ss. Compárese por ejemplo con MacIntyre, *Historia de la ética*, 24ss.: el autor considera que el mismo resultado se podía haber obtenido con una solución más matizada, y eso es en parte lo que consideraremos en el próximo capítulo, aunque no resulta ni mucho menos claro que pueda ser así, y menos aún que *podiera* serlo entonces.

¹⁷⁵ CP 1.526.

¹⁷⁶ Aunque hacerlo así supondría ya haber dejado atrás de forma irremisible la tesis nominalista, o la inocencia de una verdad del todo ajena a consideraciones prácticas. Tal como apunta Peirce con su definición de la fenomenología, la decisión-descubrimiento relevante ha tenido lugar siempre antes de cualquier decisión propiamente dicha que podamos tomar, o de cualquier descubrimiento propiamente dicho que podamos hacer.

Bibliografía

Textos de Peirce:

En inglés:

Collected Papers, vol. I-VI, ed. Charles Hartshorne y Paul Weiss, Cambridge, Harvard University Press, 1931-1935, 1960; vol. VII-VIII, ed. Arthur W. Burks, Cambridge, Harvard University Press, 1958. (Citado en adelante como CP)

Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition, vol I, ed. Max H. Fisch, vol. II, ed. Edward C. Moore, vol. III-V, ed. Christian J. W. Kloesel, Bloomington, Indiana University Press, 1982.

The Essential Peirce, vol I, ed. Nathan Houser y Christian Kloesel, Bloomington, Indiana University Press, 1992; vol II, ed. the Peirce Edition Project, Bloomington, Indiana University Press, 1998.

En castellano (selección):

Charles S. Peirce: Escritos lógicos, Madrid, Alianza, 1968.

La ciencia de la semiótica, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.

Obra lógico-semiótica, Madrid, Taurus, 1987.

El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce), Barcelona, Crítica, 1988.

Bibliografía citada:

Francis Ellingwood Abbot, *Scientific Theism*, Boston, Mass., Little, Brown, 1885.

A. J. Ayer, "Peirce's Categories and his Theory of Signs," en *The origins of pragmatism*, Macmillan, Londres, 1968.

Douglas R. Anderson, *Strands of System: The Philosophy of Charles Peirce*, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 1995.

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

Jonathan Francis Bennett, *La crítica de la razón pura de Kant*, Madrid, Alianza, 1990.

-
- Joseph Brent, *Charles Sanders Peirce: A Life*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1993.
- Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1948.
- Robert Chambers, *Vestiges of the Natural History of Creation*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- Kevin S. Decker, "Ground, Relation, Representation: Kantianism and the Early Peirce," *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XXXVII, n° 2, primavera 2001.
- Gerard Deledalle, *Charles S. Peirce: An Intellectual Biography*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Co., 1990.
- André De Tienne, "Peirce's Early Method of Finding the Categories," en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XXV, n° 4, otoño 1989.
- Joseph L. Esposito, *Evolutionary Metaphysics: The Development of Peirce's Theory of Categories*, Athens, Ohio University Press, 1980.
- Joseph L. Esposito, "The Development of Peirce's Categories," en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XV, n° 1, invierno 1979.
- J. K. Feibleman, *An Introduction to Peirce's Philosophy, Interpreted as a System*, Nueva York, Harper Bros., 1946.
- Max H. Fisch, *Peirce, Semeiotic, and Pragmatism: Essays by Max H. Fisch*, ed. Kenneth Laine Ketner y Christian J. W. Kloesel, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- T. A. Goudge, *The Thought of C. S. Peirce*, Toronto, University of Toronto Press, 1950.
- Douglas Greenlee, *Peirce's concept of sign*, The Hague, Mouton, 1973.
- Jürgen Habermas, "Charles S. Peirce sobre comunicación," en *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 1996.
- Carl R. Hausman, *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 1993.
- G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1997.
- G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Christopher Hookway, *Peirce*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985.

Nathan Houser, *Introduction to The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings*, Vol 1, 2.

Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, 1974.

Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Cambridge, Mass., Blackwell, 1992.

William James, *Writings, 1902-1910*, New York, Library of America, 1987.

Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1998.

Beverley E. Kent, *Charles S. Peirce, Logic and the Classification of Science*, Montreal, McGill-Queens University Press, 1987.

Felipe Martínez Marzoa, *Desconocida raíz común*, Barcelona, Visor, 1987.

Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía II*, Madrid, Istmo, 1994.

Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1976.

Fred Michael, "The Deduction of Categories in Peirce's New List," en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XVI, nº 3, verano 1980.

Cheryl Misak, ed., *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Murray G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961.

Vincent G. Potter, *Charles S. Peirce: On Norms & Ideals*, New York, Fordham University Press, 1997.

Robin Robertson, "One, Two, Three... Continuity: Charles S. Peirce and the Nature of Continuum," en *Cybernetics & Human Knowing*, 2001, vol. 8, no. 1-2, pp. 7-24.

Richard Rorty, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1997.

Gilbert Ryle, "Categories," en Anthony Flew ed., *Essays on Logic and Language*, Aldershot, Gregg Revivals, 1993.

Friedrich Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos, 1990.

Thomas Albert Sebeok y Jean Umiker-Sebeok, *Sherlock Holmes y Charles S. Peirce: El método de la investigación*, Barcelona, Paidós, 1980.

Thomas Albert Sebeok, *The Play of Musement*, Bloomington, Indiana University Press, 1981.

Gary Shapiro, "Peirce's Critique of Hegel's Phenomenology and Dialectic," en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XVII, nº 3, verano 1981.

Michael Shapiro, *The Sense of Change: Language as History*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

John K. Sheriff, *The Fate of Meaning: Charles Peirce, Structuralism and Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1989.